



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Non equidem invideo...

Die Entwicklung des Teufels von der Schlange zum epischen
Protagonisten in ausgewählten lateinischen poetischen Darstellungen
des Sündenfalls

Verfasserin

Martina Eisenberger

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, Juni 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 190 338 333

Studienrichtung lt. Studienblatt:

UF Latein

Betreuerin:

Ao. Univ.-Prof. Dr. Christine Ratkowitsch

EINLEITUNG	5
1. VORBILDER FÜR DIE GESTALTUNG DER TEUFELSFIGUREN.....	10
1.1 Vorbilder in der (heidnisch-)epischen Literatur	10
1.1.1 Juno in Vergils Aeneis	10
1.1.2. Allecto in Vergils Aeneis	13
1.1.3 Cacus in Vergils Aeneis	19
1.1.4 Tisiphone in Ovids Metamorphosen	22
1.1.5 Allecto und Megaera in Claudians Invektive In Rufinum.....	27
1.1.6 Die Erscheinung der Maura facies in der Iohannis des Corippus.....	31
1.2. Der Teufel in der biblisch-christlichen Tradition.....	36
1.2.1 Der Teufel im AT	36
1.2.2 Der Teufel im NT	39
2. DIE SCHLANGE IN DER DARSTELLUNG DES SÜNDENFALLS IM CENTO VERGILIANUS DER PROBA.....	44
2.1 Über die Autorin und ihr Werk	44
2.2 Aufbauanalyse der zu behandelnden Textpassage (Verse 172-199)	48
2.2.1 Grobgliederung.....	48
2.2.2 Detailgliederung	48
2.3 Interpretation der Textpassage in sinnzusammenhängenden Abschnitten und Vergleich mit Gen. 3,1-6 sowie den von Proba entsprechend verwendeten Vergilversen	49
2.3.1 Verse 172-174: Eingangszenerie; die Schlange nähert sich.....	49
2.3.2 Verse 175-178: Charakterisierung der Schlange	50
2.3.3 Verse 179-182: Das Verhältnis zwischen der Schlange und Gott, weitere Charakterisierung	52
2.3.4 Verse 183-185: Die Schlange wendet sich an Eva	54

2.3.5 Verse 186-192a: Die (beinahe) paradiesischen Lebensumstände Evas/ Die zweite Frage und Antwort der Schlange/ zwei rhetorische Fragen nach der Bedeutung der Unsterblichkeit	56
2.3.6 Verse 192b-196: Die Schlange verführt zum Gesetzesbruch/ Evas Stellung als Ehefrau/ Die Schlange bietet sich als Führer an und fordert zu einem gemeinsamen Mahl auf	62
2.3.7 Verse 197-199: Das gemeinsame Mahl.....	67
2.4. Resümee.....	70
2.5 Der Cento Vergilianus und die Bibeldichtung des Pseudo-Hilarius.....	72
3. DIE AKTION DER SCHLANGE IM WERK DES SO GENANNTEN HEPTATEUCHDICHTERS/CYPRIANUS POETA	78
3.1 Über den Autor und sein Werk.....	78
3.2. Aufbauanalyse der zu behandelnden Textpassage (Gen. 72-80).....	79
3.2.1 Grobgliederung.....	79
3.2.2 Detailgliederung	79
3.3 Interpretation der Textpassage in sinnzusammenhängenden Abschnitten	80
3.3.1 Verse 72-76: Ekphrasis des Paradieses, kurze Charakterisierung der Schlange, die Schlange kriecht heran	80
3.3.2 Verse 77-80: Die Rede der Schlange.....	82
3.4 Resümee.....	86
4. DER TEUFEL IN DE SPIRITALIS HISTORIAE GESTIS DES ALCIMUS AVITUS	87
4.1 Über den Autor und sein Werk.....	87
4.2 Aufbauanalyse der zu behandelnden Textpassagen.....	88
4.2.1 Grobgliederung.....	88
4.2.2 Detailgliederung	88
4.3 Interpretation der Textpassagen in sinnzusammenhängenden Abschnitten.....	90

4.3.1 Verse 35-76: Präsentation und Charakterisierung des Teufels.....	90
4.3.2 Verse 77-117: Die Eifersucht des Teufels.....	97
4.3.3 Verse 118-135: Verwandlung des Teufels zur Schlange.....	105
4.3.4 Verse 136-234: Die Verführung Evas	109
4.3.5 Verse 408-423: Der Triumph der Schlange.....	118
4.4 Resümee.....	120
 5. DIE DARSTELLUNG DES SÜNDENFALLS IM SO GENANNTEN EUPOLEMIUS	
.....	123
5.1 Über das Werk.....	123
5.2 Aufbauanalyse der zu behandelnden Textpassage (Verse 75-224)	127
5.2.1 Grobgliederung.....	127
5.2.2 Detailgliederung	127
5.3 Interpretation der Textpassage in sinnzusammenhängenden Abschnitten	128
5.3.1 Verse 75-102: Sturz und Eifersucht des Cacus	128
5.3.2 Verse 103-133: Die aufmunternde Rede des Aphilus	133
5.3.3 Verse 134-156: Auftragserteilung an Ofites, Ofites sucht sich Antifronon als Gefährten	136
5.3.4 Verse 157-196a: Ofites und Antifronon bei Antropus	139
5.3.5 Verse 196b-224: Die Gefangennahme des Antropus bei Cacus.....	144
5.4 Resümee.....	148
 6. EIN BEITRAG ZUR REZEPTION DER UNTERWELT- UND	
TEUFELSGESTALTEN: DIE ALEXANDREIS DES WALTER VON CHÂTILLON	
.....	150
6.1 Über den Autor und sein Werk:	150
6.2 Die große Unterweltszene des 10. Buches – Aufbau und Gliederung.....	152
6.2.1 Grobgliederung:.....	152
6.2.2 Detailgliederung:	152

6.3. Interpretation der zu behandelnden Textpassage in sinnzusammenhängenden	
Abschnitten	153
6.3.1 Verse 6-30: Die Göttin Natura macht sich auf den Weg in die Unterwelt	153
6.3.2 Verse 31-57: Beschreibung der (heidnischen) Unterwelt.....	155
6.3.3 Verse 58-81: Beschreibung der eigentlichen (christlichen) Hölle, Auftritt des Leviathan	157
6.3.4 Verse 82-107: Klage der Natura über Alexander; Leviathan sagt ihr seine Unterstützung zu.....	158
6.3.5: Verse 108-125: Leviathan beruft die Versammlung ein	160
6.3.6 Verse 126-142: Leviathans Rede.....	161
6.3.7 Verse 143-167: Proditio erläutert ihren Plan und beauftragt Antipater.....	167
6.4 Resümee.....	169
 SCHLUSSBETRACHTUNG	 171
Primärliteratur	174
Sekundärliteratur	176
 ANHANG	 180
Texte und Übersetzungen	180
Abstract	206
Curriculum vitae	207

EINLEITUNG

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Gestalt des Teufels in ausgewählten lateinischen poetischen Bearbeitungen des Sündenfalls und berücksichtigt hierbei insbesondere dessen Wandlung von der Schlange zum epischen Protagonisten.

Da zu diesem spezifischen Thema bisher keine vergleichende Darstellung publiziert wurde, soll mit dieser Arbeit ein erster Schritt dazu unternommen werden.

Neben einer kurzen Einführung, die über Leben und Werk der jeweiligen Autoren informiert, wird zunächst eine Gliederung der Textpassagen in Groß- und Kleinabschnitte geboten, ehe eine Interpretation nach intra- und intertextuellen Kriterien erfolgt. In einem Resümee sollen die gewonnenen Erkenntnisse zusammengefasst werden.

Im ersten Kapitel wird ein Überblick über Vorbilder für Teufelsfiguren sowohl aus dem epischen bzw. heidnischen wie auch aus dem christlichen Bereich geboten.

Als epische bzw. heidnische Vorbilder dienen nicht nur die Furiengestalten aus dem Epos (Allecto in Vergils *Aeneis*, Tisiphone in Ovids *Metamorphosen*, Allecto und Megaera in Claudians *In Rufinum*), sondern auch andere epische Protagonisten, deren Charakter und Handlungen teuflische Züge aufweisen, (die Göttin Juno und der Halbmensch Cacus in Vergils *Aeneis*). Den Abschluss in dieser Reihe bildet eine Dämonengestalt in der *Johannis des Corippus*, die zeigt, dass sich dämonisch-heidnische Aspekte gut mit einer christlichen Teufelsvorstellung verbinden lassen.

Im christlichen Bereich wird das Auftreten des Teufels bzw. der Dämonen in der Bibel - sowohl im AT als auch im NT - beleuchtet. In diesem Rahmen liegt das Hauptaugenmerk auf der Verführungsszene in der Genesis zwischen der Schlange und Eva.

Das zweite Kapitel ist der Autorin Proba gewidmet, die im 4. Jahrhundert in ihrem *Cento Vergilianus* verschiedene Episoden aus dem Alten und Neuen Testament herausgreift und zu einem neuen Ganzen vereint. In ihrer Darstellung des Sündenfalls soll nicht nur der Umgang des Teufels, der hier noch als Schlange auftritt, mit Eva betrachtet werden, sondern auch das bereits sehr menschlich wirkende Handeln des Reptils untersucht werden, das den Weg für die Darstellung des Teufels bei Alcimius Avitus ebnet. Einen weiteren Interpretationsschwerpunkt bilden die von der Autorin gewählten Vergilverse und deren direkter bzw. indirekter Einfluss auf das Geschehen bei Proba.

Speziell zur Darstellung der Schlange in dieser Episode des *Cento Vergilianus* ist noch keine Sekundärliteratur erschienen, allerdings hat sich Ina Friedmann im Rahmen ihrer Diplomarbeit mit der Darstellung der Eva in Probas *Cento Vergilianus* beschäftigt.¹

Die Grundlagen für dieses Kapitel bieten die Edition Carl Schenckls aus dem Jahre 1888 und die Übersetzung samt Analyse einiger Teilaspekte dieses Werks von Elizabeth Clark und Diane Hatch aus dem Jahre 1981 sowie ein Aufsatz von Roger Green, der sich insbesondere mit der Datierung und Intention des *Cento Vergilianus* beschäftigt.²

In einer Art Appendix zu diesem Kapitel wird eine weitere Schlangengestalt vorgestellt, welche aus einem in der Forschung bisher kaum beachteten Doppelgedicht des Pseudo-Hilarius stammt. Die Möglichkeit zur eingehenderen Betrachtung dieser Schlange, die ob der Geburt des Erlösers trauert, verdanke ich der Neuedition des *Metrum in Genesin* und *Carmen de Evangelio*, die Gottfried Kreuz herausgegeben hat.³

Die Bibeldichtung des so genannten Heptateuchdichters/Cyprianus poeta bildet den Inhalt des dritten Kapitels. Zu diesem Werk eines unbekannten Dichters aus dem 5. Jh. ist ebenfalls kaum noch Literatur erschienen – es existiert lediglich eine Edition von Rudolf Peiper aus dem Jahre 1891. Außerdem hat sich Reinhart Herzog im Rahmen seiner Studien zur *Bibelepik der lateinischen Spätantike* allgemein damit beschäftigt.⁴

Mit der Gestalt der Eva in dieser Bibeldichtung hat sich Ina Friedmann ebenfalls auseinandergesetzt.⁵

Es soll in diesem Kapitel gezeigt werden, dass der Autor dieses Werkes dem Bibelbericht genau folgt und kaum dichterische Freiheiten in Anspruch nimmt, wie Alcimius Avitus es tut. Außerdem soll für die Gestaltung der Schlange insbesondere auf die Bedeutung der stoischen Erkenntnistheorie hingewiesen werden, deren Einfluss auf diese Dichtung Kurt Smolak erkannt hat.⁶

Das vierte Kapitel befasst sich mit dem Werk *De spiritalis historiae gestis* des Alcimius Avitus. Auf dieser Dichtung aus dem Ende des 5. Jh. liegt das Hauptaugenmerk

¹ **FRIEDMANN, I.**, Die Darstellung der Verführung Evas in der lateinischen Bibeldichtung, Dipl.-Arb., Wien 2009, 10-39.

² **SCHENKL, C.**, Probae Cento, in: Poetae Christiani Minores I, Wien 1888 (CSEL 16), 511-609 und **CLARK, E.A., HATCH, D. F.**, The golden bough, the oaken Cross. The Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba, Michigan 1981 (Texts and translation series, American Academy of Religion 5).

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

³ **KREUZ, G. E.**, Pseudo-Hilarius, Metrum in Genesin; Carmen de Evangelio, Einleitung, Text und Kommentar, Wien 2006 (Sitzungsberichte d. ÖAW, Phil.-hist. Klasse, Bd. 752).

⁴ **PEIPER, R.**, Cypriani Galli poetae Heptateuchos, Prag/ Wien/ Leipzig 1891 (CSEL 23), 1-211 und **HERZOG, R.**, Die Bibelepik der lateinischen Spätantike. Formgeschichte einer erbaulichen Gattung 1, München 1975 (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste 37).

⁵ **FRIEDMANN, I.**, Verführung Evas, 39-50.

⁶ **SMOLAK, K.**, Die Bibel als Dichtung, Litterae latinae 33 (1978/79), 17-32.

dieser Arbeit. Alcimus Avitus ist der erste Autor, der in seiner Erzählung vom Sündenfall der Gestalt des Teufels breiten Raum widmet und ihn als Person handelnd auftreten lässt. Daher soll in diesem Kapitel vor allem darauf eingegangen werden, welche menschlichen Eigenschaften der Teufel besitzt und wie er diese geschickt einsetzt, um an sein Ziel zu kommen. Insbesondere soll aber auch auf jene Passagen, die der eigenen Feder und Vorstellungskraft des Dichters entsprungen sind und für die es keine Entsprechungen im Bibelbericht gibt, eingegangen werden, da ein solches Vorgehen eine gewaltige Neuerung für dieses literarische Genre bedeutet.

Die Grundlagen für dieses Kapitel stellen die Edition der Bücher 1-3 von Nicole Hecquet-Noti⁷, die frühere Edition von Daniel J. Noddes⁸ sowie der umfangreiche und maßgebliche Aufsatz von Paul-Augustin Deproost dar, der eine detaillierte Interpretation der Sündenfallsdarstellung bei Alcimus bietet.⁹

Die Charakterisierung Evas in *De spiritalis historiae gestis* hat wiederum Ina Friedmann in ihrer Diplomarbeit untersucht.¹⁰

Im fünften Kapitel steht ein Werk im Mittelpunkt, das den Sündenfall nicht mehr direkt, sondern nur noch allegorisch aufgreift. Der *Eupolemius*, entstanden am Ende des 11. Jahrhunderts, behandelt den allegorischen Kampf Gut (Gott) gegen Böse (Teufel) und bietet in diesem Rahmen auch eine allegorische Darstellung des Sündenfalls, wobei der Mythos aus gen. 3 in Exegese betrachtet wird. Dazu gehört auch, dass die einzelnen Stufen der Sündenfallsepisode durch allegorische Gestalten, die allesamt als Helfer des Teufels eingeführt werden, repräsentiert werden. Es sollen nicht nur diese einzelnen Stufen der allegorischen Darstellungen analysiert werden, sondern auch weitere Unterschiede zum Sündenfallsbericht der Genesis aufgezeigt werden.

Die Forschungsliteratur zu diesem Werk lag lange Zeit brach; nach der Erstedition durch Max Manitius¹¹ gab sein Sohn Karl das Werk nahezu hundert Jahre später erneut heraus¹². In der

⁷ **HECQUET-NOTI, N.**, Avit de Vienne. Histoire spirituelle, Tome I (chants I-III), Paris 1999.

⁸ **NODES, D. J.**, Avitus. The Fall of Man. De spiritalis historiae gestis libri I-III, Toronto 1985 (Toronto medieval Latin texts 16).

⁹ **DEPROOST, P.-A.**, La mise en scène d'un drame intérieur dans le poème sur le péché originel d'Avit de Vienne, Traditio 51 (1996), 43-72.

¹⁰ **FRIEDMANN, I.**, Verführung Evas, 50-85.

¹¹ **MANITIUS, M.**, Die Messias des sogenannten Eupolemius. Aus cod. Dresd. DC 171^a, Romanische Forschungen 6 (1891), 509-556.

¹² **MANITIUS, K.**, Eupolemius. Das Bibelgedicht, Weimar 1973 (MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 9).

jüngeren Forschung haben sich Jan M. Ziolkowski¹³ und Christine Ratkowitsch¹⁴ ausführlich mit dem Eupolemius beschäftigt.

Ina Friedmann hat den Eupolemius als Kontrastdarstellung zur Verführung Evas in ihrer Diplomarbeit behandelt.¹⁵

Das sechste und letzte Kapitel bietet einen Beitrag zur Rezeption der Teufelsgestalten. In der *Alexandreis* des Walter von Châtillon aus dem 12. Jahrhundert tritt der Teufel - zum ersten Mal im Epos - losgelöst vom biblischen Sündenfall auf. Neben der detaillierten Analyse der Rede, die der Teufel an seine Gefährten in der Hölle richtet, und einem kursorischen Überblick über die gesamte Unterweltsszenerie des 10. Buches (mit Hinweis auf die Vorbilder Vergil und Claudian) soll ein weiterer Schwerpunkt auf der Gestalt des Alexander liegen, der sich Schritt für Schritt an Christus angleicht und für seine Hybris letztlich mit dem Tod bestraft wird.

Was die Ansichten der modernen Forschung in Bezug auf die Figur des Alexander betrifft, so ist anzumerken, dass die Intention Alexanders und dieser selbst unterschiedlich bewertet werden. Eine positive Sichtweise vertreten Henriette Harich¹⁶ und Claudia Wiener¹⁷, die in Alexander einen Held sehen, der von Jupiter zu Recht in den Olymp aufgenommen wird. Dennis M. Kratz folgt der Richtung der sogenannten „Harvard School“ und interpretiert Alexander negativ als Beispiel für Hybris.¹⁸

Eine Mittelstellung in ihrer Deutung nimmt Christine Ratkowitsch¹⁹ ein, die Alexander durchaus positive Eigenschaften zugesteht. Allerdings verfällt er immer mehr der Hybris und geriert sich mehr und mehr als Christus, worauf auch in den Ekphrasen verwiesen wird²⁰.

¹³ **ZIOLKOWSKI, J.**, Eupolemius, *Journal of Medieval Latin* 1 (1991), 1-45; **ZIOLKOWSKI, J.**, Eupolemiana, *Mittellateinisches Jahrbuch* 26 (1991), 117-132.

¹⁴ **RATKOWITSCH, CH.**, Der Eupolemius – ein Epos aus dem Jahre 1096?, *Filologia mediolatina* 6/7 (1999/2000), 215-271.

¹⁵ **FRIEDMANN, I.**, Verführung Evas, 85-96.

¹⁶ **HARICH, H.**, *Alexander Epicus. Studien zur Alexandreis Walters von Châtillon*, Graz 1987 (Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz 72).

¹⁷ **WIENER, C.**, *Proles vaesana Philippi totius malleus orbis. Die Alexandreis des Walter von Châtillon und ihre Neudeutung von Lucans Pharsalia im Sinne des typologischen Geschichtsverständnisses*, München/Leipzig 2001 (Beiträge zur Altertumskunde 140).

¹⁸ **KRATZ, D., M.**, *Mocking Epic. Waltharius, Alexandreis and the Problem of Christian Heroism*, Madrid 1980.

¹⁹ **RATKOWITSCH, CH.**, *Descriptio Picturae. Die literarische Funktion der Beschreibung von Kunstwerken in der lateinischen Großdichtung des 12. Jahrhunderts*, Wien 1991 (WS Beiheft 15).

²⁰ Auf den Grabmälern des Darius und dessen Gattin lässt Alexander einen jüdischen Künstler namens Apelles die Geschichte nach dem AT abbilden. Am Ende dieser Ekphrasen finden sich Prophezeiungen, welche die Geburt Christi mit genauen Zeitangaben verkünden. Da diese Angaben aber nicht mit Alexanders Lebenszeit übereinstimmen, kann Alexander auch nicht Christus sein. (vgl. **RATKOWITSCH, CH.**, *Descriptio Picturae*, 152-164 (Grab d. Stateira) u. 164-172 (Grab d. Darius), vgl. bes. 164 und 172 für den Bezug Alexander-Christus.

Dazu passt ebenfalls, dass Alexander letztlich eine Himmelfahrt ankündigt. Sein früher Tod ist demnach als Strafe für seine Hybris zu werten, was von Walter auch als Warnung an den französischen König gedacht war, der ebenso hochmütig agierte²¹.

Gleichzeit mit der Arbeit von Christine Ratkowitsch erschien eine Arbeit von Glynn Meter, die zu ähnlichen Ergebnissen bezüglich des Alexanderbildes gekommen ist.²²

Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch Maura Lafferty, die anmerkt, dass Alexander seines Stolzes wegen vernichtet wird, dass aber Walter vor allem auf die Endlichkeit von weltlichen Reichen im Gegensatz zum ewig bestehenden Reich Gottes hinweisen wollte.²³

Im Anhang finden sich die behandelten Textpassagen zu den Kapiteln 2-6, welche aus den jeweils gängigen Editionen der Werke, die im Literaturverzeichnis angeführt sind, entnommen wurden. Zusätzlich habe ich Übersetzungen der Texte beigegeben, um jenen Leserinnen und Lesern, die mit der lateinischen Sprache weniger gut vertraut sind, die Lektüre meiner Arbeit zu erleichtern. Die Übersetzungen habe ich, sofern nicht anders angegeben, teils unter Zuhilfenahme der im Literaturverzeichnis angegebenen Übersetzungen selbst angefertigt.

Die Autoren und ihre Werke (mit Ausnahme des Heptateuchdichters, des Eupolemius, der Werke von Hieronymus und Claudian, Walters Alexandreis sowie anderer mittelalterlicher Autoren und Werktitel) sowie die verwendeten Stellen aus der Vulgata werden nach den im ThLL angegebenen Regeln zitiert.

Die verwendeten Abkürzungen der Zeitschriften entnehme ich der *Année philologique*.

²¹ Die Frage nach der positiven oder negativen Bewertung Alexanders ist deshalb bedeutend, da im Hintergrund der Alexandreis der 3. Kreuzzug steht und Alexander selbst als Typus für den von 1180-1223 regierenden französischen König Philipp August II. gesehen wird. Somit kann, abhängig von der Beurteilung Alexanders, die Alexandreis als Panegyrik oder Kritik am König aufgefasst werden.

²² **METER, G.**, *Walter of Châtillons Alexandreis book 10 – A commentary*, Frankfurt am Main, 1991 (Studien zur klassischen Philologie 60).

²³ **LAFFERTY, M. K.**, *Walter of Châtillon's Alexandreis. Epic and the Problem of Historical Understanding*, Turnhout 1998.

1. VORBILDER FÜR DIE GESTALTUNG DER TEUFELSFIGUREN

1.1 Vorbilder in der (heidnisch-)epischen Literatur

1.1.1 Juno in Vergils Aeneis

In Vergils Aeneis ist es eine Göttin, deren Charakterisierung und Handlungen als teuflisch zu bezeichnen sind, nämlich Juno.

Bevor jedoch ihr Verhalten und ihre Aktionen an signifikanten Passagen der Aeneis im Hinblick auf ihr teuflisches Walten untersucht werden sollen, ist es zunächst notwendig, sich die Gründe für Junos böswilligen Rachefeldzug vor Augen zu halten.

Diese finden sich bereits in den Anfangsversen des Proömiums; in den Versen 12-28 werden die entsprechenden Gründe erwähnt: Am ausführlichsten wird Junos Sorge um Karthago, neben Samos eine ihre Lieblingsstädte, geschildert. Auf Grund eines Spruchs der Parzen, der auf die Zerstörung Karthagos durch trojanische Nachkommen hinweist, ereilt Juno Furcht um ihre geliebte Stadt, und sie wird alles daran setzen, um diese Stadt auch in Zukunft vor ihrer Vernichtung zu bewahren. Junos Hass auf Troja ist ein gewichtiger Grund für ihren unbändigen Zorn. Dieser resultiert aus Schmähungen, die Juno zuteil wurden: das Urteil des Paris (V. 27: *iudicium Paridis* - dieser hatte in einem Streit um die Schönste der Göttinnen zwischen Venus, Juno und Minerva erstere bevorzugt, weil sie ihm die Liebe der Helena versprach – ein folgenschweres Urteil, das Junos weibliches Selbstbewusstsein, aber auch ihre Machtansprüche beleidigen musste) und die Ehrenstellung des von Jupiter geraubten trojanischen Jünglings Ganymed (V. 28: *rapti Ganymedis honores*), der als Mundschenk (und wohl auch mehr) im Olymp diente, was Juno in ihrer Stellung als Jupiters Ehefrau und damit auch als überaus mächtige Göttin kränken musste.

Indem Vergil diese Begründungen anführen lässt, stellt er Juno als gehörnte Ehefrau dar, die sich außerdem in ihrer göttlichen Macht und in ihrer Weiblichkeit zutiefst brüskiert fühlt – ein Versuch, Junos grenzenlosen Zorn und Hass und die daraus resultierenden Aktion verständlich und nachvollziehbar werden zu lassen. Eine Rechtfertigung bietet der Dichter damit allerdings nicht²⁴, da Aeneas an den Kränkungen, die Juno persönlich getroffen haben (Parisurteil, Raub des Ganymed) nicht beteiligt war und der trojanische Krieg sowie die Vernichtung Karthagos das trojanische Volk in seiner Gesamtheit bzw. dessen Nachkommen betreffen. Juno agiert demnach gemäß dem Prinzip der Sippenhaftung und lässt Aeneas für

²⁴ vgl. KÜHN, W., Götterszenen bei Vergil, Heidelberg 1971, 12.

Verfehlungen seiner Landsleute, aber auch in seiner Eigenschaft als Stammvater des Volkes, das Karthago in ferner Zukunft zerstören wird, büßen. Juno entpuppt sich bereits vor ihrem eigentlichen Auftreten in Person als *die* Gegenspielerin des Aeneas, die in egoistischer Manier alles daran setzt, ihn an seiner Mission zu hindern und sich damit letztlich sogar gegen das *fatum* stellt.

Die Göttin tritt bereits zu Beginn des Epos auf, als sie, die ihre Kränkungen noch immer nicht überwunden zu haben scheint, in einem Monolog auf bittere Rache sinnt (V. 34-49). Höchst effektiv stellt sie sich selbst die (rein rhetorische) Frage, ob es denn ausgerechnet *ihr* zukomme, von ihren Plänen Abstand zu nehmen und sich geschlagen zu geben - als Jupiters Gattin und Schwester zugleich sieht sie sich nämlich als höchste Göttin überhaupt, was sie auch mit der Aussage *quippe uetor fatis* (1, 39) quittiert: Sie wird zwar vom Schicksal, das über ihrer Macht steht, an der Ausführung ihrer Pläne gehindert – das hält sie aber nicht davon ab, sich mit aller Kraft und Wut dieser Schicksalsgewalt entgegenzustellen.

Juno kann sich in ihrem grenzenlosen Zorn allerdings nicht auf die Hilfe ihres Mannes verlassen, wie sie in einem breit ausgeführten Vergleich zwischen ihr und der Göttin Pallas ausführt. Dieser stellte Jupiter sogar seine Blitze zur Verfügung, damit sich Pallas an Aias für die Schändung der Cassandra rächen konnte – Juno aber führt schon seit so vielen Jahren mit ein und demselben Volk Krieg, bisher jedoch ohne Aussicht auf Erfolg. Also muss sie sich auf anderen Wegen nach Unterstützung umsehen, welche sich in Gestalt des Äolus anbietet, der in Äolien auf Geheiß Jupiters über die dämonische Kraft der Winde herrscht²⁵.

Dass Juno ausgerechnet den Gott der Winde um Hilfe bittet, hängt damit zusammen, dass der Name der Göttin Hera (griech. Ἥρα) vor allem bei der Stoa in etymologische Beziehung zum Weltbereich der Luft (griech. αἴρ) gebracht wurde, wie bei Cicero zu lesen ist.²⁶

Diese Annahme übernahm auch Servius in seinem Kommentar zur Aeneis.²⁷

Somit ist auch ein gewisser Bezug zur Sphäre der Dämonen hergestellt, welche in der Luft wohnen.²⁸

²⁵ zur dämonischen Macht der Winde und dem daraus resultierenden Bezug zu Juno vgl. **BUCHHEIT, V.**, Vergil über die Sendung Roms, Untersuchungen zum Bellum Poenicum und zur Aeneis, Heidelberg 1963. (Gymnasium Beiheft 3), 64.

²⁶ Cic. nat. deor. 2,66: *Aer autem, ut Stoici disputant, interiectus inter mare et caelum Iunonis nomine consecratur, quae est soror et coniunx Iovis, quod <ei> et similitudo aetheris et cum eo summa coniunctio.* Das Anagramm Ἥρα/αἴρ taucht erstmals bei Parmenides und Empedokles auf, vgl. **PEASE, A. S.**, M. Tulli Ciceronis De natura deorum libri secundus et tertius, Darmstadt 1968 (Nachdruck d. Ausg. v. 1958), 716-718.

²⁷ vgl. Serv. Aen. 1, 78: *redit (sc. Aeolus) ad physicam rationem. nam motus aëris, id est, Iunonis, ventos creat, quibus Aeolus praeest.*

²⁸ vgl. z.B. Aug. civ. 8, 14-16.

Um Äolus dazu zu bringen, die Winde freizugeben und dadurch einen Seesturm auszulösen, muss Juno all ihr schmeichlerisches Können aufbieten. *Supplex*, in einer Weise also, wie sie bisher keineswegs in Erscheinung getreten ist, rühmt sie kurz seine in Wahrheit eigentlich gar nicht so machtvolle Stellung als Herrscher über die Winde und trägt ihr Ansinnen vor: Äolus möge das ihr verhasste Trojanergeschlecht von den Winden auseinander treiben und die Schiffe untergehen lassen. Natürlich kann aber auch eine ranghöhere Göttin ein eigenmächtiges Handeln des Äolus, das somit einen Bruch des von Jupiter auferlegten *foedus* nach sich zieht, nicht ohne entsprechende Gegenleistung einfordern. Daher verspricht sie, ihm die schönste ihrer Nymphen, Deiopea, zur Frau zu geben, was wiederum in ihren Kompetenzbereich als *Iuno pronuba* fällt. Äolus, der sich geschickt aus der Affäre zieht, indem er in seiner Antwort an Juno ihr die gesamte Verantwortung zuweist und sich selbst nur als Ausführender von Befehlen darstellt, lässt die Winde frei. Diese erregen daraufhin einen Seesturm, der zwar an sich für die Mannschaft des Aeneas recht glimpflich ausgeht, die Flotte jedoch nach Karthago verschlägt, wo die Handlung durch die Begegnung zwischen Aeneas und Dido eine unheilvolle und geradezu schicksalshafte Wendung erfährt.

Bereits im ersten Buch der Aeneis muss Juno also, trotz ihrer scheinbar recht machtvollen Stellung als Jupiters Ehefrau und Schwester, auf die Unterstützung anderer zurückzugreifen – wohl deshalb, weil sie ihre Kompetenzen zwar stets zu überschreiten gewillt ist (deshalb stellt sie sich ja auch gegen das *fatum*), aber *ihr Wesen solch konkretem Handeln überhaupt sich entzieht*.²⁹

Im siebenten Buch der Aeneis erlebt Junos Verlangen nach vollkommener Vernichtung alles Trojanischen einen Höhepunkt. Anlass dafür sind die Trojaner selbst, die – in Latium gelandet und bei König Latinus erfolgreich vorstellig geworden – bereits mit dem Bau von Häusern begonnen haben. Beim Anblick der frohen Trojaner, wie sie wiederum neuen Lebensmut fassen und sich in kleinen Schritten eine neue Zivilisation aufbauen, entbrennt Junos Hass erneut. Sie durchbricht mit ihrem plötzlichen Auftreten die als friedvoll geschilderte vorangegangene Szenenfolge und setzt, wie im ersten Buch, zu einem Monolog über das ihr widerfahrende Unrecht an. Immer noch wird sie von ihrem alten Zorn beherrscht (*stetit acri fixa dolore*, V. 291) und führt sich ihren Misserfolg drastisch vor Augen. Bereits an dieser Stelle wird dem Lesepublikum durch Zitate und Wiederaufnahmen aus dem ersten Buch der Aeneis verdeutlicht, dass dieser Monolog der Juno als Gegenstück zu ihrem Monolog des ersten Buches konzipiert ist.³⁰ Der Unterschied liegt jedoch hier in *der*

²⁹ zit. n. KÜHN, W., Götterszenen, 15.

³⁰ vgl. KÜHN, W., Götterszenen, 103.

*allgemeinen Steigerung der Szene gegenüber Buch 1*³¹ begründet. Daraus erklärt sich auch, dass Juno in Folge *zwei* Götter, Mars und Diana, als weitere Beispiele für die Rache der Götter für menschliches Vergehen anführt. Aber auch hier gehen Mars und Diana, wie Pallas, gerechtfertigt gegen frevelhaftes Verhalten vor³², während Aeneas nichts Unrechtes tut: Er begeht zwar – wie jeder Mensch – Fehler, handelt aber doch auf Weisung Jupiters und des *fatum*. Juno will wiederum dieses Hinken der Vergleiche nicht sehen und fühlt sich in ihrer Macht als *magna Iouis coniunx* (V. 308) zurückgesetzt. Sie konstatiert, dass entweder ihre göttliche Macht schon erschöpft oder ihr Zorn verbraucht sein müsse, weil sie sich so ruhig verhält und so gewissermaßen von Aeneas besiegt ist, und somit fasst sie wiederum den Entschluss – da ihre Macht scheinbar nicht groß genug ist (*quod si mea numina non sunt/ magna satis*, V. 310 f.), – auf die Hilfe anderer Mächte zurückzugreifen. Diesmal wendet sie sich jedoch nicht an (Hilfs-)Götter, sondern beschließt, das grässlichste Grauen überhaupt an die Oberwelt zu holen: *flectere si nequeo superos, Acheronta mouebo*.³³ Dieser unheilsschwangeren Ankündigung folgt eine noch drohendere Prophezeiung: Juno gesteht sich nun ein, dass sie die *fata* des Aeneas und des trojanischen Volkes nicht ändern kann; sie will aber deren Erfüllung so weit wie möglich verzögern. Mit düsteren Farben malt sie sich eine blutgetränkte Zukunft von Aeneas und Lavinia aus, indem sie ihr beider Völker Blut als Mitgift und Bellona als Brautführerin verspricht.

Wer auch immer diese Verse liest, begreift, dass Vergils Juno trotz all ihres Zornes und ihrer Wut kühl kalkuliert und berechnend agiert; sie gibt sich nicht kampfflos geschlagen und versucht mit allen Mitteln und um jeden Preis, ihre Interessen durchzusetzen.

1.1.2. *Allecto in Vergils Aeneis*

Allecto ist eine der drei Erinnyen, im römischen Mythos als *furiae* (oder auch *dirae*) bezeichnet³⁴. Seit Euripides ist deren Dreizahl geläufig. Als Eltern der Furien Allecto, Megaera und Tisiphone können Acheron, Äther, Pluton und Nox oder Terra genannt werden. Die Heimat der Furien ist die Unterwelt. Das Aussehen und die Attribute der Erinnyen können sich unterschiedlich gestalten. Ihrer Funktion als Rachegeister entspricht auch ihre

³¹ zit. n. **BUCHHEIT, V.**, Vergil über die Sendung Roms, 73.

³² eine komplexe Darstellung der beiden Vergleiche findet sich bei **BUCHHEIT, V.**, Vergil über die Sendung Roms, 72 f.

³³ *With Acheronta mouebo, she (i.e. Juno) makes a programmatic statement as powerful as Jupiter's Arcana mouebo, transforming the poem of fata into a poem of furor.* (zit. n. **HERSHKOWITZ, D.**, *The Madness of Epic. Reading Insanity from Homer to Statius*, Oxford 1998, 97.

³⁴ Hershkowitz vermerkt einen Unterschied zwischen den homerischen Erinnyen und den vergilischen Furien: *while the Homeric Erinyes can punish human beings with ἄτη, they do not hound them with madness.* (zit. n. **HERSHKOWITZ, D.**, *Madness* 48.)

Erscheinung: Ihre Haare bestehen aus Schlangen bzw. sind Schlangen in ihre Haare verflochten oder um ihre Arme und Brust gewickelt, und sie treten geflügelt auf. Sie tragen brennende Fackeln und eine Geißel, die aus Schlangen gebildet ist. Aus ihren Haaren und ihrem Mund sprüht Feuer und ihre Kleidung trieft vor Blut.

Ihre Begleiter sind die Personifikationen von *Insania*, *Luctus*, *Pavor* und *Terror*.

Das Höllenwesen Allecto ist Junos „Ass im Ärmel“ – ihre mächtigste Waffe im langwierigen Kampf gegen die Trojaner, aber auch ihre letzte Hoffnung, an ihnen Rache zu nehmen, indem Juno alles daran setzt, die Erfüllung der *fata* und damit die Ansiedlung der Aeneaden in Latium zu verzögern. Die Unterstützung der Götterwelt hat Juno letztlich nicht völlig zu ihrem Vorteil nützen können – nun muss sie sich an die Unterwelt wenden.

Für die Beschreibung von Allectos Wesen gibt Vergil breiten Raum, denn er beschreibt sie sowohl auktorial, lässt aber auch Juno in ihrer Rede an Allecto eben diese charakterisieren.

Tristia bella, irae, insidiae, crimina noxia (7, 324-326) – die *luctifica* Allecto mit ihren Schlangenhaaren (*tot pullulat atra colubris*, 7, 329) aus den dunkelsten Tiefen der Unterwelt repräsentiert das Böse schlechthin und ist somit eine Teufelsgestalt allerersten Ranges. Dafür spricht auch, dass nicht einmal die anderen Unterweltbewohner, namentlich Pluto und die anderen Furien, mit Allecto auskommen: *odit et ipse pater Pluton, odere sorores/ Tartareae monstrum* (7, 327 f.).

Feierlich, ja schon beinahe hymnenartig³⁵ spricht Juno sie mit *uirgo sata Nocte* (7, 331) an und befiehlt ihr, einen Dienst zu erweisen, der Allectos Wesen ganz besonders entgegen kommen muss: Die Furie soll nämlich Krieg zwischen den Völkern sähen, den gerade erlangten Frieden zerstören und die Jugend zu den Waffen treiben. Dass Allecto diesem Befehl Folge leisten wird, ohne dass Juno – wie bei Aeolus – ihr große Versprechungen machen müsste, zeigt nicht nur das *exim* in 7, 341, sondern auch die kurze Beschreibung vom Wesen dieser Höllendämonin, die Juno in ihre Rede gibt:

*tu potes unanimos armare in proelia fratres
atque odiis uersare domos, tu uerbera tectis
funereasque inferre faces, tibi nomina mille,
mille nocendi artes.* (7, 335-338).

Die Gefährlichkeit Allectos offenbart sich in den vielerlei Gestalten, in die sie sich verwandeln kann (*tot sese uertit in ora*, V. 328) , und in den tausend Arten, wie sie anderen

³⁵ vgl. dazu die Prädikation im Du-Stil und das Polyptoton *tu – tibi* in den Versen 335-337; zum Du-Stil vgl. *NORDEN, E.*, *Agnostos theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Stuttgart/ Leipzig ⁷1996 (Nachdruck der 1. Aufl. 1913), 149 f.

Schaden zufügen kann.³⁶ Wo für Juno in ihrem Rachedurst und in ihrem Zorneswüten Grenzen bestanden haben, fallen für die Aktionen Allectos alle Schranken. Sie kann ungehindert Böses tun und wird so zur größten Schreckensgestalt in Vergils Aeneis.

Ohne jegliches Zögern also beginnt Allecto mit der Erfüllung ihres Auftrags. Ihr Weg führt sie zunächst zu Amata, der Ehefrau des Latinus, dann zu Turnus und letztlich zu Iulus.

Bei Amata hat Allecto leichtes Spiel, da diese ohnehin schon innerlich äußerst aufgewühlt ist, weil die von ihr gewünschte Verbindung zwischen Lavinia und dem Rutulerfürsten Turnus zu platzen droht. Die Furie muss somit gar nicht als Person in Erscheinung treten, um Amata durch Drohungen einzuschüchtern – Amata ist aus sich heraus dazu entschlossen, mit ihrem Mann über die momentanen Entwicklungen, die die Vermählung der Tochter betreffen, zu sprechen.

An dieser Szene zeigt sich, dass Vergils Göttergestalten durchaus als Symbole für menschliche Seelenzustände gesehen werden können - wie Heinze formuliert, ist es möglich, *bei Virgil symbolisierende Absichten anzunehmen, d. h. eine bewusste Umsetzung einfacher psychologischer Vorgänge in die Form göttlicher Einwirkung, wobei darauf gerechnet ist, dass der gebildete Leser diese Götterszenen ‚allegorisch‘ deuten werde.*³⁷

Allecto wirkt sehr subtil auf Amata ein: Sie wirft der Königin eine Schlange aus ihrem Haar an die Brust, die sogleich verderblich auf Amata einwirkt, indem sie diese ganz umgibt (*ille inter uestis et leuia pectora lapsus/uoluitur attactu nullo*, V. 349 f.) und sich regelrecht an Amata festheftet:

[...] *fit tortile collo
aurum ingens coluber, fit longae taenia uittae
innectitque comas et membris lubricus errat* (7, 351-353).

Indem die Schlange sich somit sowohl Amatas Körper als auch ihrer Seele und dann allmählich ihres Herzens (*praecordia ad intima subdit* (V. 347), *ac dum prima lues udo sublapsa ueneno/ pertemptat sensus atque ossibus implicat ignem/ necdum animus toto percepit pectore flammam* (V. 354-356)) bemächtigt, gelingt es ihr, Amata nunmehr völlig unter ihre Kontrolle zu bringen und dadurch Allectos zerstörerische Macht vollends wirken zu lassen. Diese äußert sich darin, dass Amata, nachdem sie – zunächst nur mäßig mit dem Gift der Schlange infiziert – das Gespräch mit ihrem Ehegatten gesucht hat, nun, die Erfolglosigkeit ihres Eingreifens vor Augen, endgültig in hemmungslose Raserei ausbricht und in bacchantischem Taumel und Wahnsinn andere Frauen aufhetzt.

³⁶ vgl. **BUCHHEIT, V.**, Vergil über die Sendung Roms, 76.

³⁷ zit. n. **HEINZE, R.**, Virgils epische Technik, Neudruck der 3. Auflage 1913, ⁸1995, 305. Für weitere Beispiele im Zusammenhang mit Göttern als symbolisierte Seelenzustände vgl. weiters 305-310.

Als Allecto sieht, wie der Palast des Königs in Aufruhr und der gefasste Beschluss ins Wanken geraten ist, sieht sie ihre Aufgabe hier als erledigt an und begibt sich ins nächtliche Ardea zu Turnus, dem sie im Schlaf erscheinen wird.³⁸

Bemerkenswert ist, dass Allecto auch hier zunächst nicht in ihrer tatsächlichen Furiengestalt in Erscheinung tritt. Amata hat sie mit Hilfe einer ihrer Schlangen in Raserei versetzt, und Turnus tritt sie als Junopriesterin Calybe entgegen: *fit Calybe Iunonis anus templique sacerdos* (V. 419). In dieser „doppelten Verfremdung“, also im Traum und in anderer Erscheinung³⁹, versucht Allecto nun auch Turnus gegen die Fremdlinge aufzustacheln, indem sie ihm zuerst höhnisch die Frage stellt, ob er den Anspruch auf den Thron und die Ehe mit Lavinia kampflos aufgeben wolle. Der Auftrag der Göttin Juno, so Allecto weiter, gebiete es ihr, Turnus zur Verteidigung aufzufordern und die Flotte der Trojaner zu verbrennen und sich auch gegen Latinus, falls dieser sein Wort nicht halten sollte, zu stellen. Der Tonfall dieser Worte scheint gebieterisch und gleichzeitig verhöhrend, um Turnus aufzuhetzen – Drohworte, die dem dämonischen Wesen Allectos vielleicht eher entsprächen, hat sie bisher noch nicht gebraucht. Deshalb – und wohl auch auf Grund von Allectos Auftreten als relativ wenig Furcht einflößende alte Priesterin Calybe – reagiert Turnus anders als erwartet bzw. erwünscht. Er wehrt sich zunächst noch gegen den in ihm aufkeimenden *furor* und geht in keiner Weise auf ihren Appell ein, sondern verspottet sie regelrecht (7, 435: *uatem inridens*): Von der Ankunft der Schiffe habe er sehr wohl erfahren, versetzt Turnus, doch rechne er mit der Unterstützung der Göttin Juno. Turnus tut die eindringliche Aufforderung zum Kampf als Schreckensvision eines alten, ängstlichen Weibes ab und weist Allecto in unglaublichem Selbstbewusstsein scharf zurecht: Sie in ihrer Funktion als Priesterin solle sich lieber um die Göttertempel kümmern, als sich mit Fragen der Kriegsführung beschäftigen – das nämlich obliege einzig den Männern, *quis bella gerenda* (7,444). Doch damit hat Turnus gewissermaßen die Rechnung ohne die Furie gemacht, denn Allecto, durch diese herablassende, harsche Zurückweisung ihres Ansinnens und ihrer Person über jegliches Maß erzürnt, lässt ihrem Zorn nun freien Lauf und erscheint Turnus in ihrer schaurigen Furiengestalt, die Vergil in beklemmender Anschaulichkeit schildert und die Turnus dazu veranlasst, am ganzen Körper in ein unkontrollierbares Zittern zu verfallen:

[...] *Tot Erinys sibilat hydris
tantaque se facies aperit; tum flammea torquens*

³⁸ Es ist anzumerken, dass für den Leser/die Leserin nicht von vornherein klar ist, dass Allecto Turnus im Schlaf bzw. Traum erscheint, da es nur heißt: *et iuueni ante oculos his se cum uocibus offert* (Aen. 7, 420), dass es sich um eine Traumvision handelt, wird erst in V. 458 offenbar, als Turnus schweißgebadet aus dem Schlaf erwacht. (vgl. **HERSHKOWITZ, D.**, Madness, 89, Anm. 55)

³⁹ vgl. **RIEKS, R.**, Affekt und Struktur in Vergils Aeneis, Gymnasium 90 (1983), 163.

*lumina cunctantem et quaerentem dicere plura
reppulit [...] (7, 447-450)*

– Turnus kann seinen Blick nicht von dieser Schreckensgestalt abwenden und bleibt erstarrt. Während er vergeblich versucht, seine panische Furcht in irgendeiner Weise zu artikulieren, ergreift Allecto wütend das Wort und gibt sich ihm zu erkennen: *respice ad haec: adsum dirarum ab sede sororum,/ bella manu letumque gero.* (V. 454 f.)

Auf diese flammende Rede kann Turnus nichts mehr erwidern, denn Allecto stößt ihm ohne zu zögern eine Pechfackel in die Brust. In diesem Moment erwacht Turnus schweißgebadet – schon hat der Wahnsinn von ihm Besitz ergriffen. *Arma amens fremit* (V. 460) – diese effektvolle Alliteration zeigt, dass Turnus mit einem Mal alle Vernunft abhanden gekommen ist. Hat er in der Traumvision trotz aller Aufstachelung von Seiten Allectos einen kühlen Kopf bewahren können, so ist sein Verhalten im Wachzustand von *insania* und *ira* (V. 461 f.) geprägt⁴⁰.

Auch bei Turnus war die Furie also in ihrer Mission erfolgreich und macht sich sogleich auf den Weg, um neues Unheil zu stiften und einen weiteren Keim für Krieg zu säen. Ihr letztes Ziel ist Iulus, der sich mit seinen Hunden gerade auf der Jagd befindet. In einer geradezu simplen Aktion bringt Allecto diese nun auf die Fährte eines Hirschen, den das Mädchen Silvia gezähmt hat. Die Hunde werden vom *furor* Allectos ergriffen, und Iulus tötet das Tier *eximiae laudis succensus amore* (7, 496). Wie Fränkel jedoch bemerkt, handelt es sich hierbei weniger um eher negativ besetzte Ruhmsucht als um sportlichen Ehrgeiz: *Ascanius does not mean any harm: he yields to a young man's keenness to excel in sport, [...] and thus, by wounding poor Silvia's pet, becomes a tool in the hands of Allecto.*⁴¹

Der tödlich verwundete Hirsch kann sich jedoch mit letzter Kraft zu seiner Beschützerin retten. Diese wiederum ist so voller Trauer und Entsetzen über den sinnlos motivierten Tod ihres geliebten Gefährten, dass sie die Bauern um Hilfe anfleht, die die fremden Tiermörder angreifen. Doch auch Iulus erhält aus seinen Reihen Unterstützung, und bald ist der erste große Kampf im Gange, den Allecto, die triumphierend auf einem Giebel Stellung bezogen hat, mit ihrer Höllenstimme und weithin tönendem Hirtenhorn einleitet:

*At saeua e speculis tempus dea nacta nocendi
ardua tecta petit stabuli et de culmine summo
pastorale canit signum cornuque recuruo
Tartaream intendit uocem, qua protinus omne
contremuit nemus et silvae insonuere profundae* (V. 511-515)

⁴⁰ vgl. **RIEKS, R.**, Affekt und Struktur, 163.

⁴¹ **FRAENKEL, E.**, Some Aspects of the Structure of Aeneid VII, JRS 35 (1945), 5.

Allecto hat nun ihre Aufgabe erfüllt und kehrt erfolgreich zu Juno zurück. Stolz verkündet sie die Vollendung ihres Auftrages und bietet Juno sogleich weitere Dienste an:

*hoc etiam his addam, tua si mihi certa uoluntas:
finitimas in bella feram rumoribus urbes,
accendamque animos insani Martis amore
undique ut auxilio ueniant; spargam arma per agros.* (V. 548-551)

Interessant ist, dass Juno auf dieses Angebot, das ihr in ihrem Rachefeldzug mehr als gelegen kommen müsste, nicht eingeht:

[...] *'terrorum et fraudis abunde est:
stant belli causae, pugnatur comminus armis,
quae fors prima dedit sanguis nouus imbuit arma.
taliam coniugia et talis celebrent hymenaeos
egregium Veneris genus et rex ipse Latinus.
te super aetherias errare licentius auras
haud pater ille uelit, summi regnator Olympi.
cede locis. ego, si qua super fortuna laborum est,
ipsa regam.'* [...] (V. 552-560)

Genug des Schreckens und Trugs – die Kriegsgründe sind gesät, und Juno hat die angestrebte Bluthochzeit zwischen Aeneas und Lavinia erreicht. Bezeichnend ist jedoch, dass Juno, die sich bisher in ihrem Wirken stets gegen das *fatum* und damit auch gegen ihren Ehemann Jupiter gestellt hat, nun eben diesen dazu heranzieht, Allecto wieder in die Unterwelt zurückzusenden: Der *summi regnator Olympi* (7, 558) sieht es nicht gern, dass Allecto allzu dreist in der Oberwelt ihr Unwesen treibt (wozu sie aber letztlich von Juno angestiftet wurde) – darum soll Allecto weichen. Weitere nötige Angelegenheiten wird Juno persönlich regeln. Dieser scheinbare Widerspruch wird von Buchheit dahingehend gedeutet, dass er nur aus einer momentanen Situation heraus zu erklären sei und an dieser Stelle der Motivierung des weiteren Eingreifens der Juno (*ipsa regam*, 7, 560) diene.⁴² Alle Ereignisse, die auf Seiten der Gegner des Aeneas geschehen, sollen klar als das Werk Junos erkennbar sein.

Allecto muss also auf Junos Geheiß hin in die Unterwelt zurückkehren. Erst jetzt, am Ende der Allecto-Episode gibt Vergil eine kurze Beschreibung des Eingangs zur Unterwelt:

*est locus Italiae medio sub montibus altis,
nobilis et fama multis memoratus in oris,
Amsancti ualles; densis hunc frondibus atrum
urget utrimque latus nemoris, medioque fragosus
dat sonitum saxi et torto uertice torrens.
hic specus horrendum et saeui spiracula Ditis
monstrantur, ruptoque ingens Acheronte uorago*

⁴² vgl. **BUCHHEIT, V.**, Vergil über die Sendung Roms, 78.

*pestiferas aperit fauces, quis condita Erinys,
inuicem numen, terras caelumque leuabat.* (V. 563-571)

In einer Ekphrasis beschreibt Vergil zunächst scheinbar einen *locus amoenus* (*est locus nobilis, fama multis memoratus in oris*, V. 563 f.), der jedoch in den folgenden Versen durch eher negativ besetzte Attribute immer mehr an Schrecken und Schauerhaftigkeit gewinnt (*atrum urget latus, fragosus, torrens* (V. 565-567) – ein düsteres Bild, das in der Schilderung des Unterweltseingangs gipfelt: eine schauerliche Grotte und eine Dunsthöhle (*specus horrendum, saeui spiracula Ditis* V. 568) bilden den Abgang zum Acheron, der seinen giftigen Schlund öffnet, in dem sich die Furie verbirgt.

Himmel und Erde reagieren erleichtert auf ihr *Verschwinden* – anders als z.B. bei Lukrez, wo die Natur über die *Epiphanie* einer Göttin ihre Freude anzeigt⁴³.

Zusammenfassend lässt sich Allecto weniger als Personifikation des Wahnsinns, sondern mehr als Personifikation der Zwietracht sehen⁴⁴ – so wird sie von Juno bereits in den Eingangversen ihres Auftretens geschildert (V. 335 f.). Heinze deutet Allecto demnach als *darstellbares Symbol*⁴⁵: ihre Gestalt soll nicht als real existierend gedacht werden, sondern dient lediglich dazu, ein Abstraktum anschaulich werden zu lassen. Dem ist natürlich insofern zuzustimmen, als Personifikationen von abstrakten Begriffen, die handelnd in den Verlauf der Erzählung eingreifen, das Geschehen auflockern und lebendiger gestalten können.

Dennoch ist es meines Erachtens zu überspitzt formuliert, Allecto als bloßes Symbol darzustellen und dem gegenüber die Realität der iliadischen Götterwelt zu betonen⁴⁶. Dem zeitgenössischen Lesepublikum der Aeneis, das sich mit der olympischen Götterwelt wohl kaum mehr identifizieren konnte, wird weder Vergils noch Homers Charakterisierung der Götter realistischer erschienen sein als die Furie Allecto, die in ihrer plastischen, schauerlichen Gestaltung, die Vergils Liebe zum Detail aufzeigt, noch deutlich an Lebendigkeit gewinnt.

1.1.3 Cacus in Vergils Aeneis

Die Gestalt des Cacus spielt in Vergils Aeneis insofern eine wichtige Rolle, als damit das Aition für den Kult des Hercules an der Ara Maxima auf dem Forum Boarium geliefert wird. Vergil lässt in Aen. 8, 185-275 Euander dem Aeneas bei einem festlichen Mahl die

⁴³ vgl. z.B. Lucr. 1,6-10: *te nubila caeli/ adventumque tuum, tibi suavis daedala tellus/ summittit flores, tibi rident aequora ponti / placatumque nitet diffuso lumine caelum.*

⁴⁴ vgl. HEINZE, R., Virgils epische Technik, 183. Heinze sieht Allecto dabei in Zusammenhang mit Eris.

⁴⁵ zit. n. HEINZE, R., Virgils epische Technik, 305.

⁴⁶ vgl. BUCHHEIT, V., Vergil über die Sendung Roms, 110.

Geschichte rund um den Kampf zwischen Hercules und Cacus erzählen. Dieser, ein Sohn des Vulkan, hauste in einer Höhle und stahl acht Rinder des Hercules, die aus der Herde des Geryones stammten, welchen Hercules zuvor besiegt hatte. Um keine verdächtigen Spuren zu hinterlassen, die Hercules zum Versteck der gestohlenen Tiere hätten führen können, zog Cacus sie an den Schwänzen zu seiner Höhle und sperrte sie dort ein. Als Hercules seine Herde zum Aufbruch trieb, muhten einige Rinder, und eine der entwendeten Kühe gab Antwort. Nun kannte Hercules also den Aufenthaltsort der vermissten Tiere und stürmte zur Höhle des Cacus, der den Eingang mit Felsen verbarrikadiert hatte. Hercules gelang es aber dennoch, in die Höhle einzudringen und Cacus zu töten.

Bereits die Behausung des Cacus wird von Euander in düsteren Farben dargestellt und erinnert dabei an die Schilderung des Unterwelteingangs der Allecto-Szene im 7. Buch (7,563-570):

*hic spelunca fuit uasto sumkota recessu,
semihominis Caci facies quam dira tenebat
solis inaccessam radiis; semperque recenti
caede tepebat humus, foribusque adfixa superbis
ora uirum tristi pendebant pallida tabo.
huic monstro Volcanus erat pater: illius atros
ore uomens ignis magna se mole ferebat.* (8,193-199)

In beiden Passagen wird von einer Höhle berichtet (*specus* 7, 568; *spelunca* 8,193), die von Finsternis umgeben ist (*densis hunc frondibus atrum/ urget utrimque latus nemoris* 7, 565 f.; *solis inaccessam radiis* 8,195), wobei jene des Cacus um einiges grausiger beschrieben wird und dadurch auch indirekt ein Bild von der Grausamkeit ihres Bewohners abgibt: dort dampft der Boden stets vom frischen Blut der Ermordeten, deren bereits verwesende Köpfe Cacus aufgespießt hat. Cacus selbst wird zunächst nur kurz vorgestellt: Er ist ein Halbmensch und wird sogar ausdrücklich als Monster (V. 198) bezeichnet, dessen Vater der Gott Vulcan ist – daher stammt wohl auch seine Fähigkeit, Feuer zu speien.

Eine genauere Beschreibung gibt Vergil erst, als Cacus schon von Hercules im Kampf besiegt und getötet worden ist:

*[...] pedibusque informe cadauer
protrahitur. nequeunt expleri corda tuendo
terribilis oculos, uultum uillosaque saetis
pectora semiferi atque extinctos faucibus ignis.* (8,264-267)

Wie Friedrich Münzer treffend bemerkt, wird in dem gesamten Bericht rund um die Gestalt des Cacus die Fiktion eines Augenzeugenberichts gewissenhaft beibehalten⁴⁷: zunächst ist die Beschreibung des Cacus recht vage gehalten, und man erfährt über Cacus nur solche Dinge, die sich auch gut aus der Ferne erkennen lassen, wie zum Beispiel seine Erscheinung als Halbmensch oder das Feuerspeien. Erst als Hercules Cacus' Leichnam der staunenden Menge präsentiert, werden Details seines Aussehens offenbar, da man ihn nun ungestört betrachten kann. Auch im Tode ist Cacus mehr als furchteinflößend: sein Leichnam ist entstellt, seine Augen schrecklich und seine Brust borstig behaart – ein solch schauderhaftes Ungetüm kann gar nicht anders als mit dem Begriff *semiferus* (V. 267) bezeichnet werden.

Dass von Cacus nun keine Gefahr mehr ausgehen kann, wird zuletzt konstatiert: Sein Feueratem, seine mächtigste Waffe, die er von seinem Vater erhalten hat, ist erloschen.

Cacus ist also mit Attributen, die der Etymologie seines Namens entsprechen, ausgestattet. Wenn z.B. Augustinus und Fulgentius Cacus' Namen mit dem griechischen Adjektiv κακός in Verbindung bringen⁴⁸ (allerdings fälschlicherweise, denn die Quantitäten der beiden ersten Silben sind unterschiedlich), so weisen sie damit auf die wichtigste Eigenschaft dieses Wesens hin: Cacus trägt das Böse auch in seinem Namen, und seine Handlungen bzw. sein Charakter werden sich ebenso als böse erweisen.

Auch Vergil folgt dem „nomen est omen“-Prinzip und gestaltet sowohl Charakter als auch Aussehen des Cacus geradezu erschreckend und böseartig: Cacus ist beinahe mehr Tier als Mensch.⁴⁹

Ein Indiz dafür geben nicht nur die Bezeichnungen des Cacus als *semihomo* (V.194) und *semiferus* (V. 267), sondern auch die mit Borsten beharrte Brust. Letztlich geht Vergil aber sogar noch einen Schritt weiter und spricht ihm gewissermaßen alles Menschliche ab, wenn er ihn schlichtweg als *monstrum* (V.198) bezeichnet.

Münzer betont außerdem, dass Cacus nur in seiner äußeren Erscheinung ein Mischwesen aus Tier und Mensch darstellt, in Wahrheit jedoch Göttliches und Tierisches in sich vereint⁵⁰, was in der Abstammung vom Gott Vulcanus und dem von ihm verliehenen besonderen Fähigkeiten begründet liegt.

⁴⁷ vgl. MÜNZER, F., Cacus der Rinderdieb. Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel, Basel 1911, 41 f.

⁴⁸ vgl. Aug. civ. 19,12: *quamvis ergo huius regnum dirae speluncae fuerit solitudo tamque malitia singularis, ut ex hac ei nomen inuentum sit – Graece namque malus κακός dicitur, quod ille vocabatur [...]* und Fulgentius, Mitologiae 2,3,42-43 Helm.

⁴⁹ vgl. MÜNZER, F., Cacus der Rinderdieb, 42.

⁵⁰ vgl. MÜNZER, F., Cacus der Rinderdieb, 46 f..

1.1.4 Tisiphone in Ovids Metamorphosen

Tisiphone, die „Rächerin des Mordes“, tritt in der lateinischen Dichtung als Hüterin des Tartaros (Verg. Aen. 6,555 f. *Tisiphoneque sedens palla succincta cruenta/uestibulum exsomnia seruat noctesque diesque*) auf und foltert im Dienst des Rhadamanthys (Verg. Aen. 6,570-572). Bei Horaz serm. 1,8,34 wird sie während eines Zaubers angerufen.

In Ovids Metamorphosen scheint Tisiphone im vierten Buch im Zusammenhang mit der Vernichtung Inos durch Juno auf.

Ino, die letzte der Töchter des Cadmus, ereilt bei Ovid (Met. 4, 418 f.) vorerst kein grausamer Schicksalsschlag wie ihre Schwestern – noch bleibt sie von Unglück verschont. Juno jedoch, veranlasst durch den Stolz Inos auf ihren Zögling Bacchus, sinnt auf Rache. Ähnlich wie Vergils Juno (Aen. 1,37-49; 7,293-322) lässt Ovid seine Juno auch in einem Selbstgespräch ihre zornige Wut äußern: Wiederum führt sie sich das Beispiel eines anderen Gottes (Bacchus) vor Augen, der Frevelnde bestrafen konnte (maeonische Schiffer, Agaue, Minyastöchter, 4,423-425) – sie aber soll über unvergoltene Kränkungen nur weinen dürfen? *Idque mihi satis est? haec una potentia nostra est?* (4, 427). Das kann nicht alles sein, beschließt Juno und will Ino nun mit Wahnsinn strafen, wie es auch mit Agaue geschehen ist. Zu diesem Zwecke nimmt Juno es auf sich, in die Unterwelt zu gehen⁵¹, welche Ovid an entsprechender Stelle mit einer anschaulichen Ekphrasis (4, 432-446) würdigt.

Dort ruft sie die Schwestern, die Töchter der Nacht, die vor den Kerkertüren sitzen und gerade ihre schwarzen Schlangenhaare kämmen, und erklärt ihr Begehren nach dem Sturz der Herrschaft des Cadmus und den Wunsch, dass Athamas, mit Wahnsinn geschlagen, zum Verbrecher werde.

Tisiphones Antwort ist klar und deutlich:

*Tisiphone canos, ut erat, turbata capillos
mouit et obstantes reiecit ab ore colubras
atque ita 'non longis opus est ambagibus,' inquit;
'facta puta, quaecumque iubes; inamabile regnum
desere teque refer caeli melioris ad auras.'* (4,474-478)

Wie auch Allecto bei Vergil, so ist auch Ovids Tisiphone sofort zum Eingreifen bereit und stellt sich willig in Junos Dienst. Ja sie rät Juno sogar, sich gewissermaßen nicht mit

⁵¹ F. Bömer erklärt in seinem Kommentar zu den Metamorphosen, dass Juno, dem Bereich der *superi* zugeordnet, gemäß römischer Vorstellung die Unterwelt nicht betreten kann, weil ihr Wesen daran keinen Anteil habe (vgl. **BÖMER, F.**, P. Ovidius Naso, Metamorphosen, Kommentar Buch 4-5, Heidelberg 1976, 144 f.). Im Gegensatz dazu weist Anderson Junos Wesen durchaus dem Bereich der negativ konnotierten Unterwelt zu, wenn er – m.E. gerechtfertigt – schreibt: *Ovid has left the impression that Hell was precisely where this vengeful goddess belonged.* (**ANDERSON, W. S.**, Ovid's Metamorphoses, Books 1-5, edited with Introduction and Commentary, Norman 1997, 466.)

Höflichkeiten aufzuhalten, sondern gleich zu sagen, was Sache ist – was auch immer Juno befiehlt – sie soll es bereits als getan ansehen.

Gesagt, getan: Tisiphone macht sich also auf, um Ino und ihren Ehemann Athamas heimzusuchen:

*Nec mora, Tisiphone madefactam sanguine sumit
inportuna facem, fluidoque cruore rubentem
induitur pallam, tortoque incingitur angue
egrediturque domo. Luctus comitatur euntem
et Pavor et Terror trepidoque Insania vultu. 485
limine constiterat: postes tremuisse feruntur
Aeolii pallorque fores infecit acernas
solque locum fugit. monstris est territa coniunx,
territus est Athamas, tectoque exire parabant:
obstitit infelix aditumque obsedit Erinys, 490
nexaque uipereis distendens bracchia nodis
caesariem excussit: motae sonuere colubrae,
parsque iacent umeris, pars circum pectora lapsae
sibila dant saniemque uomunt linguisque coruscant.
inde duos mediis abrumpit crinibus angues 495
pestiferaque manu raptos inmisit, at illi
Inoosque sinus Athamanteosque pererrant
inspirantque graues animas; nec uulnera membris
ulla ferunt: mens est, quae diros sentiat ictus.
attulerat secum liquidi quoque monstra ueneni, 500
oris Cerberei spumas et uirus Echidnae
erroresque uagos caecaeque obliuia mentis
et scelus et lacrimas rabiemque et caedis amorem,
omnia trita simul, quae sanguine mixta recenti
coxerat aere cauo uiridi uersata cicuta; 505
dumque pavent illi, uertit furiale uenenum
pectus in amborum praecordiaque intima movit.
tum face iactata per eundem saepius orbem
consequitur motis uelociter ignibus ignes.
sic uictrix iussique potens ad inania magni 510
regna redit Ditis sumptumque recingitur anguem. (4,481-511)*

Jene Dinge, mit denen sich Tisiphone rüstet, sind als gängige Attribute der drei Furien anzusehen: die bluttriefende Fackel und die nicht weniger blutüberströmte *palla* sowie eine Schlange als Gürtel, wie sie Ovid auch an anderer Stelle der Metamorphosen beschreibt (z.B. Met. 10, 349-351: *nec metues atro crinitas angue sorores,/ quas facibus saeuis oculos atque ora petentes/ noxia corda vident?*).

Als ihre Begleiter fungieren Personifikationen abstrakter Begriffe, nämlich *Luctus*, *Pavor*, *Terror* und *Insania*, die laut Anderson alle eine symbolische Funktion erfüllen und darüber hinaus auf zukünftige Ereignisse vorausweisen: *Luctus* wird Ino und ihre Eltern vernichten und womöglich auch die Herrschaft des Cadmus beenden, *Pavor* und *Terror* sind das

Ergebnis dieses dämonischen Eingreifens und *Insania* wird Junos Absicht, die sie in 4, 470 f. äußert, ausführen.⁵²

Im Folgenden zeigt sich, dass Tisiphones Auftreten auch eine Reaktion der Natur provoziert: die Pfosten beginnen zu zittern, die Türflügel erbleichen, und auch die Sonne flieht vor der Tochter der Nacht. Eine ähnliche Reaktion findet sich auch beim Handeln von Vergils Allecto auf der Erde – wo Himmel und Erde über Allectos Abgang in die Unterwelt erleichtert sind (Verg. Aen. 7,571)⁵³.

Athamas und Ino geraten in Furcht und wollen ihr Haus verlassen – doch die Furie versperrt ihnen den Weg.

Tisiphone offenbart sich ihnen in voller, schrecklicher Erscheinung: Schlangen umwinden ihre Arme, die sie drohend ausbreitet, und ihre Schlangenhaare zischen und züngeln und speien Gift.

Diese sehr lebendige, aber auch durchaus bedrohlich wirkende Szene steht im Gegensatz zu Allectos Handeln in der Aeneis: Allecto übt zwar genauso verderblichen Einfluss auf ihre Opfer aus, wie das Tisiphone tun wird, hetzt sie auf und treibt sie letztlich in den Wahnsinn, agiert dabei jedoch wesentlich subtiler: Der Königin Amata setzt sie heimlich eine Schlange an die Brust, die allmählich deren Wesen vergiftet und dabei allerdings in gewisser Weise nur verstärkend und reaktionsauslösend wirkt, da Amata ja von vornherein gegen eine Verbindung zwischen ihrer Tochter Lavinia und dem Neuankömmling Aeneas ist. Ebenso wirkt Allecto beim Aufhetzen der Hunde des Iulus aus dem Verborgenen, da sie lediglich deren *rabies* ausnutzt, um sie auf die Fährte des Hirschen zu bringen – das Übrige erledigt sich durch deren Jagdinstinkt und den jugendlichen Heißsporn des Iulus quasi von selbst. Einzig dem Rutulerfürsten Turnus erscheint Allecto in einer (zunächst menschlichen) Gestalt, offenbart ihr tatsächliches Wesen aber auch erst, als sie selbst durch Turnus' Spott dermaßen erzürnt ist, dass nur mehr der Weg der Rache und, damit verbunden, ihre Enthüllung als Furie als Allectos dämonischem Charakter entsprechende Handlungsoption übrig bleibt.

Nun agiert Tisiphone ähnlich wie ihre Schwester Allecto bei Vergil. Sie reißt zwei Schlangen aus ihrem Haar und wirft sie dem Königspaar ins Haus. Die Reptilien kommen sofort ihrer Aufgabe nach und vergiften den Verstand, nicht jedoch den Leib des Herrscherpaares.

Anders als Allecto belässt es Tisiphone allerdings nicht bei den wahnsinnserregenden Schlangen, sondern legt noch ein Schäuflein nach: Sie hat ein grauenhaftes, flüssiges Gift

⁵² vgl. ANDERSON, W. S., Ovid's Metamorphoses, 466.

⁵³ vgl. S. 19 dieser Arbeit.

mitgebracht, das Ovid in den Versen 501-505 überaus ausdrucksvoll beschreibt: Es besteht aus *oris Cerberei spumas* (Schaum vom Maul des Höllenhundes Cerberus), *virus Echidnae* (das Gift der Echidna⁵⁴) und verschiedenen Aspekten von Wahnsinn (*erroresque vagos, caecaeque oblivio mentis, scelus, lacrimas rabiemque et caedis amorem*), die, miteinander gut vermischt sowie mit frischem Blut vermischt und mit Schierling umgerührt, noch größere Wirkung entfalten können. Tisiphone wendet also ihr gesamtes Verderben bringendes Geschick auf, um einen vernichtenden Zaubersrank zu brauen und erscheint dabei eher als Hexe, die ihr Giftsüppchen kocht⁵⁵, denn als Teufelsgestalt.

Tisiphone steht vor der endgültigen Erfüllung von Junos Planen: Sie flößt ihren wehrlosen, vor Angst starrenden Opfern das Gift in die Brust ein und besiegelt dessen fatale Wirkung mit dem Schwingen einer Fackel. Auch hier zeigt sich wieder Motivähnlichkeit zu Vergil, da Allecto Turnus letztlich mit einer Fackel in den Wahnsinn getrieben hat (Aen. 7, 456. *facem iuveni coniecit*).

Wie auch Allecto (Aen. 7, 544) wird Tisiphone als *uictrix* und ebenso als *potens* (vgl. Aen. 7,541) bezeichnet – Tisiphone hat das, was ihr befohlen wurde, ausgeführt. Sie bietet Juno jedoch nicht ihre weiteren Dienste an, wie das ihre Schwester Allecto bei Vergil getan hatte, sondern löst ihren Gürtel, den sie in Vers 483 geschnürt hatte, und kehrt unverzüglich in die Unterwelt zurück.

In zusammenfassendem Vergleich mit der Vorbildszenerie rund um Allecto in Vergils Aeneis lässt sich demnach feststellen, dass Ovid viele Details aus der Schilderung seines Vorgängers übernommen hat (z.B. Juno als Auftraggeberin und deren Charakterisierung; Einsatz von Schlangen), aber im Gegenzug auch viele Neuerungen eingebracht hat.

Dazu zählen:

- Junos Abstieg in die Unterwelt

Ovid lässt „seine“ Juno in die Unterwelt absteigen und dort direkten Kontakt mit den Furien aufnehmen (Met., 4,447-455), während Vergils Juno zur Erde hinabsteigt, Allecto zu sich rufen lässt (Aen. 7,323-325) und ihr auf der Erde ihren Auftrag mitteilt.

⁵⁴ Hierbei handelt es sich um ein schlangenartiges Ungetüm, das einerseits als Mutter des Cerberus genannt wird (Met. 7,408 f.: *illud Echidnaeae memorant e dentibus ortum/esse canis*), andererseits von Ovid aber auch mit der Hydra von Lerna (z.B. Met.9, 158: *Lernaeae virus echidnae*) und den Schlangen der Erinnyen (Met. 10, 313: *stipite te Stygio tumidisque adflavit echidnis/e tribus una soror*, Myrrha-Episode) identifiziert wird.

⁵⁵ vgl. dazu die Gestaltung des Trankmischens von Medea bei Ovid: Met. 7, 238-284: Das Gebräu zur Verjüngung Aesons siedet ebenso im Kessel (7,262) und wird mit einem Olivenzweig, der bei Berührung mit der Mixtur zu grünen beginnt, umgerührt (7, 280, vgl. 4, 505: *viridi versata cicuta*).

- Tisiphones Gefolge

Ovid spricht in den Versen 4,484 f. von den Personifikationen, die Tisiphone begleiten (*Luctus, Pavor, Terror, Insania*), während sich Vergils Allecto allein auf den Weg macht (Aen. 7, 341-343).

Vergil erwähnt diese Personifikationen ebenfalls, allerdings an anderer Stelle, nämlich in seiner Schilderung der Unterwelt im sechsten Buch der Aeneis, wo sie vor dem Eingang der Unterwelt hausen (Aen. 6, 273-281).

- Tisiphones leibhaftige Erscheinung vor Athamas und Ino

Tisiphone tritt ihren Opfern in ihrer tatsächlichen Furiengestalt entgegen und versperrt ihnen sogar jeglichen Fluchtweg (Met. 4, 490 f.), während Allecto hingegen aus dem Verborgenen agiert und unsichtbar bleibt (bei Amata: Aen. 7, 346 f.; bei Iulus: Aen. 7, 479 f.) – bei Turnus offenbart sie ihre wahre Gestalt erst, nachdem er sie furchtbar zornig gemacht hat (Aen. 7, 445 f.).

- Tisiphone als Giftmischerin

Vergils Allecto gelingt es, mit kleinen, gezielt gesetzten Aktionen (die von Amata unbemerkte Schlange, das Aufhetzen der Jagdhunde) einen gewaltigen Krieg zu entfachen, während Tisiphone hingegen mit dem Gift der Schlangen nicht ihr Auslangen findet. Ovid lässt sie in Übersteigerung noch ein interessantes Gebräu aus den abenteuerlichsten Ingredienzien auf die Opfer schleudern.

Franz Bömer kommentiert die Version eines Furienauftritts à la Ovid äußerst zutreffend folgendermaßen: *Aus der klassischen Darstellung Vergils wird bei Ovid ein barockes Gemälde [...]. [...] Das ist wieder einmal echter Barock: Das vergilische Motiv wird überhöht, variiert und verdoppelt, das Giftgemisch ist eine Konzentration aus mythischen und eigens erfundenen phantastischen Giften. Allecto verschwindet dann bei Vergil ohne eine Regiebemerkung von seiten des Dichters, Tisiphone bei Ovid mit einem theatralischen Gestus und anschließender genauer Angabe über die Rückkehr in das Reich des Dis.*⁵⁶

⁵⁶ **BÖMER, F.**, P. Ovidius Naso, Metamorphosen, 161 f..

1.1.5 *Allecto und Megaera in Claudians Invektive In Rufinum*

Auch in Claudians Invektive gegen Rufinus, der ein öströmischer Feldherr und Staatsmann zu Ende des 4. Jahrhunderts war, treten Furien, nämlich Allecto und Megaera, auf.

Nach einer Einleitung, die sich vor allem mit der Frage beschäftigt, ob Götter sich um Belange der Menschen annehmen (philosophische Richtung der Stoa), oder ob die Welt von einem Zufallsprinzip gelenkt wird (Epikureismus), bittet der Autor die Musen, ihm zu eröffnen, woher *tanta lues*, womit Rufinus gemeint ist, ihren Ursprung genommen hat.

Die Szenerie ändert sich, und man begegnet der Furie Allecto, die die *placidus urbes* auf der Welt sieht und daraufhin, von eifersüchtigem Zorn gepackt⁵⁷, eine Unterweltsversammlung einberuft, um diesen Zustand des Friedens zu zerstören.

In einem ausführlichen Katalog werden nun die Teilnehmerinnen und Teilnehmer dieser Versammlung (*innumerae pestes Erebi*, V. 29) genannt (Verse 28-40). Hierbei handelt es sich vor allem um Personifikationen, wie sie schon in Vergils Beschreibung der Unterwelt (Aen. 6, 273-281) und auch bei Ovid (Met. 4,484 f.) auftreten. Zu nennen wären: *Discordia*, auch als *nutrix belli* bezeichnet, die *imperiosa Fames*, *Senectus*, *Morbus*, *Livor* und *Luctus*, sowie *Timor*, *Audacia*, *Luxus*, dessen ständige Begleiterin *Egestas* und die *Curae*, die an der Brust ihrer Mutter *Avaritia* hängen.

Indem Claudian die Personifikationen mit anderen Epitheta versieht als Vergil (z.B. *nutrix Discordia belli* (V. 30) statt *Discordia demens* (Aen. 6, 280) und *imperiosa Fames* (V. 31) statt *malesuada Fames* (Aen. 6, 276), stellt er diese Laster speziell zu Rufinus in Beziehung und stimmt sie auf diese Weise mit seinem als äußerst schlecht präsentierten Charakter ab.

Allecto heißt nun die versammelte Unterweltsgemeinschaft schweigen und hält eine zorngefüllte Rede, die sie mit aussagekräftigen rhetorischen Fragen einleitet:

*sicine tranquillo produci saecula cursu,
sic fortunatas patiemur uiuere gentes?
quae noua corrumpit nostros clementia mores?
quo rabies innata perit? quid inania prosunt
uerbera, quid facibus nequiquam cingimur atris?* (in Rufinum 1,45-49)

Gleich der Juno bei Vergil und Ovid, die aus ihren rhetorischen Fragen ebenfalls schließt, dass es so nicht mehr weitergehen kann, entbrennt Zorn in Allecto, und sie bringt ihren Ärger pathetisch zum Ausdruck, indem sie ihren Gefährten und Gefährten deren armselige Situation vor Augen führt, um sie somit nachdrücklich zum Handeln aufzuhetzen.

⁵⁷ vgl. dazu Juno, die in Aen. 7, 286-291 erbost die glückliche Ankunft der Aeneaden beobachten muss.

Nicht nur Jupiter hält sie vom Olymp fern – nein auch Theodosius, dadurch mit Jupiter eng verbunden, hält sie von der Erde fern. Ein goldenes Zeitalter scheint also unter Theodosius anzubrechen, und alle guten Mächte, wie *Concordia*, *Virtus*, *Fides*, und *Pietas* triumphieren mit stolz erhobenem Haupt über die Kreaturen der Unterwelt. Ja, sogar *Iustitia* kehrt auf die Erde zurück, schilt Allecto persönlich und beleidigt dadurch ihre Macht. Nun folgt ein dringlicher Aufruf Allectos, diesen Zustand nicht länger zu dulden und endlich zu tun, was einer Furie geziemt: *rerum vexare fidem* (V. 64). Da sich aber, selbst nach dieser flammenden Rede, nicht alle auf eine Vorgehensweise einigen können, greift Megaera ein:

*inproba mox surgit tristi de sede Megaera,
quam penes insani fremitus animique profanus
error et undantes spumis furialibus irae:
non nisi quaesitum cognata caede cruorem
inlicitumue bibit, patrius quem fuderit ensis,
quem dederint fratres [...]* (in Rufinum 1,75-79)

Megaera wird also einer ausführlicheren und ungleich schauriger wirkenden Charakterisierung gewürdigt als zuvor Allecto, die lediglich als *atrox* (V. 25) bezeichnet wird. Diese Charakterisierung ließe erwarten, dass Megaera sich zu einem noch gewaltigeren Wutausbruch hinreißen lässt, als gerade eben Allecto, doch Megaeras Rede ist mehr von vernünftiger Überlegung geprägt als von unreflektierten Zornesaufwallungen, obgleich ihre Redeweise mit *horrisonis dictis* (V. 85) angegeben wird.

Megaera schlägt also vor, weniger selbst einen Aufstand gegen die Götter zu wagen, da sie das weder für richtig noch für möglich empfindet, sondern die Aufgabe der Vernichtung der Welt einem Anderen zu überlassen – Rufinus nämlich, den sie aufgezogen hat und als *prodigium cunctis inmanius hydri, tigride mobilius feta*, sowie *uiolentius Austris acribus* und *Euripi refluxis incertius undis* (V. 91-93) bezeichnet.

Megaera lässt es sich in ihrem Mutterstolz auch nicht nehmen, all seine negativen Eigenschaften aufzuzählen, die er durch sie erworben hat, (V. 97-105) und schließt mit: *solus habet scelerum quidquid possedimus omnes* (V.111).

Allerdings ist sie auch ein wenig eifersüchtig und neidisch auf ihren Ziehsohn, der es noch weiter in Bezug auf das Böse gebracht hat als Megaera selbst.⁵⁸

Somit erhalten nicht nur Allecto und Megaera sowie die Gesamtheit der übrigen Bewohner der Unterwelt negative Eigenschaften, sondern auch Rufinus wird durch die Darstellung Megaeras als das Teufelswesen schlechthin, in dem das gesamte Böse des Tartarus kumuliert ist, dargestellt.

⁵⁸ vgl. in Ruf. 1, 138 f.: *oculisque diu liuentibus haesit /peiozem mirata uirum [...]*.

Megaeras Vorschlag wird von der gesamten Versammlung mit Begeisterung angenommen, und so verlässt die Furie die Unterwelt, um sich zu Rufinus zu begeben.

Die folgende Szene erinnert stark an Allectos Besuch bei Turnus. Allecto hatte sich in eine alte Priesterin verwandelt – Megaera verwandelt sich in die Gestalt eines alten Zauberers.

Bei Rufinus angekommen, spornt sie ihn an, sich nicht mit *otia* zufrieden zu geben, sondern seiner blühenden Jugend und seiner *Fortuna* Rechnung zu tragen und sich die Welt zu erobern.

Im Rahmen dieser anstachelnden Rede gibt Megaera eine Charakterisierung von sich selbst/dem alten Zauberer und prahlt dabei mit ihren Zauberkraften:

*namque mihi magicae uires aeuique futuri
praescius ardor inest; noui quo Thessala cantu
eripiat lunare iubar, quid signa sagacis
Aegypti ualeant, qua gens Chaldaea uocatis
imperet arte deis, nec me latuere fluentes
arboribus suci funestarumque potestas
herbarum, quidquid letali germine pollens
Caucasus et Scythicae uernant in crimina
rupes, quas legit Medea ferox et callida Circe.
saepius horrendos Manes sacrisque citauit
nocturnis Hecaten et condita funera traxi
carminibus uictura meis, multosque canendo,
quamuis Parcarum restarent fila, peremi.
ire uagas quercus et fulmen stare coegi
uersaque non prono curuauit flumina lapsu
in fontes reditura suos.* (in Rufinum 1, 145-160)

Sie spricht von ihrer Zauberkraft und ihrer Fähigkeit, in die Zukunft sehen zu können (V. 145 f.), und auch von der thessalischen Hexenkunst, die den Mond vom Himmel herabholen konnte⁵⁹. Magische Begabung verrät auch die Kenntnis ägyptischer Geheimzeichen sowie der Zaubersprüche der Chaldäer (V. 147-149).

Megaera stellt sich durch ihr Wissen in Bezug auf Schaden bringende Baumsäfte und Kräuter in engste Nachfolge zweier berühmter mythologischer Hexengestalten: Medea, mit der die Tisiphone Ovids bereits in Zusammenhang stand, und Circe.

Ebenso gehört es auch zum Bild eines Hexenrituals, die Göttin Hecate zu nächtlicher Stunde anzurufen⁶⁰ und Tote wiederum zum Leben zu erwecken. Auch die Fähigkeit, Bäume gehen zu lassen oder Flüsse zurück an ihre Quelle fließen zu lassen, ist in der Literatur gängige Praxis im Zusammenhang mit Magie⁶¹. Wie auch bei Ovids Tisiphone erhält Megaera hier

⁵⁹ vgl. **LEVY, H. L.**, *Claudian's In Rufinum, an exegetical commentary*, Cleveland 1971, 44.

⁶⁰ vgl. Verg. Aen. 4, 609: *nocturnisque Hecate triuiis ululata per urbes*.

⁶¹ vgl. Verg. Aen 4, 491: *descendere montibus ornos* (Dido spricht zu ihrer Schwester über Magie)

eher hexenhafte Züge als Züge eines Monstrums aus der Unterwelt, wie es z.B. Vergils Allecto gewesen ist⁶².

Zur Darstellung Medeas bei Ovid finden sich besonders enge sprachliche und inhaltliche Bezüge, wie in gebotener Kürze aufgezeigt werden soll:

*'Nox' ait 'arcanis fidissima, quaeque diurnis
aurea cum luna succeditis ignibus astra,
tuque, triceps Hecate, quae coeptis conscia nostris
adiutrixque venis cantusque artisque magorum,
quaeque magos, Tellus, pollentibus instruis herbis,
auraeque et venti montesque amnesque lacusque,
dique omnes nemorum, dique omnes noctis adeste,
quorum ope, cum volui, ripis mirantibus amnes
in fontes rediere suos, concussaue sisto,
stantia concutio cantu freta, nubila pello
nubilaque induco, ventos abigoque vocoque,
vipereas rumpo verbis et carmine fauces,
vivaque saxa sua convulsaue robora terra
et silvas moveo iubeoque tremescere montis
et mugire solum manesque exire sepulcris!* (Ov. Met. 7, 192-206)

Medea spricht vom Anrufen der Göttin Hekate (V. 194, vgl. Ruf. 1,155), magischen Gesängen (V. 195, vgl. Ruf. 1, 156) und Kräutern (V. 196, vgl. Ruf. 1, 150 f.). Weitere Gemeinsamkeiten in der Darstellung sind die Fähigkeit, Flüsse zurück zur Quelle fließen zu lassen (V. 199 f., vgl. Ruf. 1, 159 f.) und Bäume in Bewegung zu setzen (V. 205, vgl. Ruf. 1, 158).

Um ihre magische Kraft letztlich zu beweisen, verwandelt Megaera die weißen Säulen im Haus des Rufinus in goldene – doch Rufinus bedarf keiner weiteren Überzeugung mehr, seine Gier hat ihn überwältigt. Anders als Turnus in der Aeneis zweifelt Rufinus weder an Megaeras Fähigkeiten, noch verspottet er sie oder widersetzt sich ihren Anordnungen. Sofort ist er bereit, sein Haus zu verlassen und sich ins Abenteuer zu stürzen: *sequimur quocumque uocabis!* (V. 170)

Megaera hat im Gegensatz zu Allecto keinerlei Mühe, Rufinus für ihre Pläne zu begeistern und hat somit einen willigen Ausführenden ihres zerstörerischen Werkes gefunden.

Bei näherer Betrachtung der Furien bei Vergil (Allecto), Ovid (Tisiphone) und Claudian (Megaera) zeigt sich, dass in ihren Handlungsweisen eine Steigerung zu beobachten ist:

Ov. Met. 7,205: *silvas moveo* (Medea spricht über ihre Fähigkeiten)

Ov. Am. 1,8,6: *inque caput liquidas arte recurvat aquas* (über die magische Kunst der Kupplerin Dipsas)

Tib. 1,2,46: *Fluminis haec rapidi carmine vertit iter* (über die Fähigkeiten einer Zauberin)

⁶² vgl. Verg. Aen. 7, 324: *luctificam Allecto dirarum ab sede dearum* u. 328: *Tartareae monstrum*

Allecto agiert, bis auf den Besuch bei Turnus, recht subtil im Verborgenen (Vergiftung von Amatas Geist durch eine Schlange, Aufhetzen der Jagdhunde), während Megaera sich ihrem Zögling zeigt – wenn auch in anderer Gestalt. Tisiphone schließlich macht sich gar nicht die Mühe, ihre tatsächliche Gestalt zu verbergen: Sie tritt ihren in schauerhafter Offenheit gegenüber und schockiert sie damit nur noch umso mehr, denn im Gegensatz zu Allecto und Megaera will Tisiphone Ino und den König Athamas nicht als Werkzeug für bestimmte Zwecke nützen, sondern deren vollkommene Vernichtung erreichen.

1.1.6 Die Erscheinung der Maura facies in der Iohannis des Corippus

Die *Iohannis* gilt als letztes römisches Epos⁶³ und entstand vermutlich in acht Büchern⁶⁴ um die Mitte des 6. Jahrhunderts. Informationen über den Autor können nur aus seinen Werken erschlossen werden. Flavius Cresconius Corippus (Corippus muss nicht zwingend lateinischen Ursprungs sein, sondern könnte auf lokale Namenstraditionen in Afrika zurückgehen), so der vollständige Name des Autors, ist wahrscheinlich im ersten Jahrzehnt des sechsten Jahrhunderts in Nordafrika geboren und war ursprünglich als Lehrer (*grammaticus* oder *declamator*) in einer kleinen Stadt auf dem Land tätig. Auf Grund des Erfolges, den sein Epos *Iohannis* ihm bescherte, konnte er ein Amt am byzantinischen Hof übernehmen. Er verfasste um 566 einen Panegyricus in vier Büchern auf Kaiser Justin II. (565 – 578) und dürfte kurze Zeit danach verstorben sein.

Der Inhalt der *Iohannis* besteht in einer Schilderung der Kämpfe kurz vor dem Zusammenbruch des Vandalenreiches (546-548), der Eroberung des Landes durch den byzantinischen Feldherrn Belisar sowie der Beendigung der immer wieder losbrechenden Kämpfe mit den Mauren durch Johannes Troglita.

Als historische Quelle diente Corippus das *Bellum Vandalicum* des Prokopios von Caesarea, der als Begleiter des Belisar fungierte und somit bei den von ihm in griechischer Sprache geschilderten Ereignissen zum Teil selbst anwesend war.⁶⁵

⁶³ vgl. **BURCK, E.**, Die *Iohannis* des Corippus, in: Das römische Epos (hrsg. v. **E. BURCK**), Darmstadt 1979, 379.

⁶⁴ Der einzig erhaltene Codex Trivultianus aus dem 14. Jahrhundert teilt den Text in sieben Bücher, doch der Editor M. Petschenig teilte nach Hinweisen von G. Löwe das überlange vierte Buch in zwei Bücher. (vgl. **BURCK E.**, Die *Iohannis* des Corippus, 383.)

⁶⁵ vgl. **GÄRTNER, TH.**, Untersuchungen zur Gestaltung und zum historischen Stoff der *Iohannis* Coripps, Berlin 2008 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 90), 4. Gärtner hat sich im Rahmen seiner Habilitation eingehend mit der *Iohannis* des Corippus beschäftigt, deren Betrachtung der historischen und literarischen Vorbilder im Rahmen einer allgemeinen Einführung den ersten, bereits erschienenen, Band einer dreibändigen Werkausgabe darstellt. Der zweite Band soll eine kritische Edition des lateinischen Textes samt Übersetzung bieten, der dritte Band den entsprechenden Kommentar.

Im ersten Buch, das die Überfahrt des Johannes als Oberbefehlshaber im Auftrag des Kaisers Justinian per Schiff nach Karthago zum Inhalt hat, erscheint Johannes bei Tagesanbruch eine *tristis imago* (Ioh. 1, 243)⁶⁶ - die in den Versen 244-246 genauer beschrieben wird. Sie ist *cognata tenebris* (V. 244) und wird damit bereits in den Bereich des Dämonisch-Düsteren und der Unterwelt gerückt. Mit der Junktur *Maura facies* (V. 245), die in weiterer Folge als *nigroque colore horrida* (V. 245 f.) beschrieben wird, wird die Gestalt zunächst einmal als „Maure“⁶⁷ identifiziert. Das hängt damit zusammen, dass Corippus die „Mauren“ (d.h. afrikanische Stämme, die unter dem Begriff *Mauri* zusammengefasst werden) als Gegner der Römer in durchwegs schlechtem Licht gesehen haben will.⁶⁸ Deshalb stattet er die Mauren stets mit Attributen aus, die deren kriegerischen, barbarischen und mörderischen Charakter unterstreichen sollen⁶⁹.

Die Darstellung des Dämons als Maure weist zudem auf das bevorstehende Unheil (den Seesturm im Anschluss, aber vor allem auch die Kriegssereignisse zwischen Römern und Mauren) voraus.

Wie hätte Corippus also eine dämonische Schreckensgestalt besser schildern können als in direktem Vergleich mit diesen grausamen Barbaren?

Die Erscheinung selbst unterstreicht ihr Furcht erregendes Auftreten durch ein bedrohlich wirkendes Rollen der flammenden Augen (*obductis contorquens lumina flammis*, V. 246). Dieses Augenrollen, das der Dichter in Vers 250 in ähnlicher Formulierung wieder aufgreift (*sulfureis contorquens lumina monstribus*), findet sich als Zeichen des Zorns und der Bedrohung bei Vergil in eben jener Szene der Aeneis, wo Allecto versucht, Turnus zum Angriff gegen die Trojaner aufzustacheln: Aen 7, 448-50: *tantaque se facies aperit; tum flammea torquens/ lumina cunctantem et quaerentem dicere plura/ reppulit*.

Ebenso bedrohlich wie die äußere Wirkung des Dämons sind auch dessen Worte, die er an Johannes richtet. Höhnisch stellt er zunächst die Frage, wohin Johannes denn mit seiner Flotte strebe und ob er denn wirklich nach Libyen zu gelangen gedenke. Der Angesprochene

⁶⁶ Die Junktur *tristis imago* findet sich in Verg. Aen. 6,695: *genitor, tua tristis imago* (Aeneas spricht seinen Vater Anchises in der Unterwelt an) und in Ov. Met. 11,427: *aequora me terrent et ponti tristis imago* (Alcyone bittet ihren Mann Ceyx, über den Landweg anstatt über das Meer nach Claros zu reisen). Das Wort *tristis* selbst steht oft in Zusammenhang mit der Unterwelt und damit auch einer düsteren, unheimlichen Sphäre, vgl. Aen. 4,243: *Tartara tristia*, Aen. 5,734: *tristes umbrae*, Aen. 6,315: *nativa tristis* (der Unterweltsfährmann Charon).

⁶⁷ Die Etymologie von Maurus wurde in Zusammenhang mit dem griechischen Adjektiv μαυρός/μαῦρος gesehen – Isid. orig. 14,5,10: *Mauretania vocata a colore populorum; Graeci enim nigrum μαῦρον vocant*. *Niger* bedeutet in Ioh. 1, 245 nicht nur ‚schwarz‘, sondern auch ‚abschreckend‘ und ‚wild‘.

⁶⁸ vgl. MANTKE, J., Das Bild der Barbaren in der „Johannis“ des Corippus, Philologus 140 (1996), 329.

⁶⁹ vgl. Ioh. 1,28 f.: *nam fera barbaricis rabies exarserat armis, insidiis, ferro, flammis populisque superba*
Ioh. 1, 44-46 : *quis lacrimas, clades, praedas, incendia, mortes,*
insidias, gemitus, tormentum, vincula, raptus
explicit aut miseros possit numerare dolores ?

bewahrt jedoch ruhig Blut und reagiert kühl auf die Provokation des ungeheuerlichen Wesens: *cernis nostras transire carinas,/ meque rogas?* (V. 249 f.)

Diese äußerst ruhige und vielleicht ihrerseits ebenso provokante Antwort von Johannes bringt die *tristis imago* zur Weißglut: eine drohende Miene, wildes Augenrollen (V. 250 f.) und ein bekräftigendes *Non transibis!* (V. 252) unterstreichen die grimmige Entschlossenheit dieses Wesens, Johannes und seine Flotte an der Fortsetzung der Überfahrt zu hindern.

Dieses bedrohliche Verhalten der schwefeligen Schreckensgestalt⁷⁰ ist es, das Johannes letztlich die Augen öffnet: Der Dämon ist kein anderer als *mente malignus angelus* [...] *celso deiectus Olympo* (V. 252 f.) – der Teufel persönlich, der vom Himmel gefallen ist.⁷¹

Doch auch diese Erkenntnis vermag den Anführer der Flotte nicht zu erschüttern. Johannes zeigt keine Furcht und lässt sich nicht von der Maskerade des Teufels täuschen; die Furchtlosigkeit dem Bösen gegenüber und das Erkennen des sich verstellenden Teufels sind Elemente, die der Autor aus der Hagiographie entlehnt hat.⁷²

Doch nicht genug damit, dass Johannes sich von den Drohgesten des Teufels nicht einschüchtern lässt – er versucht sogar, den fliehenden Dämon zu fangen und mit ihm zu kämpfen.⁷³

⁷⁰ Ioh. 1, 251: *horrida sulfureis contorquens lumina monstis* - *monstrum* ist an dieser Stelle in der Bedeutung 'schreckliche Erscheinung' (vgl. ThLL 8, 1453, 1f.) verwendet. Das Adjektiv *sulfureus* kann in der heidnischen Dichtung einen Bezug zur Unterwelt aufweisen (vgl. Stat. Theb. 1,91: *sulphureas undas*) und ist in christlichem Kontext eng mit dem Teufel verbunden (vgl. z.B. Apoc. 9,17: *et ita vidi equos in visione et qui sedebant super eos habentes loricas igneas et hyacinthinis et sulphureas et capita equorum erant tamquam capita leonum et de ore ipsorum procedit ignis et fumus et sulphur*; Apoc. 19,20: *et adprehensa est bestia et cum illo pseudopropheta qui fecit signa coram ipso quibus seduxit eos qui acceperunt characterem bestiae qui et adorant imaginem eius vivi missi sunt hii duo in stagnum ignis ardentis sulphure*).

⁷¹ Bei dem Adjektiv *celso* handelt es sich um eine Konjekture Schenckls; überliefert ist stattdessen *oculo*. Die Konjekture stützt sich auf eine Passage aus der *Alethia* des Claudius Marius Victorius, in welcher der Fall der Engel geschildert wird: Mar. Vict. aleth. praef. 63: *cum scelerum sociis celso deiectus Olympo* (vgl. A., Flavii Cresconii Corippi Iohannidos liber primus, Napoli 1983 (KOINΩNIA 9), 123).

Bemerkenswert hierbei ist, dass Corippus den Begriff *Olympus* verwendet, der jedoch nicht als der Sitz der heidnischen olympischen Götter zu sehen ist, sondern hier synonym für Himmel (als epischer Ausdruck) gebraucht wird: *cet Olympe est vide d'Olympiens en dehors des comparaisons*, zit. n. ZARINI, V., *Rhétorique, poétique, spiritualité: La technique épique de Corippe dans la Johannide*, Turnout 2003 (Recherches sur les rhétoriques religieuses 4), 113.

⁷² vgl. z.B. Paul. Petric. Mart. 3,152-154: *Ipse etiam, quovis temptasset fallere vultu, perspicuus casso patuit molimine daemon nec permutatis permissus ludere formis*.

⁷³ Ioh. 1, 255: *sequitur fugientem et prendere certat* – das Motiv des vergeblichen Versuchs, jemanden zu erhaschen, findet sich dreimal in Vergils Aeneis:

Aen. 2,792-794.: *ter conatus ibi collo dare brachia circum, ter frustra compensa manus effugit imago, par leuibis uentis uolucrique simillima somno*.

(Aeneas versucht, das Schattenbild seiner Gattin Kreusa zu fassen)

Aen. . 5,741 f.: *Aeneas 'quo deinde ruis, quo proripis?' inquit / 'quem fugis aut quis te nostris complexibus arcet?* (Aeneas erscheint sein verstorbener Vater im Traum)

Aen. 6,700-702 (Aeneas versucht, seinen Vater zu umarmen)= Aen. 2,792-794

Diese Stellen bieten jedoch einen anderen Kontext; inhaltliche Parallelen zeigen sich in dem Zweikampf zwischen Aeneas und Turnus, in welchem sie einander verfolgen (Aen. 12, 723-765).

Dieser entwischt ihm jedoch, indem er Finsternis sich rund um Johannes ausbreiten lässt und dessen Weg mit einem dichten Gemisch aus Staub und Dunst unkenntlich macht (V.256-258).

Vinchesi misst dem Umstand, dass sich der Dämon im Nebel verbirgt, um zu entkommen, in ihrem Kommentar eine symbolische Bedeutung bei und vergleicht ihn mit dem seit den homerischen Epen gängigen Element des Nebels, den die Götter dazu benutzen, um ihre Aktionen durchzuführen.⁷⁴ Weiters sieht sie in der dichten Dunkelheit, die der Teufel verbreitet, eine Allegorie für den Weg des Bösen und der Sünde, wohin der Dämon Johannes verleiten will.⁷⁵

Der *Maura facies* steht jedoch eine weiß gekleidete Lichtgestalt, ein Greis, gegenüber, der Johannes in den Versen 258-262 vom Himmel herab erscheint und in den Versen 263-270 mit ihm in einen aufmunternden Dialog tritt, um Johannes von der Verfolgung abzuhalten und um ihm den rechten Weg zu weisen.

Diese Lichtgestalt wurde verschieden interpretiert: Mazzuchelli vermutete in ihm den Hl. Bischof Cyprianus von Karthago⁷⁶; es kann aber auch ein Bezug zu Petrus gesehen werden, der von Jesus gemahnt wird, als er einem Soldaten am Ölberg das Ohr abschlägt⁷⁷. Jesus fordert Petrus also ebenfalls auf, dem Bösen mit Gutem zu begegnen.

Insofern ließe sich die Weisung der Lichtgestalt als guter Rat von Petrus sehen, der selbst die Worte Christi beherzigt hat und diese nun an Johannes weitergeben möchte.

Johannes bleibt somit standhaft und widersagt dem Bösen. Somit unterscheidet er sich ganz klar von den anderen epischen Protagonisten, die von Teufelsgestalten mehr oder weniger „verführt“ werden: Juno bringt in der Aeneis Aeolus dazu, für sie einen Seesturm zu erregen, und Allecto dazu, für sie einen Krieg anzuzetteln – beides Maßnahmen, die gegen die Trojaner gerichtet sind. Allecto ihrerseits hetzt Amata, Turnus und die Jagdhunde des Iulus auf und bringt so den Stein ins Rollen, der den Krieg entflammen lässt. Auch ihre beiden Furienschwestern setzen ihre Macht dazu ein, andere auf die Seite des Bösen zu ziehen bzw. den Wahnsinn und das Böse, das in ihnen bereits latent vorhanden ist, an die Oberfläche zu bringen. Ovids Tisiphone lässt das Königspaar Athamas und Ino wahnsinnig werden und hilft dabei nicht nur mit ihren Schlangen, sondern auch mit einem schrecklichen Gift nach; Claudians Megaera gelingt die Überzeugung ihres Zöglings Rufinus, der in allen Schaden bringenden *artes* höchst gelehrt ist, mühelos.

⁷⁴ vgl. z.B. Hom. Il. 21, 6 f.: [...] ἡέρα δ' Ἥρη/ πίτνα πρόσθε βαθεῖαν ἐρυκέμεν (Hera breitet einen Nebel vor den Trojanern aus, die vor Achill fliehen)

⁷⁵ vgl. VINCHESI, M., Iohannidos liber primus, 124.

⁷⁶ vgl. VINCHESI, M., Iohannidos liber primus, 124.

⁷⁷ Joh. 18,10: *Simon ergo Petrus habens gladium eduxit eum et percussit pontificis servum et abscindit eius auriculam dextram erat autem nomen servo Malchus.*

All diesen Gestalten gegenüber steht Hercules (als Typus für Aeneas) und ist damit dem Johannes des Corippus vergleichbar, der ebenfalls der Gestalt des Aeneas nachgebildet ist: Hercules lässt sich nicht von der teuflischen Fratze und der monströsen Gestalt und Tod bringenden Kraft des Cacus entmutigen, sondern nimmt furchtlos den Kampf gegen ihn auf – wie das auch Johannes zu tun bereit gewesen ist.⁷⁸

Ausgehend von diesem Vergleich des Teufels bei Corippus mit anderen dämonischen Verführergestalten lässt sich auch die Position Blänsdorfs erklären, der bei der Gestalt des Dämons an eine Transposition der Juno denkt.⁷⁹ Juno hält einen Monolog, während der Teufel mit Johannes in einen Dialog tritt, und beide können letztlich als Auslöser für die Seestürme gesehen werden.

Wie jedoch der soeben angestellte Vergleich mit anderen Verführerfiguren aus dem Bereich des Epos gezeigt haben soll, ist es meines Erachtens zu kurz gegriffen, einzig von einer Transposition der Juno zu sprechen, da neben Juno zumindest auch Allecto in ihrer Eigenschaft als Unterweltswesen und damit auch als Höllendämon ebenso wie die beiden anderen Furien in direktem Vergleich mit dem als Maure dargestellten Teufelswesen des Corippus zu sehen sind.

⁷⁸ vgl. Ioh. 1, 255: *prendere certat*.

⁷⁹ *Es ist aber nicht so abwegig, an eine Transposition der Juno zu denken, die direkt zu übernehmen dem christlichen Autor verwehrt war. Zur Dramatisierung brauchte Coripp ein retardierendes Moment, einen Gegner des Johannes.* zit. n. **BLÄNSDORF, J.**, Aeneadas rursus cupiunt resonare Camenae. Vergils epische Form in der Johannis des Corippus., in: Monumentum Chiloniense. Studien zur augusteischen Zeit. Kieler Festschrift für Erich Burck zum 70. Geburtstag (hrsg. v. **E. LEFÈVRE**), Amsterdam 1975, 534.

1.2. Der Teufel in der biblisch-christlichen Tradition

Der Begriff Teufel (lat. diabolus; griech. διάβολος - vom Verbum διαβάλλειν, d.h. ‚hindurchwerfen (wörtl.), verleumden, entzweien, täuschen, verschmähen‘⁸⁰ abgeleitet – oder σατανᾶς von hebr. שָׂטָן [šāṭān]⁸¹, der ‚Widersacher‘) ist aus dem Sprachgebrauch des NT als Widersacher Gottes in die christliche Tradition eingegangen, während im AT das hebräische Wort „Satan“ eine neutrale Funktion hat.⁸²

1.2.1 Der Teufel im AT

Im Alten Testament nimmt der Teufel keine zentrale Rolle ein, was sich aus dem Götterbild des AT erklären lässt. Jahwe, der Schöpfer, wird nämlich nicht nur als einziger Gott, sondern auch als einzige Macht verstanden, die Dunkelheit und Licht schafft, und Frieden, aber auch Unheil, hervorbringen kann. Diese monistische Gottesvorstellung weist demnach Gott nicht nur positive, sondern auch negative Eigenschaften zu und bedarf somit keines Teufels als selbstständigen Gegner Gottes. Aus diesem Grund lassen sich im AT verschiedene Ausformungen von einem Widersacher Gottes, der die Macht des Bösen vertritt, finden.

In der Darstellung des Sündenfalls (gen. 3,1-7) ist es die Schlange, die eine solche Funktion der Auflehnung gegen Gott erfüllt, indem sie Eva dazu verführt, sich einer Anordnung Gottes zu widersetzen.

Die Schlange tritt in gen. 3,1 als Personifikation des Bösen auf und wird als *callidior cunctis animantibus terrae* (gen. 3,1) bezeichnet; ihr Wesen zeichnet sich also durch außergewöhnliche Klugheit und Schläue aus – eine Eigenschaft, die das Böse und alle seine Personifikationen nicht nur in biblischem Kontext, sondern auch in allen bisher vorgestellten Passagen in der heidnischen Literatur aufweist.

Soggin vertritt die Auffassung, dass sich die Schlaueit der Schlange insbesondere darin offenbart, dass sie sich nicht an Adam, sondern an dessen Gefährtin Eva wendet. Den Grund dafür sieht er nicht darin, dass die Schlange versucht, den schwächeren und schwankenderen Charakter Evas und ihre daraus resultierende leichtere Beeinflussbarkeit auszunützen, sondern in der Tatsache, dass sie das göttliche Verbot erst aus zweiter Hand erfahren habe und daher

⁸⁰ vgl. den Eintrag διαβάλλω in **GEMOLL, W.**, Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, durchgesehen und erweitert von **K. VRETSKA**, 9. Aufl., Wien o. J., 195.

⁸¹ Hebräisches Wort für Satan entnommen aus: **KÖHLER, L.**, Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1966, 165.

⁸² vgl. **BODENDORFER, G.**, ‚Teufel – II. Biblisch-theologisch: 1. Altes Testament‘, in: Lexikon für Theologie und Kirche (hrsg. v. **W. KASPER** u.a.), Freiburg/ Basel/ Rom/ Wien 2000, Bd. 9, 1361.

KLEIN, W., ‚Teufel – I. Religionsgeschichtlich‘, in: TRE (hrsg. v. **G. MÜLLER** u. a.), Berlin 2002, Bd. 33, 113.

gewissermaßen dessen Bedeutung und auch dessen Konsequenzen nicht richtig einschätzen könne.⁸³

Wie Soggin weiter richtig anmerkt, sind es die geschickt formulierten Fragen, die Eva dazu verleiten, das von Gott erteilte Verbot zu übertreten. Zunächst stellt die Schlange eine eigentlich harmlos klingende Frage: *cur praecepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi* (gen. 3,1). Die Schlange formuliert diese Frage absichtlich falsch, denn das Verbot betrifft nur einen Baum, nicht alle Bäume: gen. 2,16-17: *praecepit* (sc. Deus) *ei dicens ex omni ligno paradisi comede/de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas in quocumque enim die comederis ex eo morte morieris*.

So zwingt sie Eva gewissermaßen zu einer Reaktion und verwickelt sie somit in ein Gespräch, da Eva die Schlange berichtigen möchte.⁸⁴

Auf diese scheinbar aus reinem Interesse an der Sache geäußerte Frage antwortet Eva nun wahrheitsgemäß, dass ihnen von Gott verboten worden sei, die Früchte vom Baum der Erkenntnis zu essen, bringt dabei aber sogar einen Zusatz zum ursprünglichen Verbot: *de fructu vero ligni quod est in medio paradisi praecepit nobis Deus ne comederemus et ne tangeremus illud ne forte moriamur* (gen. 3,3). Ihren Worten zufolge führt also sowohl das Essen einer Frucht als auch das bloße Berühren des Baumes zum Tode. Davon ist allerdings in gen 2,16 f., wo Adam (aber nicht Eva!) das Verbot von Gott auferlegt bekommt, keine Rede: *de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas in quocumque enim die comederis ex eo morte morieris* (gen. 2,17).

Soggin führt diese Übertreibung auf die tiefe Unsicherheit Evas zurück, die sich hinter ihren Aussagen verbirgt.⁸⁵

Die folgenden Worte der Schlange klingen beruhigend und sollen Evas Bedenken zerstreuen – Adam und sie werden nicht sterben, wenn sie vom genannten Baum gegessen haben (gen. 3,4). So hat die Schlange bereits das Interesse Evas für den verbotenen Baum geweckt: Wenn nicht der Tod ein Grund für das Verbot ist, dann muss hinter diesem Verbot ein bedeutendes Geheimnis stecken. Dies offen zu legen, ist der Schlange ein großes Bedürfnis, wenn sie im nächsten Vers erklärt: *scit enim Deus quod in quocumque die comederitis ex eo aperientur oculi vestri et eritis sicut dii scientes bonum et malum* (gen. 3,5). Dieses Öffnen der Augen, das Versprechen um die Gottgleichheit und das Wissen um Gut und Böse sind es letztlich, die Eva empfänglich für die Schönheit des Baumes und dessen Früchte machen.

⁸³ vgl. **SOGGIN, J. A.**, Das Buch Genesis, aus dem Italienischen übersetzt v. **T. FRAUENLOB** u. a., Darmstadt 1997, 82.

⁸⁴ vgl. **SOGGIN, J. A.**, Das Buch Genesis, 82 f.

⁸⁵ vgl. **SOGGIN, J. A.**, Das Buch Genesis, 83.

Die Schlange hat somit ihr Ziel erreicht: Sie hat gewissermaßen die Samen allen Übels gesät und Eva durch ihre geschickte Überzeugungstaktik ins Schwanken gebracht. Keine weiteren Anstöße seitens der Schlange sind nunmehr notwendig. In dem Moment, wo die Schlange Eva auch nur ansatzweise einen gefahrlosen Übertritt des Verbots einerseits und dessen weit reichende Folgen andererseits hat erahnen lassen, gerät der schicksalhafte Verlauf der Ereignisse in Bewegung.

Das Buch der Weisheit spricht im Zusammenhang mit dem Sündenfall vom Neid des Teufels, der den Tod in die Welt gebracht hat: sap. 2,24: *invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum*.

Diese Passage wurde in der Patristik als Ansatz für die Deutung von Luzifers Sturz genommen.⁸⁶

Die Propheten entwickelten die Vorstellung von einem „Antijahwe“⁸⁷, der in verblendeter Hybris danach strebt, die Heilsplanung Jahwes außer Kraft zu setzen. Belege hierfür finden sich z.B. bei Is. 10, 5-15; Ezech. 38,1-39; Dan. 7,24-26 u.ö..

Im Buch Hiob ist Satan als einer der *filii Dei* genannt (Iob 1,6), die von der Forschung zum Teil als Funktionäre am himmlischen Hof gedeutet werden.⁸⁸

In zwei Dialogen sprechen Gott und Satan über Hiob. Gott lobt Hiob als *simplex et rectus et timens Deum ac recedens a malo* (Iob 1,8 und 2,3) und *adhuc retinens innocentiam* (Iob 2,3). Satan bemerkt dazu jedoch, dass Hiobs Achtung vor Gott nur auf seiner vom Schicksal begünstigten Lage beruhe: *numquid frustra timet Iob Deum/nonne tu vallasti eum ac domum eius universamque substantiam per circuitum operibus manuum eius benedixisti et possessio illius crevit in terra* (Iob 1,9-10). Deshalb schlägt er vor, Hiobs Frömmigkeit und Gottvertrauen auf die Probe zu stellen: Gott erteilt also Satan die Erlaubnis dazu, und in Folge lässt Satan gewaltiges Unheil über Hiob hereinbrechen (er verliert seine Tiere, Arbeiter und Kinder), doch es gelingt ihm zunächst nicht, Hiob dazu zu bringen, Gott zu verfluchen.

Im zweiten Gespräch zwischen Gott und Satan betont Gott, dass Hiob sich aller Schicksalsschläge zum Trotz nicht von ihm abgewandt habe, und der Satan erwidert darauf: *pellem pro pelle et cuncta quae habet homo dabit pro anima sua/alioquin mitte manum tuam et tange os eius et carnem et tunc videbis quod in facie benedicat tibi* (Iob 2, 4-5).

⁸⁶ vgl. z. B. Ambr. parad. 2,10-11; Aug. gen. ad litt. 11, 14 u. 16-19; Cypr. zel. 4.

⁸⁷ vgl. **BODENDORFER, G.**, „Teufel – II. Biblisch-theologisch: 1. AT“, 1361.

⁸⁸ vgl. **NIELSEN, K.**, „Teufel - II. Altes Testament“, in: TRE (hrsg. v. **G. MÜLLER** u. a.), Berlin 2002, Bd. 33, 116.

Wiederum erhält Satan die Erlaubnis, Hiob mit einem schweren Schicksalsschlag (einer schweren Krankheit) zu treffen, und erst damit gelingt es Satan letztlich, in Hiob Zweifel an Gottes Fürsorge zu erwecken.

Bemerkenswert an dieser Stelle ist, dass Satan hier gewissermaßen als Person im Gespräch mit Gott und auch handelnd auftritt.

Die Rolle Satans kann an dieser Stelle verschiedenartig bewertet werden. Nielsen spricht sich für die Möglichkeit aus, *Satan als Bild für einen eifersüchtigen Bruder zu verstehen, der gegen die Vorliebe des „Vaters“ für Hiob agiert.*⁸⁹

Eine ähnliche Situation findet sich bei Zach. 3,1, wo Satan zwar nicht handelnd oder sprechend in Erscheinung tritt, aber als Ankläger des Hohepriesters Josua genannt wird. Hierbei stellt sich die Frage, ob Satan hier als Gegenspieler Gottes agiert, oder ob er als ein Beamter Gottes die Gerechtigkeit darstellt und aufzeigt, dass Gott im Falle Josuas Gnade walten lässt.⁹⁰

Satan ist es letztlich auch, der sich in I par. 21,1 gegen Israel stellt und David dazu bringt, eine Volkszählung durchführen zu lassen, was Gott aber missfällt, woraufhin er David bestraft.

In II reg. 24,1 ist es hingegen Gott, der David zur Volkszählung reizt. Dieser Widerspruch ließe sich daraus erklären, dass das Gottesbild und das theologische Verständnis des Chronisten Gott als Verführer einerseits und Bestrafer andererseits nicht gestattet und daher die Verführung einem „untergeordneten Beamten“ überlassen wird.⁹¹

1.2.2 Der Teufel im NT

Im Neuen Testament erscheint der Teufel als die Personifikation des Bösen unter den Bezeichnungen διάβολος (34x) und σατανᾶς (36x), zwischen denen kein Bedeutungsunterschied besteht. Weitere Namen für den Teufel sind ὁ πονηρός (der Böse, z.B. Mt. 13,19), Verderber/Vernichter (I Cor. 10,10), Engel des Abgrunds (apoc. 9,11), Fürst der Welt (Ioh. 14,30), Fürst der Luftdämonen (Eph. 3,3) oder auch das altjüdische Wort Beliar bzw. Belial.⁹²

Das Teufelsbild des Neuen Testaments zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass es – auf Grund seines Anteils am altjüdischen Dualismus – zwischen guten und bösen Mächten

⁸⁹ zit n. **NIELSEN, K.**, 'Teufel - II. Altes Testament', 116.

⁹⁰ vgl. **NIELSEN, K.**, 'Teufel - II. Altes Testament', 116.

⁹¹ vgl. **NIELSEN, K.**, 'Teufel - II. Altes Testament', 116.

⁹² Für eine detaillierte Aufschlüsselung der Belege vgl. **BÖCHER, O.**, 'Teufel – III. Neues Testament', in: TRE (hrsg. v. **G. MÜLLER** u. a.), Berlin 2002, Bd. 33, 117 f..

unterscheidet, die zu Engeln und Dämonen personalisiert werden und zugleich einer Art militärischem Oberbefehlshaber unterstellt sind. Die Dämonen sind demnach (wie auch die Engel) hierarchisch-militärisch organisiert (Marc. 5,9 spricht von einer „Legion“ der Dämonen) und werden vom Teufel als ihrem Befehlshaber in den Kampf gegen die guten Engel geführt. Der Teufel und die Schar der Dämonen werden der Seite der Dunkelheit zugerechnet, während die Engel die Seite des Lichts repräsentieren.

Die Dämonen selbst wurden in der älteren Exegese ebenso wie Satan auf den Sturz der Engel (gen. 6,1-4) zurückgeführt (z.B. Luc. 10,18: *et ait illis videbam Satanan sicut fulgur de caelo cadentem*). Der Teufel war dieser Auffassung nach ursprünglich ein Engel, der sich noch vor der Erschaffung der Welt hochmütig gegen Gott aufgelehnt habe und in Folge dessen aus dem Himmel gestürzt worden sei.

Die neuere Exegese geht, wie bereits angemerkt, davon aus, dass der Satan des AT nicht als Feind, sondern als ein Diener Gottes zu verstehen ist.⁹³

Die Wirkung der Teufelsmacht offenbart sich im NT in verschiedenen Bereichen, wie z.B. bei Krankheiten, Todesfällen, Naturkatastrophen, Kriegen, Frevlern, Gotteslästerern u. a.. Wichtig dabei ist, dass der Teufel immer eine Art Funktionär Gottes und auch dessen Geschöpf bleibt.⁹⁴

In folgenden Funktionen können teuflisch-dämonische Elemente erscheinen:

- Krankheitsdämonen

Mit ihrer Hilfe verursacht der Teufel die unterschiedlichsten Krankheiten, wie z.B. bei Marc. 9,17-18, wo ein Mann über seinen Sohn spricht der von einem Dämon besessen ist und auch nicht sprechen kann: *qui ubicumque eum adprehenderit adludit eum et spumat et stridet dentibus et arescit et dixi discipulis tuis ut eicerent illum et non potuerunt* (Marc. 9,17).

Der Dämon übt also eine gewaltige Macht über sein Opfer aus, die die Menschen nicht bezwingen können: *et adtulerunt eum et cum vidisset illum statim spiritus conturbavit eum et elisus in terram volutabatur spumans [...] et frequenter eum et in ignem et in aquas misit ut eum perderet* (Marc. 9, 19 u. 21)

Den Jüngern gelingt es demnach nicht, den Dämon aus dem Körper des Besessenen zu vertreiben – das bleibt Christus vorbehalten, denn *hoc genus in nullo potest exire nisi in oratione et ieiunio* (Marc. 9,28).

⁹³ vgl. **KELLY, H. A.**, 'Teufel – V. Kirchengeschichtlich', in: TRE (hrsg. v. **G. MÜLLER** u. a.), Berlin 2002, Bd. 33, 124.

⁹⁴ vgl. II Cor. 12, 7-8: *et ne magnitudo revelationum extollat me datus est mihi stimulus carnis meae a n g e l u s S a t a n a e ut me colaphizet/ propter quod ter Dominum rogavi ut discederet a me.*

- Teufel und Tod

Auch der Tod ist als mächtigster Dämon dem Teufel unterstellt, und erst nach dem Sieg über den Teufel wird auch der Tod überwunden, wie in der Apokalypse des Johannes beschrieben wird: *et dedit mare mortuos qui in eo erant et mors et inferus dederunt mortuos qui in ipsis erant et iudicatum est de singulis secundum opera ipsorum/ et inferus et mors missi sunt in stagnum ignis haec mors secunda est stagnum ignis* (apoc. 20,13-14).

- Der Teufel als Verführer

Wie die Schlange beim Sündenfall und der Satan im Buch Hiob tritt der Teufel auch im NT als Versucher (z.B. I Cor. 7,5 als Versucher zum Bruch der Enthaltensamkeit) und Verführer (z.B. I Joh. 3, 7-8, wo Johannes den Menschen rät, sich nicht vom richtigen Weg abbringen zu lassen) auf.

Auch Jesus muss sich der Versuchung des Teufels stellen (Marc. 1,12 f.; Matth. 4, 1-11; Luc. 4, 1-13). Die Berichte bei Matthäus und Lukas ähneln sich stark: Jesus verbringt nach seiner Taufe 40 Tage in der Wüste, wo er den Versuchungen des Teufels standhalten muss. Mit derselben provozierenden Art, mit der die Schlange Eva im Paradies begegnet, versucht auch hier der Teufel Jesus herauszufordern: Er verlangt von ihm wiederholt Beweise für seine göttliche Abstammung (*si Filius Dei es*, Matth. 4,3; Luc. 4,3), wie z.B. Steine in Brot zu verwandeln (Matth., Luc. 4,3). Die nächsten beiden Episoden der Versuchung sind bei Matthäus und Lukas vertauscht. Bei Matth. verlangt der Teufel zuerst von Jesus, von der obersten Stufe des Jerusalemer Tempels zu springen (Matth. 4,5-7 = Luc. 4,9-12), und danach bietet er ihm die ganze Welt in ihrer Pracht als Geschenk an, wenn Jesus ihn verehere (Matth. 4,8-11 = Luc. 4,5-8). Doch Jesus hält all diesen Versuchungen und Versprechungen stand, und der Teufel gibt letztlich auf.

Der Teufel stellt den Menschen Fallen und täuscht seine Opfer, sodass sie sein wahres Wesen nicht erkennen können (z.B. II Cor. 11,14: *et non mirum ipse enim Satanas transfiguratur se in angelum lucis*).

Besonders schwerwiegend ist auch die Verführung zur Irrlehre (z.B. apoc. 2, 24 f.) und zum Götzendienst (z.B. apoc. 13,14), für die ebenfalls der Teufel und seine Dämonenschar verantwortlich gemacht werden. Der Teufel ist also an allen negativen Taten der Menschen schuld; er steht für den Verursacher der Sünde schlechthin und bewirkt daher Unglauben, Irrlehre und Dienst an Götzen, Abfall vom Glauben, Lüge, Hass und Hochmut.

Krankheiten, die vom Teufel oder von den Dämonen verursacht werden, versuchen die Jünger Jesu, aber auch Christus selbst, mit allen Möglichkeiten, welche die antike Medizin bot (darunter auch Magie), zu heilen: Dazu zählen Riten des Exorzismus ebenso wie verschiedene Gebete (z.B. Matth. 26,36-46; Marc. 14,32-42); aber auch das Reinigen der Hände und des Herzens kann den Teufel vertreiben (Iac. 4,7 f.: *subditi igitur estote Deo resistite autem diabolo et fugiet a vobis*[...] *emundate manus peccatores et purificate corda duplices animo*). Natürlich dienen auch die zahlreichen Wundertaten Jesu dazu, die Sünde und den Teufel in ihrer Macht zu beschneiden.

Aus dem Taufritus des Johannes entwickelte sich die christliche Taufe, die apotropäisch gegen den Teufel und dessen Versuchungen - wie bereits bei Jesus - wirkt.

Um sich gegen ein sündhaftes Vergehen vorzusehen, werden im NT insbesondere Nüchternheit, Wachsamkeit und Gebete empfohlen (z.B. Eph. 6, 18: *per omnem orationem et obsecrationem orantes omni tempore in Spiritu et in ipso vigilantes in omni instantia et obsecratione pro omnibus sanctis*).

Was die Vernichtung des Teufels anbelangt, so wurde später aus Jesu Taten und Worten erschlossen, dass die Herrschaft des Teufels über die Welt schon beendet sei (z.B. Ioh. 12,31: *nunc iudicium est mundi nunc princeps huius mundi eicietur foras*) und dass *in hoc apparuit Filius Dei ut dissolvat opera diaboli* (I Ioh. 3,8).

Auch die Auferstehung Christi wird als Sieg über die Macht der Dämonen gedeutet (z.B. I Cor. 15,24-26).

Die endgültige Vernichtung des Teufels und – in Verbindung damit – der Sünde, ist so aber noch nicht gelungen. Die Ereignisse rund um die vollkommene Vernichtung des Bösen sind jedoch vielschichtig: Der Sturz des Satans und seiner dämonischen Anhängerschaft wird sich am Ende der Zeit wiederholen, wobei dem Satan allerdings nur eine kurze Zeit für sein Zürnen bleibt.

Auch eine Entscheidungsschlacht wird stattfinden, die sich in einigen Passagen des NT spiegelt (z.B. apoc. 19,11-21) und in der sich Michael und der Teufel gegenüberstehen.

In der Apokalypse des Johannes ist dieser endgültige Krieg in eine Zeit vor dem tausendjährigen Zwischenreich (z.B. apoc. 16,13-16), in dem der Satan tausend Jahre lang gefesselt ist, und eine Zeit nach dem tausendjährigen Zwischenreich (apoc. 20,7-10) getrennt. In beiden Fällen ist der Teufel der Auslöser des Krieges. Zuerst tritt er als Haupt der

‚teuflischen Trinität‘⁹⁵ (apoc. 19,19 f.) und als Urheber der drei dämonischen Froschgestalten (apoc. 16,13 *spiritus tres inmundos in modum ranarum*) auf; später als Anführer von Gog und Magog: apoc. 20,7-10: *et cum consummati fuerint mille anni solvetur Satanas de carcere suo et exhibit et seducet gentes quae sunt super quattuor angulos terrae Gog et Magog et congregabit eos in proelium quorum numerus est sicut harena maris/et ascenderunt super latitudinem terrae et circumierunt castra sanctorum et civitatem dilectam/et descendit ignis a Deo de caelo et devoravit eos et diabolus qui seducebat eos missus est in stagnum ignis et sulphuris ubi et bestia/et pseudoprophetae et cruciabuntur die ac nocte in saecula saeculorum.*

Wie sich aus dieser Schilderung erschließen lässt, werden der Teufel und seine Dämonen nach ihrer militärischen Niederlage (bzw. auch nach dem Jüngsten Gericht, vgl. Matth. 25,41) in ewigem Feuer gebannt sein.

⁹⁵ zit. n. **BÖCHER, O.**, Teufel III, 121.

2. DIE SCHLANGE IN DER DARSTELLUNG DES SÜNDENFALLS IM *CENTO VERGILIANUS* DER *PROBA*

2.1 Über die Autorin und ihr Werk

Die Autorin des so genannten *Cento Vergilianus*, die sich selbst in ihrem Cento als *Proba* bezeichnet⁹⁶, wurde bereits von O. Seeck in seiner Symmachus-Edition als *Faltonia Betitia Proba* identifiziert⁹⁷ - eine Zuweisung, für die sich auch Karl Schenkl in seiner Edition des Cento aussprach⁹⁸ und die auch in der modernen Forschung auf breite Zustimmung stößt.⁹⁹

In der jüngeren Forschungsgeschichte wurde die Identität der *Faltonia Betitia Proba* als Autorin des Vergilcento von Danuta Shanzer in Zweifel gezogen, die den Cento der Enkelin der *Faltonia Betitia Proba*, *Faltonia Anicia Proba*, zuschrieb.¹⁰⁰

Diese Hypothese hat sich allerdings in der Forschung nicht durchgesetzt.¹⁰¹

Die Christin *Faltonia Betitia Proba* stammte aus der teils paganen römischen Senatorenfamilie der *Probi* und war mit den Aniciern verschwägert. Aus ihrer Ehe mit dem *praefectus urbi* des Jahres 351, *Clodius Celsinus Adelphius*, gingen zwei Söhne hervor: *Q. Clodius Hermogenianus Olybrius*, der im Jahre 379 Konsul war, und *Faltonius Probus Alypius*, der im Jahre 391 *praefectus urbi* war. Ihre Enkelin ist, wie bereits erwähnt, *Faltonia Anicia Proba*.

Die Lebensdaten der *Faltonia Betitia Proba* werden von R. Herzog auf die Jahre um 322 bis um 370 gelegt.¹⁰²

⁹⁶ *Probae cento 12: arcana ut possim uatis Proba cuncta referre.*

⁹⁷ **SEECK, O.**, *Q. Aurelii Symmachi quae supersunt*, unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1883, München 1984 (*Monumenta Germaniae Historica, auctores antiquissimi* 3.2), XCV: *siquidem filia eius* [i.e. Petronius Probianus] *Proba epos de bello Constantii cum Magnentio et centonem Vergilianum de laudibus Christi composuit.*

⁹⁸ **SCHENKL, C.**, *Probae Cento*, in: *Poetae Christiani Minores I*, Wien 1888 (CSEL 16), 514.

⁹⁹ vgl. **CLARK, E.A. - HATCH, D. F.**, *The golden bough, the oaken cross. The Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba*, Michigan 1981 (*Texts and translation series, American Academy of Religion* 5), 97.

HERZOG, R., Artikel 'Faltonia Betitia Proba', in: *Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr.* (hrsg. v. **R. HERZOG**), München 1989 (*Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*, Bd. 5), 337.

GREEN, R. P. H. *Proba's Cento: It's Date, Purpose and Reception*, *Classical Quarterly* 45 (1995), 551-554.

¹⁰⁰ vgl. **SHANZER, D.**, *The anonymous carmen contra paganos and the Date and Identity of the centonist Proba*, *Revue des Etudes Augustiniennes* 32 (1986), 232-48.

¹⁰¹ vgl. dazu die Argumentation gegen D. Shanzer bei **MATTHEWS, J. F.**, *The Poetess Proba and Fourth Century Rome: questions of interpretation*, in: **CHRISTOL, M.** et al. (Hrsg.), *Institutions, société et vie politique dans l'empire romain au IV^e siècle ap. J.-C.: actes de la table ronde autour de l'oeuvre d'André Chastagnol* (Paris, 20 - 21 janvier 1989), Rom 1992 (*Collection de l'École Française de Rome*, 159), 277-304 und **GREEN, R. P. H.**, *Proba's Cento*, 551-554.

¹⁰² **HERZOG, R.**, Artikel 'Faltonia Betitia Proba', 337.

Probas Werk umfasst zwei Dichtungen. Sie schrieb ein verlorenes Werk über das Ende der Usurpation des Magnetius (351-353 n. Chr.)¹⁰³, das von Herzog als (möglicherweise panegyrisches) Zeitepos auf den herrschenden Kaiser Constantius II. gedeutet wird.¹⁰⁴

Ihr Vergilcento, dessen Entstehung in den Jahren 354-370 zu lokalisieren ist, begründet die Tradition des christlichen Klassikercento, die bis zum 18. Jahrhundert reicht. Proba konnte, was die Form eines Cento betrifft, bereits auf eine Vielzahl griechisch-römischer Vorbilder zurückgreifen.¹⁰⁵ Proba beachtet zwar diese Form, bringt sie aber zugleich auch durch den gewählten Inhalt an ihre Grenzen. Ihr Cento ist keineswegs mehr als Vertreter eines frivolen Genres konzipiert; Proba steigert ihren Cento zur *Ernsthaftigkeit der christlichen Kontrafaktur*.¹⁰⁶

Sie legt sich auch nicht mehr auf eine vollständige Bibelparaphrase fest, sondern geht einen neuen Weg - sie wählt einzelne Episoden aus: den Schöpfungsbericht, den Sündenfall, den Brudermord des Kain an Abel, die Sintflut (Passagen aus dem AT), die Geburt Christi und der Kindermord zu Bethlehem, Taufe und Versuchung Jesu, die Bergpredigt, die Stillung des Sturmes auf dem See Genezareth, der Einzug in Jerusalem, das Abendmahl, die Leidensgeschichte Jesu, die Aussendung der Jünger und die Himmelfahrt Christi (Passagen aus dem NT).

Probas Charakteristik ihrer Vergilrezeption äußert sich folgendermaßen: Einerseits übernimmt sie bloße epische Formeln, ohne den Kontext zu berücksichtigen, andererseits baut Proba ganze Verse bzw. Versteile ein und bezieht dabei durchaus den vergilischen Kontext in ihren Handlungsablauf mit ein. Im Gegensatz dazu deutet Proba allerdings oftmals den Kontext des Vergilizitates um - hierbei handelt es sich um eine so genannte *Kontrastimitation*.

Eine weitere Möglichkeit der Übernahme von Vergilversen besteht darin, dass Proba eine Passage aus Vergil in ihr Werk einbaut, aus der sie *sprachlich* zitiert – eine *inhaltlicher* Bezug besteht allerdings auch zu einer anderen Passage bei Vergil, auf die von Proba auf der rein textlichen Ebene jedoch nicht angespielt wird.

Belege für die jeweilige Variierung der Zitierweise Probas finden sich in den entsprechenden Passagen der Interpretation der Verse.

¹⁰³ vgl. Probae Cento 1-8.

¹⁰⁴ HERZOG, R., Artikel 'Faltonia Betitia Proba', 338.

¹⁰⁵ Ausonius, der mit seinem *Cento nuptialis* als bedeutender Vertreter dieser literarischen Gattung gilt, hat in der Vorrede zu diesem Werk Theorie und Technik des Cento erläutert.

¹⁰⁶ zit. n. HERZOG, R., Artikel 'Faltonia Betitia Proba', 338, vgl. auch GREEN, R. P. H., Proba's Cento, 554.

A. Clark und D. Hatch sehen die Entstehung des Vergilcento einerseits im Zusammenhang mit dem Dekret Julians aus dem Jahre 362, das den Christen die Lehrtätigkeit verbot, andererseits aber auch mit der Frage nach einer entsprechend guten und fundierten Bildung für christliche Schüler, die ja auf der Lektüre der Klassiker beruhte, – was wiederum bei christlichen Familien die Furcht erwecken musste, dass ihre Kinder durch die Lektüre heidnischer Autoren korrumpiert werden könnten: *How could small scholars learn correct classical style without sullyng their innocent minds with the adventures of Jupiter or the sins of adulteresses and murderers?*¹⁰⁷

Proba hätte demnach mit ihrem Vergilcento, der die klassische Form in ausgefeilter Weise mit christlich motiviertem Inhalt zu verbinden wusste, sowohl auf das Dekret Julians als auch auf die Frage nach adäquater Bildung für christliche Kinder reagiert: *Children could read Virgil, but Virgil so transformed that he sang “Christ’s sacred duties.”*¹⁰⁸

Green sieht ebenfalls eine Verbindung zwischen Probas Cento und dem Dekret Julians und vertritt eine ähnliche Auffassung. Es gab Versuche, eine christliche Alternativliteratur zu schaffen, wie bei Sokrates Scholastikos und anderen Autoren zu lesen ist – darunter befanden sich auch ein gewisser Apollinarius und sein Vater, die eine komplette christliche Gegenliteratur schufen, die zwar der Form nach klassisch, dem Inhalt nach jedoch christlich orientiert war.¹⁰⁹

Green meint jedoch, dass für Proba nicht an der Schaffung einer Alternativliteratur das primäre Ziel war, sondern dass sie nach einer anderen Form eines Kompromisses strebte. Seiner Auffassung nach wollte Proba einen *Vergil without gods*¹¹⁰ schaffen, indem sie die Passagen, in denen heidnische Götter auftreten, durch Umstellung der Verse und Einkleidung in einen völlig neuen Kontext entschärfen wollte, sodass ein Unterrichten des Klassikers Vergil für das Erlernen der Grammatik auch weiterhin für christliche Lehrer möglich blieb.

Probas Cento wurde literarisch in der Spätantike verschieden beurteilt. Kritik äußert Hieronymus, für den Proba schlichtweg eine *garrula anus* darstellt: Hier. epist. 53,7: *taceo de meis similibus, qui si forte ad scripturas sanctas post saeculares litteras uenerint et sermone conposito aurem populi mulserint, quicquid dixerint, hoc legem dei putant nec scire dignantur, quid prophetae, quid apostoli senserint, sed ad sensum suum incongrua aptant testimonia, quasi grande sit, et non uitiosissimum docendi genus, deprauare sententias, et ad*

¹⁰⁷ zit. n. **CLARK-HATCH**, *Golden bough*, 100.

¹⁰⁸ zit. n. **CLARK-HATCH**, *Golden bough*, 100.

¹⁰⁹ vgl. **GREEN, R. P. H.**, *Proba’s Cento*, 557.

¹¹⁰ zit. **GREEN, R. P. H.**, *Proba’s Cento*, 558.

uoluntatem suam scripturam trahere repugnantem. quasi non legerimus Homerocentonas et Uergiliocentonas ac non sic etiam Maronem sine Christo possimus dicere Christianum [...]Puerilia sunt haec et circulatorum ludo similia, docere, quod ignores: immo ut cum stomacho loquar, ne hoc quidem scire quod nescias.

Auch im Decretum Gelasianum, einem Papst Gelasius I. zugeschriebenen Werk aus dem 4. Jahrhundert n. Chr., ist der Cento Probas erwähnt – allerdings auf der Liste der verbotenen Bücher: *Centonem de Christo Virgilianis conpaginatum versibus apocryphum*¹¹¹.

Positive Resonanz erfährt der Cento durch Isidor von Sevilla in seinem Werk *De viris illustribus* und in seinen *Etymologiae*: *Proba, uxor Adelphi proconsulis, femina idcirco inter viros ecclesiasticos posita sola pro eo, quod in laude Christi versata est, componens centonem de Christo Virgilianis coaptatum versiculis. cuius quidem non miramur studium sed laudamus ingenium. quod tamen opusculum legitur inter apocryphas scripturas insertum.*¹¹² *Denique Proba, uxor Adelphi, centonem ex Vergilio de Fabrica mundi et Evangeliiis plenissime expressit, materia conposita secundum versus, et versibus secundum materiam concinnatis.*¹¹³

¹¹¹ zit. n. v. **DOBSCHÜTZ, E.** (Hg.), *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, Leipzig 1912, 299 f.

¹¹² Isid. vir. ill. 22.

¹¹³ Isid. orig. 1,39,26.

2.2 Aufbauanalyse der zu behandelnden Textpassage (Verse 172-199)

2.2.1 Grobgliederung

Die zu behandelnde Textpassage lässt sich grob betrachtet in folgende Abschnitte gliedern:

<i>Verse</i>	<i>Inhalt</i>
172-182	Einleitung: Beschreibung des Aussehens und des Charakters der Schlange, Wendung an Eva
183-196	an Eva adressierter Monolog der Schlange
197-199	das gemeinsame Mahl

Im Folgenden soll eine präzise Analyse im Detail versucht werden, wobei allerdings anzumerken ist, dass die Trennung in Sinngruppen an mancher Stelle durchaus wirken mag, als sei sie mehr oder weniger willkürlich unternommen worden, was unter anderem daran liegt, dass einige Verse als Kompositionsfolgen aufgefasst werden können und sich somit nicht mit absoluter Sicherheit einer bestimmten Versgruppe zuordnen lassen. Aus Gründen der Übersichtlichkeit und auch, um keine zusätzliche Verwirrung zu stiften, soll die Detailanalyse in Tabellenform sowie stichwortartig vorgenommen werden.

Zunächst soll der Inhalt nur allgemein und in groben Zügen zusammengefasst werden; eine genauere und vollständigere Darstellung desselben wird bei der Einzelinterpretation der jeweiligen Verse geboten werden:

2.2.2 Detailgliederung

<i>Verse</i>	<i>Inhalt</i>
172-174	kurze Einleitung; Beschreibung der Art und Weise, wie die Schlange sich fortbewegt
175-178	Beschreibung des Charakters der Schlange
179-182	Verhältnis zwischen Schlange und Gott, ihrem Schöpfer weitere Hinweise auf ihr listenreiches und böses Wesen
183-185	Monolog an Eva; erste anstachelnde Frage; Einschub: die Lebensumstände der Schlange
186-192a	Die Schlange schildert die (beinahe) paradiesischen Lebensumstände Evas; zweite Frage - die Schlange gibt sich selbst die Antwort; zwei rhetorische Fragen nach dem Sinn der Unsterblichkeit Evas
192b-196	Die Schlange als Verführerin zum Gesetzesbruch; Eva als Ehefrau, deren Recht es ist, Adam auf die Probe zu stellen; Die Schlange bietet sich als Führer an und fordert zu einem gemeinsamen Mahl auf
197-199	das gemeinsame Mahl

2.3 Interpretation der Textpassage in sinnzusammenhängenden Abschnitten und Vergleich mit Gen. 3,1-6 sowie den von Proba entsprechend verwendeten Vergilversen

Bereits ein erster Vergleich zwischen den Passagen der Verführung Evas durch die Schlange zeigt, dass Proba dem Bibeltext gegenüber zahlreiche Erweiterungen vorgenommen hat, die sich natürlich aus Probas epischer Vorlage ergeben, welche zu einer breiteren Schilderung der Geschehnisse einlädt; die aber auch zeigen, mit welcher großen Sorgfalt und Liebe zu detailreichen, ausgefeilten Schilderungen die Autorin an die Bearbeitung des Bibelgeschehens herangegangen ist.

2.3.1 Verse 172-174: Eingangsszenarie; die Schlange nähert sich

Proba führt die Schlange in die Handlung ein, indem sie deren Kriechen durch das blumenreiche Gras des Paradieses beschreibt und somit auch andeutet, wie die Schlange zu Eva gelangt.

In der Genesis wird die Schlange zwar kurz eingeführt (gen. 3,1: *sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terrae quae fecerat Dominus Deus*), aber es wird mit keiner Silbe erwähnt, wie die Schlange und Eva einander begegnen. Unvermittelt treffen die beiden zusammen, und die Schlange beginnt sofort, mit Eva zu sprechen.

Bereits für die Einleitung der Verführungsszenarie durch die Schlange wählt Proba einen Halbvers Vergils aus, der fast schon programmatisch auf den negativen Verlauf der Ereignisse vorausweist. Bei der Formulierung *iamque dies infanda aderat* (V. 172) handelt es sich nämlich um ein Zitat aus der Rede des Sinon (Aen. 2, 132).

Der Grieche Sinon hatte sich aus eigenem Antrieb dazu bereit erklärt, die Trojaner in Bezug auf das trojanische Pferd mit einer hinterlistig inszenierten Lügengeschichte zu täuschen und dadurch den übrigen Griechen Tür und Tor für die Zerstörung Trojas zu öffnen.

Insofern zeigt dieses Zitat, dass auch hier in der Verführungsszene nicht alles so ist, wie es den Anschein hat, und dass den Worten der Schlange – wie auch den Worten Sinons in der Aeneis – nicht uneingeschränkt Glauben geschenkt werden darf. Sinon hat in der Aeneis mit seiner Lügenerzählung den Anfang vom Ende Trojas eingeleitet, wie auch die Schlange in Folge der Stein des Anstoßes für die Vertreibung Adams und Evas aus dem Paradies sein wird.

Proba gelingt es also, wie in Folge zu zeigen ist, durch ein Zitat aus der Trugrede des Sinon die Leserschaft für die folgenden Ereignisse sensibel werden zu lassen (weitere Zitate aus dieser Rede Sinons werden im Verlauf der Ereignisse folgen, deren Bedeutung für die Handlung noch zu klären sein wird!) und durch das Aufzeigen der Parallelen beider Handlungen (Lüge führt Untergang herbei) einen Vorverweis auf Kommendes zu geben.

Bereits in den Eingangsversen wird das Aussehen der Schlange bei Proba anschaulich dargestellt, welches in der Genesis jedoch keiner Erwähnung gewürdigt wird.

So erfährt der Lesern in den Versen 173-174, dass die Schlange doch recht gewaltige Ausmaße haben muss (*immensis orbibus*, V. 173; *ingens*, V. 174), wenn sie sich – wie Proba redundant formuliert - in sieben Windungen fortbewegen kann (V. 174).

Die Verse, die die Fortbewegungsart der Schlange beschreiben, hat Proba aus der Aeneis übernommen. Das Versatzstück *immensis orbibus anguis* (V. 173) findet sich in Aen. 2,204 - es ist aus der Szene entnommen, die den Tod des Laokoon einleitet: Hier werden die beiden Schlangen beschrieben, die über das Meer herangeschwommen kommen, um Laokoon und dessen Söhne zu töten.

Hier wie auch bei Proba hat die Schlange eine vernichtende Funktion inne. Während sich allerdings in Vergils Aeneis das bevorstehende Unheil insofern offen ankündigt, als beide Schlangen, gut sichtbar und eine gewisse Gefährlichkeit ausstrahlend, über das Meer heranschwimmen, nähert sich die Schlange in der Verführungsszene heimlich und wirkt auf den ersten Blick weder besonders bedrohlich noch gefährlich.

Der Vers 174 ist eine beinahe wörtliche Übernahme von Aen. 5,85 – der Kontext ist an dieser Stelle jedoch ein völlig anderer: In der Aeneis beziehen sich diese Aussagen zwar auch auf eine Schlange – diese erscheint aber als positives Zeichen am Grab des Anchises, während Aeneas dort Opfer spendet und seines Vaters gedenkt, und wird in weiterer Folge auch als *genius loci* und *famulus parentis* (Aen. 5, 95) bezeichnet.

Hier zeigt sich, dass Proba den Kontext ihrer Zitate manchmal umdeutet, diesen mitunter aber auch beibehält und übersteigert, wie bereits in der Einleitung zu Probas Cento erwähnt wurde.

2.3.2 Verse 175-178: Charakterisierung der Schlange

In Vers 175 offenbart sich ein weiteres Detail des Aussehens der Schlange, sie ist *nec uisu facilis*. Diese Wendung lässt eine mehrdeutige Auffassung zu, denn einerseits kann damit gemeint sein, dass die Schlange nicht gut sichtbar ist, wenn sie sich leise schlängelnd durch das hohe Gras bewegt, andererseits könnte aber auch das hässliche Aussehen der Schlange

generell damit bezeichnet werden. Letztere Deutung rekurriert auf den Vergilvers, den Proba hier gebraucht. Er stammt aus Aen. 3, 621 und bezieht sich ursprünglich auf den Cyclopen Polyphem, von dem der Grieche Achaemenides in den schauerlichsten Tönen berichtet.

Der Nachsatz, dass die Schlange sich niemandem gegenüber freundlich verhält, weist wiederum auf die Kunst der Schlange voraus, sich zu verstellen – denn eigentlich legt die Schlange später in ihrem Monolog Eva gegenüber ein nicht unbedingt als unfreundlich zu bezeichnendes Verhalten an den Tag.

Mit dem in Vers 176 angedeuteten Neid der Schlange verweist Proba auf die bereits erwähnte Bibelstelle im Buch der Weisheit.¹¹⁴

Ab dem Vers 177 hat die Autorin eine Reihe von Vergilversen in ihren Text eingeflochten, die aus der Allecto-Episode des siebenten Buches entlehnt sind.

Die Worte *uipeream spirans animam* (vgl. Aen. 7, 351) beziehen sich auf jene Schlange, die Allecto der Königin Amata an den Busen wirft, um den *furor*, der in Amata ohnehin bereits latent vorhanden ist, immer stärker werden zu lassen, bis Amata letztlich zur Gänze in Wahnsinn verfällt. Eine Verbindung zwischen diesen beiden Szenen lässt sich insofern ziehen, als die Vorgehensweise der beiden Schlangen unterschiedlich ist. Allectos Schlange verrichtet ihren Dienst vollkommen unbemerkt von Amata, während die Schlange bei Proba offen mit Eva spricht – wobei ihr tatsächlich intendiertes Wirken, Eva zum Bruch eines von Gott gegebenen Gebotes aufzufordern, natürlich ebenso verborgen bleibt wie die Aktionen von Allectos Schlange.

Die folgenden Äußerungen (bis inklusive V. 179) stehen nun nicht mehr mit Schergen der Allecto, sondern mit der Furie selbst in Zusammenhang. Wie auch Allecto¹¹⁵ liegen der Schlange Kriege, Zorn, Hinterhalte und Verbrechen am Herzen. Diese sehr drastische Schilderung des Charakters der Schlange soll nicht nur das Frevelhafte ihres Vorhabens unterstreichen, sondern auch – in Verbindung mit Allectos Darstellung als Höllenwesen – erkennbar machen, wer hier eigentlich agiert: Bei der Schlange handelt es sich schließlich nicht um ein wundersames Wesen, das Eva freundlich dazu auffordert, sich *allen* Genüssen des Paradieses hinzugeben, sondern um den Teufel selbst, der Eva hinterlistig austricksen will. Die Formulierung klingt außerdem an gen. 3,15 an, wo die Schlange folgendermaßen

¹¹⁴ sap. 2,24: *invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum.*

¹¹⁵ Aen. 7, 325 f.: *cui tristia bella/ iraeque insidiaeque et crimina noxia cordi.*

von Gott bestraft wird: *inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius.*

Somit wird jede Bosheit, die der Schlange lieb ist, ihr letztlich selbst zum Verhängnis.

2.3.3 Verse 179-182: Das Verhältnis zwischen der Schlange und Gott, weitere Charakterisierung

In Vers 179 bringt Proba mit *odit et ipse pater* einen Verweis auf das Verhältnis zwischen der Schlange und Gott. Die Abneigung, die der Vater für sein Geschöpf empfindet, manifestiert sich in der Bestrafung, die der Schlange zuteil wird: gen. 3,14: *et ait Dominus Deus ad serpentem quia fecisti hoc maledictus es inter omnia animantia et bestias terrae super pectus tuum gradieris et terram comedes cunctis diebus vitae tuae.*

Im Vergleich mit Aen. 7, 327 verschweigt Proba allerdings die namentliche Erwähnung des Gottes – lässt sich doch die Gestalt des heidnischen Herrschers über die Unterwelt, Pluton, kaum mit der christlich-monotheistischen Vorstellung eines Schöpfergottes vereinbaren.

Die Formulierung *et ipse* wirkt hier außerdem etwas seltsam, weil nur von Gott die Rede ist und nicht, wie in der Aeneis, von Allectos Schwestern und sogar Pluto. Man könnte sich die Frage stellen: Wer, wenn nicht Gott, hasst die Schlange? An diesem Beispiel zeigen sich die Grenzen der Centonentechnik und deren Problematik im Hinblick auf christliche Orthodoxie.

Im zweiten Teil des Verses 179 und im folgenden Vers findet sich ein Nachsatz zu der Aussage *nec uisu facilis*, die das Aussehen der Schlange in zweiter Bedeutung doch recht generalisiert, nämlich die Bemerkung *tot sese uertit in ora/arrectisque horret squamis.*

Diese in V. 179 angedeutete Wandlungsfähigkeit der Schlange, die in jedem Fall auch mitmeint, dass die Schlange sich sehr gut verstellen kann (auch in böser Absicht), lässt bereits erahnen, dass die Schlange nichts Gutes im Schilde führt. Dem gegenüber scheint der Nachsatz, der ihre Schuppenhaut betrifft, weniger bedrohlich zu klingen (Schlangen haben ja im Allgemeinen schuppige Haut) und sich auch nur auf rein äußerliche Merkmale zu beziehen. Dieser Nachsatz ist Zitat aus Aen. 11, 754, wo im Rahmen eines Gleichnisses von einem Adler berichtet wird, der mit seinen Krallen eine Schlange, die sich nach Kräften wehrt, einfängt. Dieses Gleichnis steht für den Anführer der Etrusker, Tarchon (=Adler), der sich im Kampfe todesmutig auf den Latiner Venulus (=Schlange) stürzt.

Indem Proba auf dieses Gleichnis anspielt und damit auf die missliche Lage der Schlange aufmerksam macht, die als dem Raubvogel Unterlegene todgeweiht ist – mag sie sich noch so drehen und wenden, ihrem Schicksal wird sie nicht entkommen -, kann sie auch auf das

Schicksal der Schlange beim Sündenfall vorausweisen: beide wird ein negatives Ende ereilen - Vergils Schlange wird vom Adler gefressen, Probas Schlange von Gott verflucht werden.

Der Unterschied zwischen den genannten Szenen liegt aber darin, dass in Vergils Gleichnis die Schlange primär als Opfer anzusehen ist, während die Schlange beim Sündenfall den negativen Verlauf der Ereignisse selbst verschuldet hat.

In der Umkehr der Situation könnte auch ein Verweis darauf liegen, dass Eva von der Schlange eingefangen wird; erst am Ende der Welt wird auch die Schlange von Christus „gefangen“ werden. Proba verweist also hier ebenfalls auf die Tatsache, dass auch die Schlange einst vernichtet werden wird.

Nach diesem Einschub, der einer weiteren äußerlichen Beschreibung der Schlange gewidmet war, wendet sich Proba wiederum den geistigen Eigenschaften des Tieres zu.

Wenn Proba vom listenreichen Wesen des Reptils berichtet: *ne quid inausum/aut intemptatum scelerisue doliue relinquat* (V. 180 f.), nimmt sie auch wieder direkt auf die biblische Vorlage Bezug, denn sowohl die Substantive *dolus* und *scelus* als auch die Verben *audere* und *temptare* können dem Themenkreis rund um alles Listenreiche und Wagemutige zugeordnet werden – ebenso wie die Charakterisierung der Schlange in der Genesis, wo diese schlicht mit *callidior cunctis animalibus* (gen. 3,1) bezeichnet wird.

Die Vorbildstelle bei Vergil findet sich in Aen. 8, 205 f. und bezieht sich auf Cacus, dessen Charakter bereits im ersten Kapitel dieser Arbeit besprochen wurde. Was Cacus und die Schlange verbindet, ist das Tierhafte – die Schlange ist schließlich ein *animal*, und Cacus wird in Aen. 8, 267 ausdrücklich als *semiferus* bezeichnet. Unterschiedlich ist hingegen die Vorgehensweise, wie Cacus und die Schlange mit ihren „Opfern“ umgehen. Cacus repräsentiert dabei das *brutum animal* – er setzt während dem Kampf bloß seine körperlichen Fähigkeiten, also seine Kraft und seinen Feueratem ein, ohne von seinem Verstand Gebrauch zu machen - das zeigt insbesondere der von Vergil ausführlich geschilderte Kampf gegen Hercules. Die Schlange hingegen agiert unter Einsatz ihres Verstandes und macht sich allerlei Listen zunutze, um ihr Opfer Eva zum Bösen zu verführen.

Im Vers 182 schließlich wird die siegverheißende Epiphanie der Venus (Aen. 8,611 – Venus überbringt ihrem Sohn die von Vulcanus geschmiedeten Waffen) zur Epiphanie der Schlange umgedeutet, welche (in Zusammenhang mit dem Zitat aus Aen. 6, 387, das sich auf Charon bezieht) Tod und Verderben bringt und somit auf den Tod aller Beteiligten vorausweist.

2.3.4 Verse 183-185: Die Schlange wendet sich an Eva

Bereits mit dem Versbeginn von 183 *'Dic' ait, 'o uirgo*, mit dem die Schlange ihren Monolog einleitet, bezieht sich die Autorin auf einen bedeutenden Szenenkomplex der Aeneis, nämlich die Unterweltbegehung durch Aeneas unter der Führung der Seherin Sibylle. Im genannten Vers (Aen. 6, 318) fragt Aeneas die Sibylle, weshalb sich so viele Seelen an die Styx zum Fährmann Charon herandrängen. Seine Begleiterin klärt ihn in den folgenden Versen darüber auf, dass nur bestattete Seelen von Charon transportiert werden können, während die unbestatteten zurückbleiben müssen. Die Seherin kann dem Fragenden somit eine kompetente Auskunft geben.

Proba nimmt nun dieses Zitat auf und impliziert damit geschickt den Kontrast, der sich für das Lesepublikum aus einem Vergleich zwischen den beiden Stellen ergeben musste. Im Gegensatz zur kundigen Führerin des Aeneas gibt Eva hier keine adäquate Antwort – allerdings lässt die Schlange in ihrem Redeschwall der Gefährtin Adams auch kaum die Möglichkeit, das zu tun. Eva könnte zwar am Ende der Rede reagieren, tut es allerdings nicht. Dadurch wirkt sie nicht nur passiv, sondern auch vollkommen überfordert von der Überredungskunst der Schlange. Die Seherin Sibylle verfügt, und das erklärt sich ja bereits aus ihrer Stellung als *uates*, über ein recht umfangreiches Wissen, während Eva hingegen nur auf jenes Wissen zurückgreifen kann, das ihr von Gott bzw. Adam übermittelt worden ist. Daher ist sie auch nicht in der Lage, das hinterhältige Wesen der Schlange zu begreifen und sozusagen einen Blick hinter die Maske des Tieres zu werfen, das sich im Grunde genommen recht freundlich präsentiert.

Der Unterschied zwischen den beiden Frauen besteht darin, dass die Sibylle als Seherin bereits ein göttlich inspiriertes Wissenspotential besitzt, Eva indessen dieses erst durch den Verzehr einer bestimmten Frucht erlangen kann. Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass Eva letztlich ein anderes Wissen als die Sibylle erlangt, das überdies anders ist, als Eva es sich erwartet hat.

S. Kyriakidis attestiert der Schlange eine gewisse Ironie, da die Sibylle ja in der Lage war, die Zukunft vorauszusagen; Eva allerdings verfügt nicht über diese Gabe: *The cunning of the serpent is thus emphasised.*¹¹⁶

Bemerkenswert ist auch die Anrede Evas als *uirgo*: dadurch wird sie Typos für die Jungfrau Maria, die Proba in der zweiten Hälfte ihres Cento behandelt: Eva hat sich durch ihre Schuld befleckt und dadurch die Sterblichkeit der Menschen in die Welt gebracht; Maria empfängt

¹¹⁶ zit. n. **KYRIAKIDIS, S.**, Eve and Mary. Proba's Technique in the Creation of Two Different Female Figures, MD 29 (1992), 149.

Christus unbefleckt, durch dessen Auferstehung letztlich den Menschen die Erlösung vom Tod gebracht wird.

In einem Einschub, der die Verse 183-185 umfasst, erwähnt die Schlange ihre Lebensumstände. Der gesamte Einschub stammt aus der Schilderung der vergilischen Unterwelt (Aen. 6,673-675), und zwar bezeichnenderweise aus jener Passage, in der das Elysium geschildert wird. Dort ist es Musaeus, der auf die Frage der Sibylle nach dem Wohnort des Anchises die *locos laetos* und die *sedes beatas* (Aen. 6, 638 f.) als herrlich grünende und erquickende Stätten preist, ehe er Aeneas und die Sibylle zu Anchises bringt. Proba bezieht ihre Verse für die Paradiesbeschreibung aus der genannten Stelle bei Vergil, da ja die Gefilde der Seligen gewissermaßen als heidnisches Pendant zur christlichen Paradiesesvorstellung gelten können – zumindest, was deren typische Attribuierung als grünend und blühend betrifft, wenngleich die vergilische Unterwelt *unter der Welt* lokalisiert ist, während das Paradies oberirdisch lokalisiert wurde.¹¹⁷

Der Einschub über die Lebensumstände kann auch als Parallelentwurf bzw. Vorausweis auf die ausführlichere Beschreibung des Paradieses gesehen werden, welche die Schlange gibt, um Eva dessen offensichtlichen Reichtum vor Augen zu führen.

Außerdem ist auffällig, dass die Schlange hier in V. 183 (*habitamus*) und V. 185 (*incolimus*) im Unterschied zur Darstellung in der Genesis zweimal das Verb in der ersten Person Plural statt in der zu erwartenden zweiten Person Singular (Aufgrund der Anrede an Eva) gebraucht. Die Schlange stellt sich auf diese Weise mit Eva auf eine Stufe; sie stellt eine Verbindung zwischen sich und ihrer Gesprächspartnerin her, was bei Eva ein Gemeinschaftsgefühl erwecken und suggerieren soll: „Wir sind beide in der gleichen Lage – vertraue mir, wir werden gemeinsam einen Ausweg aus dieser Lage finden“

Diesem Zweck dient im Übrigen die gesamte recht allgemein gehaltene Formulierung der Rede.

Die erste Frage, die Eva zur Überschreitung des Gottesgebots reizen will, ist Zitat aus Aen. 11,733, wo der bereits erwähnte Etruskerführer Tarchon eine flammende Rede an seine Kämpfer hält, um deren Kampfesmut, Kraft und Ausdauer anzustacheln. Proba hat mit ihrem Zitat dieser effektvollen rhetorischen Frage vom Beginn der Rede des Tarchon deren Wirkungsabsicht allerdings ein wenig verändert. Tarchon will, angespornt von Jupiter, seine Truppe dazu ermuntern, den Angriffen der Amazone Camilla Widerstand zu leisten - er ist

¹¹⁷ vgl. Gen. 2,8 f.

also in bester Feldherrnmanier darum bemüht, die Kampfesmoral seiner Soldaten zu stärken und ihnen neuen Mut zu spenden. Mut spenden, um damit die Feigheit zu überwinden – das scheint auch das erklärte Ziel der Schlange zu sein, wenn man ihren Worten Glauben schenkt. Doch damit ist kein heldenhafter (epischer) Kampfesmut gemeint, den es braucht, um sich gegen die Aristie eines Gegners zu Wehr setzen zu können, sondern eine gehörige Portion an Wagemut und Dreistigkeit, die die Schlange bei Eva hervorrufen möchte, um dadurch ein Übertreten des Gebotes zu erreichen.

Mit dieser ersten Frage nimmt Proba wieder Bezug auf den Genesistext, wo Eva von der Schlange ebenfalls durch eine geschickt formulierte Frage verführt wird.

Diese erste Frage der Schlange bei Proba steht allerdings noch nicht in direktem Zusammenhang mit der Frage der Schlange in der Genesis.

Ein Zusammenhang ergibt sich jedoch zur Rede der Venus an Jupiter in Aen. 1, 229-253, da diese Rede ebenfalls durch entsprechende (empörte) Fragen am Ende jedes Abschnitts gegliedert wird.

Die Frage der Schlange aus V. 185 *quae tanta animis ignauia uenit?* klingt an die anklagende Frage der Venus an, womit sie Jupiters Ratschluss in Frage stellt: *quae te, genitor sententia uertit?* (Aen 1, 237) .

2.3.5 Verse 186-192a: Die (beinahe) paradiesischen Lebensumstände Evas/ Die zweite Frage und Antwort der Schlange/ zwei rhetorische Fragen nach der Bedeutung der Unsterblichkeit

Doch die Schlange wartet erst gar nicht eine Antwort der Angesprochenen ab, sondern führt Eva nun ihre eigene Umwelt vor Augen. Dabei spricht sie von den zahlreichen Früchten und von den klaren Quellen – himmlische Geschenke, die das Leben erst lebenswert machen – Eva aber darf sie nicht anfassen.

Proba schöpft für diese Szenerie aus anderen Werken Vergils, nämlich den Eklogen (V. 186 ist zur Gänze Zitat aus Ecl. 7,54) und den Georgica (Georg. 3, 529 und 4,1).

Die siebente Ekloge handelt von einem Wettgesang zwischen den Hirten Corydon und Thyrsis. Besagter Vers ist dem Corydon zugeordnet und einer Naturschilderung der Hirtenwelt entnommen, die ebenfalls positive Züge auszeichnen – wie z.B. der folgende Vers 55 *omnia nunc rident* bestätigt.

Wenn man außerdem bedenkt, dass Corydon, welcher der Sieger des Wettstreites sein wird, diese Worte spricht, so lässt sich daraus der Schluss ziehen, dass die Schlange, der dieselben

Worte von Proba in den Mund gelegt werden, letztlich siegreich aus diesem „Gespräch“ hervorgehen wird.

Das erste Zitat aus den Georgica stammt aus der düsteren Schlusspassage des dritten Buches, welche eine Rinderpest und in Folge die Vernichtung eines Großteils der Natur und Tierwelt beschreibt. Proba bietet mit dem Verweis auf dieses erbärmliche Dahinsiechen der Tiere, denen nichts und niemand mehr helfen kann, ein schauerliches Gegenbild zu ihrer positiv geschilderten paradiesischen Landschaft, aber zugleich auch eine Vorschau auf den negativen, letztlich ebenso tödlichen Ausgang des Sündenfalls.

Die *caelestia dona* meinen in den Georgica den Honig, den die Bienen, deren Zucht den Hauptinhalt des vierten Buches darstellt, produzieren.

Die Schlange spricht davon, dass Eva die Geschenke des Himmels (und somit Gottes) generell nicht anfassen darf und verkehrt somit die Tatsachen ein wenig – denn das göttliche Gebot lautete: *praecepitque ei dicens ex omni ligno paradisi comede/de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas in quocumque enim die comederis ex eo morte morieris* (gen. 2, 16-17). Diese Weisung besagt, dass Adam (und später auch Eva) von allen Bäumen Früchte nehmen dürfen – nur eben nicht von dem einen Baum. Darauf könnte die Schlange aber auch anspielen, wenn sie anschließend meint: *id rebus defuit unum* (V. 188). Diese Aussage lässt sich somit jedoch ebenfalls verschieden interpretieren: entweder ist mit *id unum* diese *eine* Sorte Früchte von dem *einen* Baum gemeint, oder aber der Begriff umfasst alle Früchte und die *fontes liquidi*, d.h. *caelestia dona*, generell. Auf Grund der Tatsache, dass die Schlange jedoch nichts Gutes im Schilde führt und in ihrer Schlaueit bewusst Fakten verdrehen kann, ist die letztere Annahme m. E. höchst wahrscheinlich. Die Schlange wertet bewusst auch ihre eigene Unsterblichkeit ab, wenn sie sie als nutzlos qualifiziert, weil sie alle die Früchte des Paradieses nicht genießen dürfen.

Das stellt auch einen Zusammenhang mit der Genesispassage her, denn dort fragt ja die Schlange ganz bewusst: *cur praecepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi* und lässt dabei völlig außer Acht, dass das Verbot Gottes ja nur für einen, nicht für alle Bäume des Paradieses gilt. So provoziert sie bei Eva, die das eigentliche Gebot kennt, auch eine Reaktion, denn Eva versucht natürlich, die Schlange zu korrigieren und bringt somit unbewusst und unbeabsichtigt den Stein ins Rollen.

Probas Eva widerspricht der Schlange allerdings nicht und akzeptiert somit deren Lüge.

Die Wendung *adtractare nefas* findet sich bei Vergil auch in einem religiösen Kontext. Hier (Aen. 2,719) ist es nämlich dem Aeneas untersagt, die Penaten zu berühren, da er von den Wirren des Kampfes her noch mit Mordblut befleckt ist. In beiden Fällen handelt es sich also um ein religiös motiviertes Berührungsverbot, das der *pius Aeneas* einhält, die *infanda coniunx* Eva aber brechen wird.

Die zweite Vershälfte *id rebus defuit unum* ist aus Aen. 12, 643 entnommen.

Hier spricht Turnus mit seiner Schwester, der Nymphe Juturna über seinen Tod, den er weniger schlimm einstuft, als eine Flucht oder das Ende seiner Stadt zu dulden - das fehlte noch zu seinem Elend. Wie sich zeigt, ist *res* hier prägnant gebraucht, nämlich mit einer negativen Konnotation, die so viel wie *Unglück* oder *Elend* ausdrückt, anders lässt sich die triste Situation des Turnus in diesem Moment, als er seine Kameraden fallen sieht, nicht bezeichnen.

Völlig gegensätzlich dazu ist aber die Situation in Probas Werk einzustufen, denn die Schlange hat gerade die paradiesische Lebenswelt Evas und ihrer selbst geschildert. Hier kann also mit *res* nur ein positiver Umstand wie Glück gemeint sein. Es fehlt sozusagen nur mehr ein Quäntchen, um ihrer beider Leben vollkommen werden zu lassen. Evas Situation steht demnach in krassem Gegensatz zu der Situation des Turnus – eine Frau, der es (beinahe) an nichts fehlt gegenüber einem Mann, der erkennt, dass das, wofür er kämpft, immer mehr dem Untergang geweiht ist.

In der Genesispassage ist es eine einzige Frage nach dem *Warum*, die die Schlange geschickt dazu nutzt, um Eva in ein Gespräch zu verwickeln. Da in der Bearbeitung Probas Eva jedoch gar nicht zu Wort kommt, scheint es logisch, dass die Schlange größere Mühe aufwenden muss, um Eva – auf Grund deren Schweigen man annehmen könnte, dass sie vielleicht noch unsicher ist und nicht weiß, wie sie auf die Fragen ihrer Gesprächspartnerin reagieren soll – doch noch zur erwünschten Zuwiderhandlung gegen das Gebot Gottes anzutreiben.

So stellt die Schlange im Folgenden eine Frage, die sich im Grund genommen mit jener der Genesispassage inhaltlich deckt: Was hindert Eva daran, das Verborgene (also die verbotenen Früchte) zu erforschen (bzw. gen. 3,1: Warum dürfen die beiden nicht Früchte von jedem Baum essen?)?

Mit dem Beginn von V. 189 *quid prohibet* zitiert Proba Aen. 5, 631 *quis prohibet muros iacere et dare ciuibus urbem*. Hier spricht diese Worte Iris, die von Juno entsandte Götterbotin, die den trojanischen Frauen in Gestalt der alten Beroe erscheint. In einer Rede, worin sie das unglückselige Schicksal der Frauen und die schon so lang andauernde Irrfahrt

besonders hervorhebt, will sie die Frauen zum Bleiben bewegen und dazu, die Schiffe zu verbrennen, um so eine Weiterfahrt unmöglich werden zu lassen.

Die Parallelen zur Szenerie bei Proba sind offenkundig: beide, Iris und die Schlange, handeln in negativer Absicht, beide verhehlen ihre eigentliche Zielsetzung – Iris durch ihre Verwandlung in Beroe und durch die Angabe eines falschen Motives für die Zerstörung der Schiffe und die Schlange durch ihr freundliches Verhalten.

Der Unterschied liegt jedoch darin, dass Iris nicht aus eigenem Antrieb heraus handelt, sondern von Juno dazu beauftragt wurde, ihre Pläne umzusetzen, während die Schlange sozusagen in eigener Sache agiert.

Außerdem wird Iris in den Versen 646-652 von Pyrgo gewissermaßen als „Fälschung“ enttarnt, da Pyrgo kurz zuvor noch mit der tatsächlichen Beroe zu tun hatte.

Eva jedoch kann nicht hinter die Maske der Schlange blicken, um so deren wahre Motive zu erkennen.

Iris und der Schlange gelingt es aber letztlich, sowohl die trojanischen Frauen als auch Eva dazu zu bringen, wider das Gottesgebot zu handeln – Iris nutzt dazu anfangs Argumente, später jedoch, als diese nicht wie gewünscht fruchten, ihre übernatürliche Erscheinung als Götterbotin. Die Schlange bedarf keiner wundersamen Kräfte - ihr reichen bloße Argumente, um Eva zu überzeugen.

Der zweite Teil des Verses ist Zitat aus Aen. 3,32 und stammt aus der Polydorus-Episode: Aeneas sucht einen Strauch, um mit dessen Ästen die Opferaltäre zu bedecken, doch sobald er die Zweige eines gewissen Strauches ausreißen will, entströmen dem Strauch Eiter und Blut. Nach weiteren Versuchen, die Aeneas schließlich vor lauter Grauen erschauern lassen, ertönt eine Stimme, und Aeneas erfährt, dass der Priamossohn Polydorus (es ist seine Stimme, die spricht) hier begraben liegt, den der thrakische König, zu dem er zum Schutz vor dem Krieg gesandt worden war, aus Goldgier grausam ermordet hatte.

Unter Bezugnahme auf diese Vorbildstelle lässt sich für die Leserschaft erkennen, dass auch die Zusammenkunft zwischen Eva und Schlange kein gutes Ende nehmen wird, und dass in diesen Worten vielleicht auch ein kleiner Hinweis an Eva liegt, nicht „zu tief zu graben“, um nicht doch noch die wahren Motive der Schlange enthüllen zu können.

Damit Eva jedoch gar nicht auf diesen Gedanken kommen kann, gibt sich die Schlange gleich selbst die Antwort auf ihre Frage (während in der Genesispassage Eva antwortet): Der Grund dafür ist *uana superstitio*.

Die Schlange klassifiziert ein von Gott gegebenes Gebot als nichtigen Aberglauben, der es demnach auch nicht wert ist, in irgendeiner Art und Weise befolgt oder geachtet zu werden. Diese Gotteslästerung ist nur ein weiterer Versuch, die Bedeutung des von Gott gegebenen Verbotes herunterzuspielen und zu verharmlosen, um Eva damit fälschlicherweise bewusst zu machen, dass ein Übertritt des Verbotes keine nennenswerten negativen Konsequenzen hätte. In der Vorlage ist diese Formulierung (Aen. 8,187) eingebettet in die Szenerie des Festmahls anlässlich des Herculesfestes, das von Euander und den Arkadern alljährlich gefeiert wird. Mit dem Begriff *uana superstitio* klassifiziert Euander jegliche Verehrung fremder Götter, d. h. alles, was außerhalb des etablierten religiösen Systems steht, als negativ. Euander kann also als Fürsprecher der Religionspolitik des Augustus gelten, in dessen Programm die Zelebrierung fremder Kulte, die nicht unter den Auspizien des Staates eingeführt wurden, als Bedrohung für die traditionellen Formen der Götterverehrung gesehen wurden, und Vergil lässt ihn auch deutlich machen, dass der Kult des Hercules altehrwürdig ist und keineswegs mit neuen, exotisch und fremd wirkenden Kulturen (wie z.B. dem der Isis) vergleichbar ist – dass er also mit höchster Gerechtfertigung zelebriert wird.

Ein weiteres Motiv, das in Zusammenhang mit Hercules im Hintergrund steht und in Bezug auf die Verwendung dieses Zitats bei Proba zu berücksichtigen ist, ist die Tatsache, dass die heidnische Gestalt des Hercules in enger Verbindung mit Christus gesehen wurde, da zwischen ihren Lebenswegen zahlreiche Parallelen gezogen wurden: beide waren z.B. göttlicher, aber auch menschlicher Abstammung und stiegen nach ihrem Tode in den Himmel auf.

Die Gestalt des Cacus lässt sich als Teufel sehen, was auch die (fälschlicherweise) unterstützte Theorie über die Etymologie des Namens Cacus nahe legen würde.

Die Schlange ironisiert das Verhältnis Hercules-Christus und kehrt es ins Gegenteil.

Proba hat diese Wendung mit großem Bedacht ausgewählt, denn einerseits ist ein Bezug zwischen den beiden Szenen dadurch gegeben, dass sie in Zusammenhang mit Speisen stehen (das Festmahl bei Vergil, die Früchte bei Proba) und dass natürlich auch die Frage der Gottesverehrung angesprochen wird. Wenn Euander in den Versen 185-188 betont, dass weder *uana* noch *ignara superstitio deorum ueterum* der Grund für diese Festlichkeiten ist, so lässt sich daraus für Eva schließen, dass diese auch nicht einem falschen Glauben in Bezug auf die Worte der Schlange erliegen sollte, sondern sich lieber an die Weisung ihres „alten“ Gottes halten sollte.

Der zweite Halbvers ist aus Aen. 9, 131 entlehnt. Hier ist von den Trojanern die Rede, welche Turnus in einer Ansprache an seine Männer als verloren bezeichnet, da ihnen jede Fluchtmöglichkeit über das Meer verwehrt ist (kurz zuvor wurden die trojanischen Schiffe nämlich nach einem Schiffsbrand in Nymphen verwandelt). Die Hälfte ihrer Möglichkeiten ist ihnen also weggenommen worden, da für die Trojaner nun nicht mehr eine Rückzugsmöglichkeit über das Meer gegeben ist und ihnen nur mehr der Weg übrig bleibt, zu den Waffen zu greifen und zu Lande zu kämpfen.

Proba hat diese Wendung in einem ähnlichen Kontext eingesetzt. Die Schlange möchte mit dieser Aussage ausdrücken, dass Gott den Menschen (Adam und Eva) die Hälfte ihres Besitzes, der ihnen rechtmäßig zustehen würde, vorenthalten hat. Ohne diese andere Hälfte scheint der Mensch jedoch nicht komplett zu sein – es fehlt ihm ein wichtiger Teil, um den Grund für seine Existenz zu erkennen.¹¹⁸ Diese Möglichkeit, den Grund für das eigene Dasein zu erfahren (also die *rerum pars altera*), stuft die Schlange als dermaßen wichtig ein, dass sie im Folgenden sogar die Bedeutung der Unsterblichkeit in Frage stellt.

Damit bietet die Schlange auch einen Rückgriff auf die Wendung *id rebus defuit unum* (V. 188), da hier mit *rerum* auf das Glück aus V. 188 angespielt wird; im Originalkontext von Aen. 9,131 meint *rerum* die Handlungs- bzw. Fluchtmöglichkeiten der Trojaner.

Mit zwei rhetorischen Fragen stellt die Schlange schließlich die Bedeutung der Unsterblichkeit in Frage: Wozu soll sie nützen, wenn man gar nicht in der Lage ist, seine Existenz zu durchblicken?

Diese beiden Fragen sind im letzten Buch der Aeneis zu finden.

In Aen. 12, 879 f. klagt die Nymphe Juturna, die Schwester des Turnus, darüber, dass sie ihrem Bruder nun in keiner Weise mehr Unterstützung und Hilfestellung bieten kann und ahnt schon den Tod ihres Bruders voraus. Sie betrauert, dass Jupiter ihre Dienste so lohnt und fragt sich, weshalb er ihr Unsterblichkeit verliehen hat, denn für sie wird das Leben jeglichen Sinn verlieren, wenn Turnus verstorben ist.

Juturna sieht also keinen Nutzen in dem Geschenk der Unsterblichkeit, wenn ihr erst einmal ihr lieber Bruder weggenommen worden ist.

Ebenso sieht die Schlange keinen Nutzen in der Unsterblichkeit, wenn man nicht fähig ist, seine Existenz voll auszukosten, und somit Einschränkungen unterworfen ist.

In beiden Fällen wird also der Nutzen der Unsterblichkeit in Frage gestellt, da sich aus dieser Situation Einschränkungen als Konsequenz ergeben: Juturna empfindet es als negativ, eine

¹¹⁸ vgl. **CLARK-HATCH**, *Golden bough*, 190, Anm. 21.

Existenz in Unsterblichkeit zu verbringen, weil sie meint, dass ein Leben ohne ihren Bruder nicht mehr lebenswert ist und der Tod erstrebenswerter wäre.

Die Schlange stellt die Unsterblichkeit negativ dar, solange man nicht über ein vollkommenes Wissenspotential verfügt.

Mit diesen beiden letzten Fragen, die eine Angelegenheit in Frage stellen, welche von Eva bis jetzt als selbstverständlich erachtet wurde, kann es der Schlange gelingen, bei Eva erste Zweifel zu wecken und somit einen weiteren Schritt in Richtung Verführung Evas zu setzen.

2.3.6 Verse 192b-196: Die Schlange verführt zum Gesetzesbruch/ Evas Stellung als Ehefrau/ Die Schlange bietet sich als Führer an und fordert zu einem gemeinsamen Mahl auf

Im Anschluss an die beiden letzten Fragen bietet sich die Schlange nun dazu an, Eva beim Gesetzesbruch zu unterstützen. Mit den Worten *mea si non inrita dicta putaris* (V. 192) will die Schlange die scheinbare Wahrheit ihrer Aussagen bekräftigen und Eva zur Freveltat bestärken – die Worte der Schlange sollen Eva in ihrem Handeln unterstützen.

Wenn man die zitierte Stelle aus der Aeneis (Aen. 10,244) zu einem Vergleich heranzieht, zeigen sich Unterschiede in der Intention der jeweils sprechenden Person. In der Aeneis werden diese Worte der Nymphe Cymodocea (das ist eine der Nymphen, die ursprünglich Schiffe des Aeneas waren und nach dem Schiffsbrand im neunten Buch verwandelt wurden) in den Mund gelegt, die sich zuerst als einstiges Schiff des Aeneas zu erkennen gibt und ihm schließlich von den Nöten seines Sohnes berichtet, der von den Rutulern bedrängt wird. Sie rät Aeneas, sich zum Kampf zu wappnen und prophezeit ihm einen Erfolg gegen die Feinde.

Cymodocea versucht offen und ehrlich, Aeneas gut zu beraten und ihm damit zu helfen.

Dem gegenüber steht die Absicht der Schlange, die als böseartig zu qualifizieren ist.

Beide, Schlange wie Nymphe, geben (vermeintliches) Wissen weiter, das weder Aeneas noch Eva bekannt ist; beide sind mit ihren Worten erfolgreich – mit dem Unterschied, dass der Rat in der Aeneis positive Folgen für den Beratenen hat, während Eva bei Proba sich durch den Rat der Schlange immer tiefer ins eigene Unglück verstrickt.

Mit der Formulierung *auctor ego audendi* (Aen. 12, 159) greift Proba erneut eine Passage aus dem zwölften Buch der Aeneis auf, die mit der Schwester des Turnus in Zusammenhang steht. Hier fordert Juno die Nymphe dazu auf, das Bündnis zu zerstören oder erneut den Krieg anzufachen, um ihren Bruder dadurch vor dem Tod zu bewahren.

Die Schlange gebraucht diese Worte, um Eva anzustacheln: Zwar handelt es sich hier nicht um eine Rettung im eigentlichen Sinne (denn Adam und Eva sind unsterblich und bedürfen daher keiner Rettung vor dem Tod), aber Eva wird in Aussicht gestellt, durch den Bruch des Gebots eine wesentliche Verbesserung ihrer Lebensumstände zu erlangen.

Juno und die Schlange verfolgen dabei ausschließlich ihre eigenen Ziele, obwohl sich beide der Tatsache bewusst sind, dass aus ihren Worten kein guter Ausgang der Geschehnisse zu erwarten ist. Juturna wie Eva gelten dabei nur als Mittel zum Zweck: Die Gattin Jupiters will sich immer noch nicht geschlagen geben und versucht weiterhin, die *fata* des Aeneas zu sabotieren und deren Erfüllung hinauszuzögern (wie schon im ersten Buch durch den Auftrag an Aeolus und im siebenten Buch durch den Einsatz der Furie Allecto zur Kriegsentfachung), und hierfür nützt sie die missliche Lage der verzweifelten Juturna aus, um sie als Instrument für ihre Pläne zu missbrauchen.

Auch die Schlange ist nicht an Eva als Person interessiert, sondern sie nutzt Evas Situation und ihr Wissen, das bloß aus zweiter Hand stammt, geschickt aus, um ihren Neid auf die Menschen auf ein Ziel hin zu fokussieren und dieses dann auch zu verwirklichen.

Die Phrase *sacrata resolvere iura* stammt aus Aen. 2, 157 – der Trugrede Sinons.

Sinon, der Grieche, der mit seinen Lügen die Trojaner blendet und sie ins Verderben führt, ist eine ideale Bezugsfigur für Probas Schlange, denn Sinon und die Schlange verbindet – wie bereits angemerkt – das Verhehlen ihrer tatsächlichen Intention und die Vorspiegelung falscher Tatsachen, wobei beide in der Lage sind, sich absolut authentisch zu verhalten und das Zutrauen der anderen zu gewinnen. Beide sind nicht so, wie sie ihrem Gegenüber erscheinen, und beiden kann die Schuld an furchtbaren Katastrophen zur Last gelegt werden, die dazu führen, dass Menschen aus ihrer bisherigen Heimat vertrieben werden: Die überlebenden Trojaner müssen Troja verlassen, Adam und Eva den Garten Eden.

Im Unterschied zur Stelle bei Proba bricht Sinon allerdings nicht wirklich die heiligen Gesetze, da er ja als Scheinopfer nicht an solche gebunden war, während Evas Situation eine völlig konträre ist: Sie ist sehr wohl an das ihrem Gefährten von Gott auferlegte Gebot gebunden, wenngleich sie es auch nur aus zweiter Hand erfahren haben mag, und ein Bruch dieses Gesetzes muss unausweichlich Konsequenzen nach sich ziehen. Sinon kann leicht von einem Bruch des Verbots sprechen, da er weiß, dass er keine wie auch immer gearteten Folgen zu befürchten hat, während für Eva eine Missachtung dieses Gebotes eine fatale Bedeutung hat, der sie sich aber nicht bewusst ist.

Der gesamte Vers 194 ist Zitat von Aen. 4, 113 und jener Szene entnommen, in der Juno eine neue Taktik anwendet, um Aeneas davon abzuhalten, an seinen Bestimmungsort zu gelangen. Sie konspiriert mit Venus, indem sie diese davon überzeugt, dass sie selbst nun des Zwists und der ewigen Streitigkeiten müde ist und ein harmonisches Ende der Auseinandersetzungen anstrebt, welches für sie in einer ehelichen Verbindung zwischen Aeneas und Dido besteht.

Venus bemerkt jedoch die verborgene Absicht Junos und geht nur zum Schein auf diese hinterlistige Vereinbarung ein: Sie merkt an, dass Jupiter ein solches Unterfangen missfallen könnte und dass es Junos Aufgabe sei, als Ehefrau ihren Gatten darum zu bitten.

Mit ähnlicher Hinterlist agiert auch die Schlange. Sie beruft sich auf Evas Recht als Gattin, ihren Ehemann in Versuchung zu führen und will nun Eva als Werkzeug für ihre persönlichen Ziele benutzen. Eva selbst mag sich nun, da ihr eine solche Macht über ihren Partner in Aussicht gestellt wird, eher auf das Ansinnen der Schlange einlassen, zumal die Schlange auch den Begriff *fas* verwendet, der impliziert, dass diese Vorgehensweise höchst gerechtfertigt ist.

Der Vers 195 beginnt mit einem Zitat aus den Eklogen, und zwar Ecl. 8,38: *dux ego uester eram*. In der achten Ekloge singen zwei Hirten, Damon und Alphesiboeus, im Wechselgesang über zwei unglücklich Verliebte – einen Mann, der sich ertränkt, und eine Frau, die ihren Liebhaber mittels eines Zaubers zurückgewinnen will. Der genannte Versteil ist einer Passage des Damon entnommen, wo dieser sich in der Rolle des Liebhabers wehmütig an seine erste Begegnung mit der ihm treulosen Verlobten Nysa zurückerinnert.

In den Eklogen bezieht sich dieser Versteil also auf die Vergangenheit, während die Schlange auf die Zukunft anspielt.

Liegt in des Sängers Worten Traurigkeit und Wehmut beim Gedanken an eine blasse Erinnerung, so drückt die Proba durch die Verwendung des Futurs die Hoffnung der Schlange aus, kurz vor der Vollendung ihres Planes zu stehen.

Die zweite Vershälfte von 195 ist wiederum dem Gespräch zwischen Juno und Venus entlehnt (Aen. 4, 125), taucht aber in Aen. 7, 548 nochmals auf.

An erster Stelle ist der Kontext dabei der Plan, den Juno ausheckt, um Aeneas und Dido miteinander verheiraten zu können: Bei einer gemeinsamen Jagd möchte sie ein Unwetter erregen, sodass beide in der selben Höhle Zuflucht nehmen müssen, wo Juno sie dann – das Einverständnis von Venus vorausgesetzt – in der Ehe verbinden wird.

Die Gemeinsamkeit im Vergleich zur Stelle im Cento besteht wieder einmal in der Absicht von Juno und der Schlange: Beide agieren hinterlistig und haben grundsätzlich anderes im Sinne, als sie vorgeben: Juno möchte immer noch jedes erdenkliche Mittel anwenden, um Aeneas von einer Weiterfahrt abzuhalten und damit die Erfüllung der *fata* verhindern, und die Schlange möchte im Grund genommen, von Neid und Eifersucht getrieben, den Fall des Menschen.

Bemerkenswert ist, dass in beiden Fällen dieser Aussage von Seiten der Sprecherinnen her eine ähnliche Bedeutung zugemessen wird, nämlich kaum eine. In beiden Situationen handelt es sich mehr um eine rhetorische Floskel als um ein tatsächliches Abwarten der Zustimmung. Juno benötigt die Zustimmung von der Mutter des Aeneas nicht notwendigerweise, da sie auch im Alleingang handlungsfähig ist, und auch für die Schlange ist eine Zustimmung nicht unabdingbar, weil diese sich skrupellos genug verhält, um Eva nötigenfalls zur Mitwirkung an ihrem Plan zu zwingen. Die Schlange setzt auch hier (wie zuvor schon in V. 183 und 185 mit der Verwendung der Verben in der ersten Person Plural) geschickt ein sprachliches Mittel ein, um ihre Interessen durchzusetzen.

Im siebenten Buch ist es Allecto, der diese Worte in den Mund gelegt werden. Die Furie bietet nach erledigtem Auftrag Juno an, noch weiteren Zwist zu säen und Nachbarstädte zum Krieg aufzuhetzen, doch im Gegensatz zur obigen Stelle wird hier dem Vorhaben eine Absage erteilt. Juno ist der Ansicht, dass bereits genug Kriegsgründe vorhanden sind und lässt den Dingen ihren Lauf. Dieses plötzlich so untätige Verhalten verbindet sie mit Eva, die völlig passiv reagiert und der Schlange nichts entgegensetzen kann. Das Resultat ist in beiden Fällen das gleiche: Allectos angezettelter Kriegsfuror bedingt Ermorden und brutales Niedermetzeln der Gegner, und die Hinterlist der Schlange führt zum Verlust der Unsterblichkeit für den Menschen – beide Male ist der Tod der große Sieger.

Juno ist aber Eva auch noch dadurch verbunden, dass diesmal sie es ist, die angesprochen wird und nicht umgekehrt. Es erfolgt eine Gleichsetzung zwischen Eva und Juno sowie der Schlange und Allecto.

Extruimusque toros dapibusque epulamur opimis – diese Ankündigung, das Mahl vorzubereiten, stammt aus Aen. 3, 224: Die Aeneaden gelangen, von einem weiteren Seesturm in die Irre geführt, zu den Strophaden, wo die Harpyien hausen. Die Neuankömmlinge sind erfreut über die glückliche Landung und schlachten anscheinend

herrenlose Rinder - was sie teuer zu stehen kommt, denn die Harpyien bereiten ihnen einen „ganz besonderen“ Empfang.

Wenn man diesen Hintergrund mitbedenkt, erscheint die Aussage der Schlange, so harmlos sie für sich genommen auch scheinen mag, bedrohlich, denn die Harpyien erschrecken Aeneas und seine Gefährten, besudeln ihr Mahl mit Unrat und Celaeno prophezeit den Verängstigten eine furchtbare Hungersnot, die sie zwingt, sogar ihre Tische zu verspeisen. Diese Prophezeiung erfüllt sich im siebenten Buch, jedoch anders als gedacht.

Hier wird auch eine Ankündigung gemacht (das gemeinsame Mahl), doch diese Ankündigung erfüllt sich – im Gegensatz zum Mensa-Prodigium – bereits in den Folgeversen.

Bemerkenswert ist, dass die Schlange hier den Indikativ verwendet: Sie ist sich ihrer Sache so sicher, dass sie keine auffordernden Worte mehr an Eva richtet.

Somit endet die Rede der Schlange, und sie beginnt, gemeinsam mit Eva das Mahl vorzubereiten.

Ähnlichkeiten zeigt diese Rede nicht nur – wie bereits angemerkt – mit der Rede der Venus an Jupiter (Aen. 1, 229-253), sondern auch mit jener, die Iris in Gestalt der Beroe an die trojanischen Frauen richtet (Aen. 5, 623-640).

Genau wie die Schlange führt sie ihnen ihre jetzige Lebenslage vor Augen, die sie als unvollkommen und trist schildert (Aen. 5, 626-629) und will – wie die Schlange von Eva – von den Trojanerinnen wissen, was sie eigentlich davon abhält, ihr Schicksal selbst in die Hand zu nehmen und zum Positiven zu wenden (Aen. 5, 631). Ähnlich wie die Schlange, die sich daraufhin Eva als Führerin anbietet und ihr die nächsten Schritte erklärt, spricht auch Iris von einem Plan, wie man die Weiterfahrt verhindern könne (Aen. 5, 635), und im Anschluss legitimiert sie diesen sogar noch durch ein prophetisches Traumbild (Aen. 5, 636-638).

Im Gegensatz zur Bibelstelle gibt die Schlange in ihrer ganzen Rede nicht an, weshalb denn das Verzehren dieser einen bestimmten Fruchtart für Eva und Adam von großem Vorteil wäre. In Gen. 3,4-5 reagiert die Schlange auf die Antwort Evas, das Paar dürfe vom Baum in der Mitte des Paradieses keine Früchte essen, da es sonst sterben könne, mit der simplen Feststellung: *nequaquam morte moriemini/ scit enim Deus quod in quocumque die comederitis ex eo aperientur oculi vestri et eritis sicut dii scientes bonum et malum.*

Die Schlange widerspricht hier also einer Annahme Evas und verkehrt diese ins Gegenteil. Außerdem liefert sie zugleich auch eine Begründung, weshalb es sich lohne, diese eine ganz

bestimmte Frucht zu essen: Nach dem Genuss derselben werden einem die Augen geöffnet, man wird gottgleich und kann zwischen Gut und Böse unterscheiden.

Somit liefert die Schlange Eva hier einen dezidierten Anreiz, sich gegen das Gebot Gottes zu wenden, während bei Proba die Schlange in keinem einzigen Punkt ihrer Rede ausdrücklich erwähnt, warum eine Missachtung des Gottesgebots überhaupt Sinn macht.

Das scheint jedoch nicht unbedingt notwendig, da Eva in ihrer Passivität verharret und sich ohne Widerstand betören lässt.

2.3.7 Verse 197-199: Das gemeinsame Mahl

Die Schlange und Eva bereiten nun gemeinsam das Mahl. Der erste Versteil in 197, der das Ende der Rede markiert, findet sich in Aen. 1,142 – hier ist es Neptun, der seine Strafrede an die Winde beendet und das vom Seesturm aufgewühlte Meer wieder beruhigt. Während der Meeresgott also hier die Wogen glättet und dafür sorgt, dass alles wieder in seinen normalen Zustand gerät, agiert die Schlange genau entgegengesetzt, denn durch die Aktion, die sie (gemeinsam mit Eva) durchführt, wird die bisherige Ordnung auf den Kopf gestellt, und nichts ist mehr so, wie es gewesen ist.

Formale Ursprungsstelle für den Verschluss ist Aen. 12,819, wo Juno in ihrer Versöhnungsrede ihren Gatten bittet, Latium und seinen Bewohnern trotz der Verbindung mit den Trojanern den Namen und die Sprache zu lassen, was Jupiter auch gewährt.

Einen inhaltlichen Bezug bietet aber erneut die Rede des Sinon, und zwar der Vers Aen. 2,159: *teneor [...] nec legibus ullis*. Sinon behauptet von sich, an keine Gesetze seiner Heimat mehr gebunden zu sein und den Trojanern daher nichts als die reine Wahrheit berichten zu wollen. Im Gegensatz dazu ist Eva wirklich zur Einhaltung eines Gesetzes verpflichtet, dessen Bruch gewaltige Folgen hat. Die Schlange verhält sich wie Sinon, da sie ebenso hinterlistig ihre eigenen Absichten verhehlt und sich bemüht, aufrichtig und ehrlich zu erscheinen, um so jeden Zweifel an ihren Aussagen im Keim zu ersticken, damit sie Eva ins Verderben stürzen kann, wie Sinon die Trojaner ins Verderben gestürzt hat.

Die Leserschaft muss also – und damit rechnet Proba – stets den Kontext der Vergilstellen mitberücksichtigen, denn der Vers 159, auf den hier angespielt folgt unmittelbar auf Aen. 2, 157, der in Vers 193 anzitiert wird (*sacrata resolvere iura*).¹¹⁹

¹¹⁹ vgl. dazu die einleitenden Worte zu Probas Zitiertechnik auf S. 45 dieser Arbeit.

Der Vers 198 bezieht sich auf die Erfüllung des Tischprodigiums in der Aeneis (Aen. 7,110): Aeneas und seine Mannschaft haben die ausonische Küste erreicht und bereiten ein Mahl, wofür sie Weizenkuchen als Unterlage verwenden. Nach dem Mahle noch hungrig, zögern sie nicht, auch noch die Weizenkuchen/Speltfladen zu verzehren, worauf der Sohn des Aeneas im Scherz sagt: *heus, etiam mensas consumimus* (Aen. 7, 115) - da erkennen alle, dass nun – auf Grund der von Celaeno verkündeten Prophezeiung, die sich hiermit erfüllt hat – ihr Bestimmungsort endlich erreicht ist.

Eine zunächst schrecklich und bedrohlich klingende Voraussage hat letztlich ein harmloses Ende gefunden.

Dem gegenüber wirkt zwar der Vorschlag der Schlange, ein gemeinsames Mahl zu genießen, relativ harmlos, wird aber dafür ein entsetzliches Ende, nämlich die Vertreibung des Menschen aus dem Paradies und, daraus resultierend, dessen Sterblichkeit, zur Folge haben.

Im Vergleich mit der Bibelstelle hat Proba in Bezug auf die Mahlzeit Evas einige Veränderungen durchgeführt.

Die Stelle in gen. 3,6 lautet: *vidit igitur mulier quod bonum esset lignum ad vescendum et pulchrum oculis aspectuque delectabile et tulit de fructu illius et comedit* – hier isst Eva also von den Früchten dieses einen Baumes, nachdem ihr diese plötzlich schmackhaft erschienen sind.

Proba zitiert einen Vers aus Vergils Erfüllung des Mensaprodigiums und stößt damit auf andere Voraussetzungen. Das Verb *subicere* bedeutet „unter etwas legen“ und bezieht sich bei Vergil auf die *adorea liba*, die von den Hungrigen gewissermaßen als Teller für ihre Speisen benutzt werden.

Bei Proba ist allerdings von diesen Speltfladen keine Rede, und deshalb muss man sich auch die Szenerie etwas anders vorstellen: In Probas Version der Verführung bereiten die Schlange und Eva *gemeinsam* das Mahl, welches aber nicht nur aus Früchten vom verbotenen Baum besteht, sondern auch aus anderen Dingen, die mit diesen Früchten gemeinsam gegessen werden – so bleibt die Verwendung von *subicere* auch in diesem Zusammenhang sinnvoll erklärbar.

Der Begriff *olim uenerabile lignum*, der den Baum der Erkenntnis bezeichnet, findet sich in Aen. 12,767, als die Kampfhandlungen zwischen Aeneas und Turnus immer mehr ihrem Höhepunkt entgegenstreben. Bei Vergil wird damit ein wilder Ölbaum benannt, der dem Faunus geweiht und hoch verehrt war, den die Trojaner jedoch abgeholzt hatten, um freier im Feld kämpfen zu können.

Somit ist an beiden ehrwürdigen Bäumen Frevel geschehen: Die Trojaner haben ein Heiligtum des Faunus zerstört, und Eva entwendet Früchte vom Baum der Erkenntnis und übertritt damit ein von Gott gesetztes Gebot.

Doch beide Taten bleiben nicht folgenlos: Der Speer des Aeneas bleibt in der Wurzel stecken, und er kann ihn nicht mehr herausziehen – dafür muss ihm seine Mutter Venus zu Hilfe kommen. Evas Freveltat gegenüber dem Baum der Erkenntnis bedingt den Ausschluss aus dem Paradies.

So hat Proba wiederum zwei Stellen, die auf den ersten Blick wenig Zusammenhang bieten, geschickt miteinander verknüpft und verleiht dabei ihrem Vers unter Berücksichtigung der Vorbildstelle eine weitere Bedeutungsebene.

Der Vers 199 beginnt ebenfalls mit einem Zitat aus der eben geschilderten Passage der Erfüllung des Mensaprodigiums (Aen. 7,109) und ist mit einem Vers aus der Harpyienepisode des dritten Buches (Aen. 3, 227) verbunden. Die Harpyien sind hier als das Gegenstück zur Schlange zu sehen¹²⁰: beide legen ein ähnliches Verhalten an den Tag: sie agieren zerstörerisch, was im Fall der Harpyien aber geringere Auswirkungen hat als im Falle Adams und Evas.

Hier wird die Handlung der Harpyien auf die Schlange und Eva übertragen, welche gemeinsam agieren. In V. 196, beim Ankündigen des gemeinsamen Mahles, hat Proba noch die eher harmlose Szene des Tischprodigiums zitiert.

Die Schlange offenbart nun ihr wahres Wesen und hat Eva dabei auf ihrer Seite.

Proba hat somit eine direkte Verbindung zwischen Ankündigung und Erfüllung des Mensaprodigiums geschaffen, die sich auch auf Probas eigenes Werk übertragen lässt, denn Proba leitet somit zum nächsten Abschnitt ihres Werkes über, der die Erfüllung der Pläne der Schlange (nach deren Ankündigung in den Versen 193-195), nämlich die Verführung Adams durch Eva, zum Inhalt hat.

¹²⁰ vgl. *CLARK-HATCH*, *Golden bough*, 157.

2.4. Resümee

Proba hat ihren Cento mit großer Liebe zu detailreichen Schilderungen ausgestaltet und somit zahlreiche Ergänzungen eingewoben, die nicht in dem Bericht über den Sündenfall, wie er im Buch Genesis zu finden ist, enthalten sind.

Dazu zählen:

- a.) die ausführliche Eingangsszene, welche die Fortbewegungsweise, das hässliche Aussehen der Schlange und ihr bösertiges und hinterhältiges Wesen dokumentiert;
- b.) damit in Zusammenhang: die Mitteilung an das Lesepublikum, wie die Schlange und Eva überhaupt auf einander treffen;
- c.) die Gestalt der Schlange: Proba zeigt die Schlange zwar in tierhaftem Verhalten (die ausführliche Beschreibung des Herankriechens an Eva), lässt sie jedoch höchst menschlich agieren: Die Schlange spricht nicht nur mit Eva, sondern bereitet auch gemeinsam mit ihr die Mahlzeit zu. Dadurch hat Proba bereits eine Art Übergang zwischen tierischer und menschlicher Darstellung geschaffen, die den Weg für die personhafte Darstellung des Teufels bei Alcimus Avitus bereiten;
- d.) die ausgedehnte Rede der Schlange: Bei Proba treten die Schlange und Eva nicht in einen Dialog. Eva bleibt stumm und widerspricht der Schlange nicht, sie wirkt vollkommen passiv und lässt alles mit sich geschehen, ohne in irgendeiner Weise auf die Worte der Schlange zu reagieren;
- e.) die rhetorischen Fragen der Schlange: In der entsprechenden Genesispassage stellt die Schlange eine einzige Frage an Eva, mit der sie Eva zum Widerspruch bringt und sie geschickt in ein Gespräch verwickelt. Bei Proba stellt die Schlange insgesamt vier Fragen, die insofern als rein rhetorisch angesehen werden können, als die Schlange von Eva keine Antwort erwartet, ihr auch gar keine Zeit für eine solche lässt und Adams Gefährtin damit nur provozieren möchte. Parallelen im Aufbau zeigen sich zu Aen. 1, 229-253 (Rede der Venus vor Jupiter);
- f.) der wortreiche Überzeugungsversuch zum Bruch des Gebotes: In der Genesispassage verführt die Schlange Eva mit dem Argument der Gottgleichheit und der Erkenntnis um Gut und Böse nach dem Verzehr der verbotenen Frucht. Proba lässt die Schlange Evas Unsterblichkeit in Frage stellen und den einen fehlenden Faktor zum vollkommenen Glück in den Vordergrund rücken. Von Gottgleichheit oder besonderer Erkenntnis ist keine Rede. Die Schlange bietet sich als Führerin an und bindet sich damit noch aktiver ins Geschehen ein;

- g.) das gemeinsame Mahl: In der Genesisstelle ist es Eva, die allein nach der Frucht greift; bei Proba bereiten Eva und die Schlange gemeinsam das Mahl und verzehren auch noch andere Dinge. Eva ist nicht dazu gezwungen, allein zu handeln, sondern wird von der Schlange aktiv unterstützt, was ihr die Missachtung des Gebotes zusätzlich erleichtert. Überdies wirkt die gemeinsame Bereitung des Mahls geradezu harmlos, und Eva kann den Eindruck gewinnen, dass sie eigentlich gar keinen Frevel begeht und auch zu nichts gezwungen ist;
- h.) die Verwendung von Vergilversen: das formale Konzept eines Cento ermöglichte es Proba, den Text mit verschiedenen Bedeutungsebenen zu unterlegen. Der Text lässt sich auf einer primären Bedeutungsebene durchaus sinnvoll verstehen, selbst wenn man nur die entsprechende Stelle in der Bibel kennt und keinen Vergleich mit dem Klassiker, aus dem die Verse eigentlich entnommen sind, ziehen kann. Letztere Vorgehensweise ermöglicht der Leserschaft allerdings eine tiefere Auseinandersetzung mit dem Text. Indem man zu den Versen bei Proba den Kontext der jeweiligen Originalstellen im Hinterkopf behält, kann man Vor- oder auch Rückverweise erkennen oder auch feststellen, dass die Autorin durch einen dezidierten Hinweis auf einen bestimmten Kontext bei Vergil eine Aussage in eine bestimmte Richtung hin verändern möchte.

Somit hat Proba das meisterhafte Kunststück vollbracht, eine Brücke zwischen heidnischer, klassischer Literatur und dem christlichen Glauben zu schlagen, indem sie die Sprache Vergils geschickt mit christlichen Inhalten verwoben hat, sodass die klassisch-antike Gelehrsamkeit keinen Widerspruch mehr zu einer mehr und mehr christlich geprägten Gesellschaft darstellen musste.

2.5 Der Cento Vergilianus und die Bibeldichtung des Pseudo-Hilarius

Proba hat ihren Cento als Doppelgedicht konzipiert, d. h. sie behandelt darin das Alte und Neue Testament – wenn auch nur in einzelnen Episoden.

Ein ähnliches Verfahren wählte der um die Mitte bzw. gegen Ende des 5. Jahrhunderts wirkende Verfasser des so genannten *Metrum in Genesin* und des *Carmen de Evangelio*. Diese beiden Dichtungen sind als ein zusammengehöriges Doppelgedicht zu sehen, wie Gottfried Kreuz in Nachfolge einer These Rudolf Peipers in seiner Edition festgestellt hat.¹²¹

Das Gedicht wurde Hilarius v. Poitiers zugeschrieben, weshalb der Verfasser als Pseudo-Hilarius bezeichnet wird. Diese Zuweisung ist aber auf Grund der Datierung nicht vertretbar. Kreuz schließt andere Personen mit dem Namen Hilarius (u.a. *Hilarius v. Arles, consacerdos Hilarius*, an den Augustinus seinen 178. Brief sandte) als mögliche Verfasser aus und verbleibt bei der Anonymität des Autors, dem er ein recht hohes Maß an dichterischer Begabung und eine außergewöhnlich hohe Bildung, die sich in der Vielzahl von Zitaten (auch entlegenerer) heidnischer Autoren äußert, zugesteht.

Pseudo-Hilarius erwähnt die Schlange in seinem Gedicht – wie Proba – an zwei Stellen.¹²²

Im ersten Teil des Gedichts, im *Metrum in Genesin*, wird jedoch den Ereignissen rund um den Sündenfall – und somit auch dem Agieren der Schlange – kein breiter Raum gewidmet. Der Sündenfall wird in den Versen 160-169 in aller Kürze – und damit in eminentem Gegensatz zur Schilderung bei Proba – angeführt; der Schlange wird gar nur minimale Erwähnung zuteil, wobei sie in keiner Weise agierend in Erscheinung tritt: in gen. 160 f.: *Postquam primus homo vetito se pascere ligno/ non timuit captusque doli se praebuit anguis*.¹²³

Im zweiten Gedichtteil, dem *Carmen de Evangelio*, erscheint die Schlange ein weiteres Mal und zwar im Rahmen der Schilderung der Geburt Christi, die wie eine Epiphanie dargestellt ist (V. 2-18): Ein strahlendes Licht erleuchtet die Welt, die Erde lässt vor lauter Freude Blumen sprießen, und auch Himmel, Erde und Meer freuen sich. Einzig die Schlange ist über die Geburt des Herrn alles andere als erfreut.

¹²¹ vgl. **KREUZ, G. E.**, Pseudo-Hilarius, *Metrum in Genesin; Carmen de Evangelio*, Einleitung, Text und Kommentar, Wien 2006 (Sitzungsberichte d. ÖAW, Phil.-hist. Klasse, Bd. 752), 62-90.

¹²² Die Schlange spielt nicht nur in Probas Erzählung vom Sündenfall eine wichtige Rolle; im zweiten Teil des Gedichtes, der sich am NT orientiert, ist es die Schlange, die Jesus (wie im AT Eva) in der Wüste in Versuchung führt.

¹²³ Bemerkenswert ist, dass Eva, die Verführerin Adams, überhaupt nicht erwähnt wird, sondern dass lediglich von Adam, dem *primus homo*, die Rede ist.

Den Abschluss der Epiphanieschilderung und gleichzeitig auch den Übergang zu einer ganz gegensätzlichen Stimmung bildet ein Resümee der in den Versen zuvor (Verse 4-10) berichteten Freude der Natur über die Geburt Christi: Alles erstrahlt voller festlichem Glanz und Meer, Wolken und Winde freuen sich.

Die Freude der drei Weltbereiche ist traditionell und findet sich z.B. im ersten Buch *de rerum natura* des Lukrez, wo im Proömium eine ähnliche Sympathie der Natur und Freude des Kosmos gezeigt wird, die sich aus dem Auftreten der Göttin Venus ergibt¹²⁴.

Pseudo-Hilarius widmet dem Weltbereich der Erde die Verse 8-10¹²⁵ und lässt diesen Bereich in der Aufzählung im V. 11 weg. Weiters hat er die lukrezische Reihenfolge der Weltbereiche teilweise (da er ja im Gegensatz zu Lukrez hier das irdische Element nicht mehr erwähnt) umgekehrt (Ps.-Hil.: Meer-Wolken-Winde; Lucr.: Winde-Wolken-Meer). Außerdem übertrifft er die Nennung der einzelnen Naturmächte, die ihre Freude ausdrücken, insofern, als alles, also die ganze Welt, von Freude erfasst wird.

Diesem allgemeinen Ausdruck des Glücks und der Freude steht die folgende Szenerie gegenüber, die sich in sieben Versen mit dem Ärger der Schlange über Christi Geburt beschäftigen.

Vers 12 wird mit der Wendung *te solum* eingeleitet, die sich in christlichen Texten ausschließlich auf Christus bzw. Gott bezieht – hier aber ist die Schlange damit bezeichnet.

G. Kreuz ist der Auffassung, dass der Autor des *Carmen de Evangelio* mit den Erwartungen eines christlichen Lesers spielt, da man auf Grund der Einleitung mit *te solum* einen Hymnus, der die Geburt Christi preist und das *te* anaphorisch bzw. in Polyptota fortführt, erwarten könnte.¹²⁶ Doch hier wird nicht der Erlöser der Menschheit gepriesen, sondern gewissermaßen der „Verführer“ der Menschheit schlechthin.

Es erfolgt somit eine Gegenüberstellung nach dem Prinzip „alle – nur einer“, die seit der Odyssee (Od. 1,11 f.) gängig ist und auch oft für Überleitungen gebraucht wird. Pseudo-Hilarius übersteigert hier wiederum eine Vorbildstelle, die allerdings nicht aus dem heidnischen Bereich stammt, sondern aus dem christlichen: Hier wird nämlich die Schlange – im Gegensatz zur biblischen Vorbildstelle in gen. 3,1 – nicht nur *cunctis animalibus*, sondern gleich der gesamten Schöpfung gegenübergestellt.

¹²⁴ vgl. Lucr. 1, 6-9: *te, dea, te fugiunt uenti, te nubila caeli
aduentumque tuum, tibi suavis daedala tellus
summittit flores, tibi rident aequora ponti
placatumque nitet diffuso lumine caelum.*

¹²⁵ *At tellus ridens laetatur germine sacro,
spargit humum violis alieno tempore † quotque
aurea † purpureos submittit caespitem flores.*

¹²⁶ vgl. **KREUZ, G. E.**, Pseudo-Hilarius, 352 f..

Die Schlange selbst wird als *perfidus* bezeichnet, worin sich ein gewisser Bezug zu einem Hymnus des Prudenz ausdrückt, da es in cath. 6, 141-146 heißt:

*O tortuose serpens,
Qui mille per meandros
Fraudesque flexuosas
Agitas quieti corda,
Discede, Christus hic est.
Hic Christus est, liquesce!*

Auch bei Sedulius tritt eine ähnliche Formulierung auf; er verwendet zweimal die Wendung *perfidus draco* (carm. pasch. 2,7 u. 8) für die Schlange, und auch eine Passage aus dem fünften Buch kann vergleichend betrachtet werden: In den Versen 222-226 wird eine Paradiesesschilderung, die auf Grund der Erlösung des guten Schächers geboten wird, mit dem Hinweis auf die Schlange beendet, welche deshalb trauert.

Ein direktes Vorbild für den Ausdruck *perfide serpens* findet sich jedoch bei im eben behandelten Cento der Proba, nämlich im Vers 448: *dissimulare etiam sperasti, perfide serpens*, der im Rahmen der bereits erwähnten Versuchung Christi durch die Schlange angeführt ist.

Der Tag der Geburt Christi wird in V. 13 mit *ille dies* bezeichnet - eine Wendung, die seit Ennius bzw. Vergil (Aen. 2,49 – der Tag der Zerstörung Trojas) für die Beschreibung besonders freudiger oder aber trauriger Tage verwendet wird.¹²⁷

Diesen Tag erlebt die Schlange allerdings ganz und gar nicht freudig, wie die Schilderung ihres Zustandes in den Versen 13 f. zeigt. Dass sie vor Angst erzittert, hat man bereits im Vers 12 erfahren, doch nun werden ihre Empfindungen deutlicher gemacht: Sie ist verdrossen und wütend, bestimmt auch geschwächt, weil ihr Gift seine Wirkung verloren hat und gegen Christus nichts mehr ausrichten kann. Dass sie ihr Haupt schüttelt, lässt sich aus der Aeneis ableiten, wo es in 7,292 *tum quassans caput* und in Aen. 12,894 *ille caput quassans* heißt. An beiden genannten Stellen schütteln die jeweiligen Unterlegenen (Juno bzw. Turnus) grimmig den Kopf und wollen sich nicht eingestehen, dass andere ihnen überlegen sind.

Ebenso will die Schlange die Macht Christi nicht anerkennen und wehrt sich mit aller Kraft dagegen. Das Bild der Schlange, die sich vor Schmerzen windet, lässt sich mit einer Passage aus Prud. perist. 10, 26-28 vergleichen: *Sic uulneratus anguis ictu spiculi/ferrum remordet et dolore saeuior/quassando pressis inmoratur dentibus*; ein weiterer Bezug findet sich

¹²⁷ für weitere Belegstellen, auch bei anderen Autoren, vgl. **KREUZ, G. E.**, Pseudo-Hilarius, 354.

allerdings auch in der bereits genannten Passage des *Cento Probae*, in welcher die Schlange Christus verführt. Dort lässt die Autorin die Schlange sich besiegt auf dem Boden winden:

*cede deo, toto proiectus corpore terrae. [Christus hat gesprochen]
nec plura his: ille [sc. serpens] admirans uenerabile donum
fronte premit terram et spumas agit ore cruentas
contentusque fuga caecis se inmiscuit umbris. (Probae cento 452-455)*

Das Kriechen und Winden der besiegten Schlange lässt sich auch mit jener Stelle in Verbindung bringen, in welcher Gott über die Schlange die Bestrafung für die Verführung Evas ausspricht: gen. 3, 14-15: *et ait Dominus Deus ad serpentem quia fecisti hoc maledictus es inter omnia animantia et bestias terrae super pectus tuum gradieris et terram comedes cunctis diebus vitae tuae/inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius.*

Dass die Schlange von den Tritten der Frau gequält wird, weist bereits auf die Offenbarung voraus, wo es Maria ist, welche die Schlange letztlich überwindet.¹²⁸

In den Versen 12-14 wird also der Hass und die völlige Abneigung und Wut der Schlange jener gewaltigen Freude der Natur gegenübergestellt, die sich in den Versen 4-11 äußert.

Mit den Versen 15-17a wird nachfolgend auch die Begründung für den Ärger der Schlange geboten: das Heil vom Himmel und der Beschützer sind da.

Während *salus* eine für Christus gängige Bezeichnung ist¹²⁹, ist *tutor* hingegen weniger geläufig, z.B. bei Aug. conf. 10,4,6 *parvulus sum, sed vivit semper pater meus et idoneus est mihi tutor meus*. Überhaupt wird dieser Begriff oft in Zusammenhang mit Kindern gebraucht – in Bezug auf Christus ist das z.B. bei Matth. 18,1-11 der Fall.

Christus als Beschützer ist gekommen, um die Menschen zu retten. *Salvandus* ist eine christliche Schöpfung, die erstmals bei Ambrosius und Marius Victorinus belegt ist.¹³⁰

Diese christliche Wendung kombiniert Pseudo-Hilarius hier allerdings mit einer „heidnischen“ Klausel. *Faucibus atris* stammt nämlich aus den *Punica* des Silius, wo es in 6, 197-199 heißt: *Tum trepidum ac socios extrema uoce cientem/Corripit atque haustu sorbens et faucibus atris/(Vidi respiciens) obscena condidit aluo.*

¹²⁸ vgl. apoc. 12, die *mulier amicta sole* wird als Maria gedeutet.

¹²⁹ vgl. z.B. Prud. cath. 12, 77-80, wo von Bethlehem gesprochen wird, dem das Glück zuteil ward, Christus hervorzubringen.

¹³⁰ für weitere Belegstellen vgl. **KREUZ, G. E.**, Pseudo-Hilarius, 357.

Diese Passage ist einer Erzählung eines Sklaven des Regulus entnommen, der über einen Kampf zwischen Regulus und einer Schlange berichtet, wobei Regulus diese nach größten Schwierigkeiten letztlich doch besiegen konnte.

Diesen Kampf, der bei Silius symbolisch für die Auseinandersetzungen zwischen Rom und Karthago gesehen werden kann und der für Rom positiv endet,¹³¹ überträgt der Autor des *Carmen de Evangelio* hier auf Christus und die Schlange.

Die beiden letzten Verse dieses Abschnitts (V. 17b-18) bieten die Reaktion der Schlange, mit welcher sie das Heil der Menschen sabotieren möchte: Sie verfolgt den Menschen und das Heil der Welt.

Der letzte Vers dieser zu behandelnden Passage birgt einige formale Auffälligkeiten in sich: So ist *prosequeris* in der Dichtung vor Pseudo-Hilarius nicht belegt. Außerdem werden die Formulierungen *hominum vita* und *mundi salus/salutes* in christlicher Prosa häufig verwendet, in der Dichtung allerdings treten sie eher selten auf.¹³²

Die Wendung *hominum vita* lässt sich aus Lucr. 5, 412 (Passage über die Sintflut, die zahllose Menschenleben vernichtet) und 5, 1423 f. (über Gold und Purpur, die das Leben der Menschen bedrohen) ableiten.

Die Schlange wird hier also als Symbol für die Verfolger Christi gesehen, von denen die Menschheit bedroht wird.

Die Schlangenepisode dient als Kontrastschilderung zur freudigen Epiphanie der vorhergegangenen Verse. Außerdem lässt sich allerdings auch eine Verbindung zur bereits erwähnten Stelle in der Offenbarung des Johannes feststellen (apoc. 12,9 wird das Ungeheuer als *antiquus serpens* bezeichnet), wobei festzustellen ist, dass die gesamte Szene einen eminenten Bezug zum Weihnachtsevangelium aufweist.

Ein Vergleich mit dem *Cento Probae* ließe vermuten, dass Pseudo-Hilarius die bei Proba breit ausgeführte Szene der Versuchung Christi durch die Schlange aufgreifen und in den Kontext um die Geburt des Erlösers stellen möchte, um dadurch nicht erwähnte Passagen aus dem Leben Jesu, die sich auf die Zeit vor seinem öffentlichen Auftreten beziehen, zumindest in irgendeiner Weise einzubeziehen.¹³³

¹³¹ Das heidnische Rom wurde seit Orosius als Vorbedingung für die Entstehung des Christentums gesehen, daher kann Rom problemlos mit Christus auf eine Seite gestellt werden, vgl. **KREUZ, G. E.**, Pseudo-Hilarius, 357.

¹³² z.B. im carmen 6 des Paulinus von Nola, wo in V. 111 Maria als *mundi paritura salutem* bezeichnet wird, oder bei Iuvenc. 1,194, wo Christus als *salus terrae* genannt wird.

¹³³ vgl. **KREUZ, G. E.**, Pseudo-Hilarius, 360.

Pseudo-Hilarius stellt die Schlange bereits mit deutlich vermenschlichten Zügen dar. Das zeigt sich vor allem in ihren Gefühlsregungen: Sie zittert vor Angst (V. 12) und ist krank von ihrem bleich machenden Gift (V. 13).

Außerdem zeigt sich eine ausgeprägte, zutiefst menschlich wirkende Sturheit in ihrem Verhalten, da sie sich nicht geschlagen geben möchte und das auch offenkundig ausdrückt: Mit Verweis auf epische Gestalten wie Juno und Turnus schüttelt sie ihr Haupt (V. 14) und windet sich in ihrem Gram vor Schmerzen (V. 14).

Im Gegensatz zur Gestaltung der Schlange in der Genesis und bei Proba, wo den Kriechtieren keine Gefühlsregungen zugestanden wurden, lässt Pseudo-Hilarius seine Schlange das volle Spektrum menschlicher Negativempfindungen durchleben und kann somit ebenfalls als Wegbereiter für die Charakterisierung des Teufels bei Alcius Avitus gesehen werden, dessen Teufelsfigur seiner Wut sogar in einem Monolog, der als dichterische Schöpfung des Alcius anzusehen ist, Ausdruck verleiht.

3. DIE AKTION DER SCHLANGE IM WERK DES SO GENANTEN HEPTATEUCHDICHTERS/CYPRIANUS POETA¹³⁴

3.1 Über den Autor und sein Werk

Bei dem zu behandelnden Werk handelt es sich um das längste Werk der spätantiken Bibeldichtung: es umfasst über 5700 Verse und wurde wahrscheinlich im frühen 5. Jahrhundert im gallischen Raum verfasst.

Den Inhalt bilden die ersten sieben Bücher der Bibel (der Pentateuch und die ersten beiden Geschichtsbücher Josua und Richter)¹³⁵, wobei jedoch heute davon ausgegangen wird, dass das Gedicht ursprünglich wesentlich länger war und alle historischen Bücher des Alten Testaments umfasste (also bis inkl. zum Buch Esther), da Kataloge auf weitere Bücher verweisen, die allerdings nur fragmentarisch erhalten sind.

Das Werk ist in Hexametern abgefasst, für die lyrischen Passagen (biblische Cantica, z.B. exod. 15,1-18) aber wurden Hendekasyllaben, also ein lyrisches Versmaß, verwendet.

Inhaltlich hält sich der Verfasser streng an die Bibel und ist bemüht, präzise Kapitel für Kapitel den gesamten Bibeltext darzubieten – er lässt keinen Platz für epische Formulierungen, szenische Gestaltung einzelner Passagen, Umstellungen oder Auslassungen, wie das bei Proba durchaus der Fall ist.

Der Autor dieses Werkes ist unbekannt. Auf Grund einer Nachricht in einer Handschrift des 9. Jahrhunderts wurde fälschlicherweise der Bischof *Cyprianus von Karthago* († 258) als Verfasser angenommen, daher wird der Autor dieses Werkes auch als *Cyprianus Gallus* oder *Cyprianus poeta* bezeichnet. Eine andere Benennung, die aus dem Umfang des Werkes resultiert, ist „Heptateuchdichter“. Da es jedoch, wie gesagt, Fragmente gibt, welche nahe legen, dass das Werk ursprünglich einen größeren Teil als die ersten sieben Bücher des AT umfasst hat, ist diese Bezeichnung auch nicht vollkommen zutreffend.

In der älteren Forschung wurde *Iuvenus* die Urheberschaft zugeschrieben.¹³⁶

Die hexametrische Bibelbearbeitung des „Heptateuchdichters“ wurde von den Angelsachsen *Aldhelm* und *Beda* benutzt und in der Karolingerzeit abgeschrieben, und Exzerpte wurden angefertigt.

Danach geriet diese Dichtung in Vergessenheit.

¹³⁴ Zur Diskussion um die Bezeichnung des Autors vgl. **HERZOG, R.**, Die Biblepik der lateinischen Spätantike. Formgeschichte einer erbaulichen Gattung 1, München 1975 (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste 37), 58-60.

¹³⁵ Das Gedicht selbst ist allerdings nicht in Bücher unterteilt überliefert.

¹³⁶ vgl. **PEIPER, R.**, Cypriani Galli poetae Heptateuchos, Prag/ Wien/ Leipzig 1891 (CSEL 23), XXIII.

3.2. Aufbauanalyse der zu behandelnden Textpassage (Gen. 72-80)

3.2.1 Grobgliederung

Die zu strukturierende Passage lässt sich grob in zwei Passagen unterteilen:

VERSE	INHALT
72-76	Die Schlange kriecht an Eva heran, um sie zu verführen
77-80	Rede der Schlange

Im Kontext betrachtet, folgt die gesamte Passage des Sündenfalls, welche die Verse 72 – 133 (inklusive Bestrafung von der Schlange, Adam und Eva und Vertreibung des Paares aus dem Paradies) umfasst, auf die Erschaffung von Adam und Eva und deren Einsetzung in das Paradies (44-69).

Im Anschluss an den Sündenfall berichtet der Dichter von Kain und Abel und den Nachkommen Kains (134-191).

Es zeigt sich also, dass der „Heptateuchdichter“ genau dem Ablauf der Ereignisse in der Bibel folgt und weder Auslassungen noch Umstellungen vornimmt, wie das bei Proba der Fall ist.

Er bietet demnach eine detailgetreue Versifizierung der Bibel, die nahezu ohne epische Erweiterungen auskommt.

3.2.2 Detailgliederung

Eine feinere Gliederung zeigt ein Schema, das sich in 3-2-2 Verse aufteilt, die sich auch inhaltlich voneinander abheben:

Verse	Inhalt
72-74	Ekphrasis des Paradieses, kurze Charakterisierung der Schlange, die Schlange kriecht heran
75-76	Die Schlange fasst den Plan, Eva zu verführen
77-78	2 Fragen der Schlange: Warum fürchtet sich Eva vor den Früchten? Hat Gott nicht alle Früchte geheiligt?
79-80	Die Schlange erklärt, was passiert, wenn Eva die Früchte pflückt

Eine genauere Analyse des Inhalts soll im folgenden Kapitel geboten werden.

3.3 Interpretation der Textpassage in sinnzusammenhängenden Abschnitten

3.3.1 Verse 72-76: Ekphrasis des Paradieses, kurze Charakterisierung der Schlange, die Schlange kriecht heran

Die kurze Beschreibung des Paradieses, mit welcher der Autor die Passage vom Sündenfall einleitet, schließt direkt an jenen Abschnitt des Werkes an, in der die Beschaffenheit dieses wunderbaren Ortes geschildert wird (V. 50-63), Gott Adam und Eva diesen Lebensraum überantwortet und ihnen letztlich auch das verhängnisvolle Gebot erteilt (V. 64-69):

*Ne trepidate simul licitos praecerpere fructus,
Quos nemus intonsum ramo frondente creavit,
Solliciti, ne forte malum noxale legatis,
Quod uiret ex gemino discreta ad munia suco.* (V. 66-69)

Im Unterschied zur entsprechenden Bibelstelle, wo Adam allein das Gebot erfährt, sind es hier Adam und Eva, denen Gott das Verbot erteilt. Eva hört es also mit eigenen Ohren und bekommt es nicht erst aus zweiter Hand mitgeteilt.

Im Vers 73 nimmt der Dichter im Vergleich zu gen. 3,1, wo die Schlange direkt ins Geschehen eingeführt wird, eine kleine Ausgestaltung vor, indem er auf das Paradies, die *basis mitibus hortos*, verweist.

Die Phrase *has inter sedes* findet sich bei Petron. bell. civ. 76, wo sie im Rahmen der Ekphrasis einer Unterweltsschilderung verwendet wird.

Der Verfasser der Heptateuchdichtung verlegt diese Wendung nun in einen völlig konträren Kontext: Aus einer tristen, düsteren Gegend wird eine Paradieslandschaft.

Dieser positiv besetzten Gegend wird in Vers 73 f. nun die Schlange, die Urheberin von Evas Verführung gegenübergestellt.

Das Adjektiv *spumeus* verweist auf den Geifer und Giftschaum der Schlange, und die Wendung *spumeus anguis* ist klanglich an Verg. Aen. 2, 496 *Non sic, aggeribus ruptis cum spumeus amnis/exiit* angelehnt – das Bild des schäumenden Flusses ist gleichnishaft für den Sturm der Griechen in den Palast des Priamus gebraucht.

Der Ausdruck *spumeus anguis* wird vom Heptateuchdichter ein weiteres Mal eingesetzt: Exod. 193: *Spumeus in spiram tractu se colligit anguis*.

Hierbei zeigt sich, dass dieser Vers Zitat aus Verg. Georg. 2,154 ist, wo es allerdings heißt: *Squameus in spiram tractu se colligit anguis*.

Der Autor hat bei der Formulierung von *spumeus anguis* wohl an diese beiden Vergilverse gedacht und sie miteinander zu einem neuen Ausdruck verwoben, der das vor Gift schäumende Maul der Schlange verdeutlichen soll.

Ein Beleg dafür, dass das Adjektiv *spumeus*, welches sonst häufig in Zusammenhang mit Meereswellen, Bächen u.a. genannt wird¹³⁷, auch im Sinne von „schäumend, geifernd“ in Bezug auf (wilde) Tiere gebraucht werden kann, findet sich schon bei Sen. Phaedr. 347: *Aper et toto est spumeus ore* – und Mart. 14, 221,2: *Spumeus in longa cuspidе fumet aper* - hier wird jeweils ein wildes Tier, nämlich ein Eber, mit geiferndem/schäumendem Maul beschrieben.

Auch bei Prud. perist. 101 *spumeas efflans saliuas* wird das Adjektiv *spumeus* zur Bezeichnung eines schäumenden Mundes (allerdings bei einem Menschen) verwendet, ähnlich auch bei Paul. Nol. carm. 26, 349.

Auch in den mittelalterlichen Dichtungen findet sich *spumeus* in diesem Kontext, so in der *Vita Mahumeti* des Embricho von Mainz, V. 1033: *Quod portendebant spume quibus ora madebant* - hier wird vom Tode des Königs Mamutius berichtet, der elend an einem epileptischen Anfall zu Grunde geht.

Geifer und Schaum findet sich aber auch im Zusammenhang mit anderen böartigen Wesen, wie dem Höllenhund Cerberus, z.B. in Ov. Met. 4,501: *Oris Cerberei spumas et uirus Echidnae*, wo das Gift der Tisiphone beschrieben wird.

Der in gen 3,1 ausgedrückten Schlaueit der Schlange entspricht die Formulierung in V. 73 *astuto uincens animalia sensu*: auch hier übertrifft die Schlange die anderen Tiere an Listigkeit.

Das kluge und hinterhältige Verhalten des Reptils hat sich in der christlichen Dichtung zu einer Art Topos entwickelt, wie z.B. Prud. ham. 711: *Quod prohibente deo persuasit callidus anguis* (über den Sündenfall) zeigt.

In Vers 74 berichtet der „Heptateuchdichter“, wie Proba, vom Kriechen der Schlange, wovon in der Genesisvorlage allerdings keine Rede ist. Anders als Proba, welche die Windungen der Schlange in abundanter Form beschreibt (Probae cento 173: *immensis orbibus*, Probae cento 174: *septem gyros, septena uolumina*), werden diese hier allerdings nur einmal erwähnt (*spiris*

¹³⁷ vgl. z.B. Verg. Aen. 10, 212; Verg. Aen. 11, 626; Ov. Met. 3, 571; Ov. epist. 2,87 u. a..

frigentibus, V. 74) und durch den Zusatz „kalt“ in Kontrast zur positiven Schilderung des Paradieses gestellt.

Die kalten Windungen der Schlangen erwähnt der Autor bereits, als er von deren Erschaffung durch Gott spricht: Gen 21: *Sexta pater gelidos in spiras lubricat angues*.

Die beiden folgenden Verse bieten eine breite Umschreibung für das simple *qui dixit ad mulierem* aus gen. 3,1. Der Vers 75, der die hinterlistigen Gedankengänge der Schlange widerspiegelt, bezieht sich auf den Vers 73 (*astuto sensu*) zurück, und die Wendung *liuida mendacia* spielt auf den Neid an, den der Teufel auf die Menschen verspürt.

Dieses Motiv rekurriert laut Deutung der Patristik¹³⁸ auf den Sturz Lucifers (Is. 14,12), der so seine Ehrenstellung an den Menschen verloren hat und deshalb von Neid und Eifersucht geplagt wird, wie auch in der christlichen Dichtung zu lesen ist, z. B. bei

Paul. Nol. carm. 19, 72: *Liuidus incassum serpens fremit ore cruento*

Paul. Nol. carm. 31, 107: *Palluit invidia serpens* und 112: *Dente truci frustra liuidus infremuit*.

Dass das Herz einer Frau als weich bezeichnet wird, findet sich schon in der Klassik, z.B. Ov. her. 15, 79 *Molle meum leuibusque cor est uiolabile telis* – hier ist es Sappho, die in ihrem Brief an Phaon ihr eigenes Herz als ein solches beschreibt.

Indem der Dichter Eva mit eben dieser Charakterisierung ausstattet (ein weiches Herz in einer weiblichen Brust), macht er deutlich, dass die Schlange keiner sonderlich großen Mühe bedürfen wird, um Eva zu einem Übertritt des gottgegebenen Gebotes zu animieren – wiederum ein Aspekt, der in der biblischen Verführungsszene nicht erwähnt ist.

3.3.2 Verse 77-80: Die Rede der Schlange

Die Verse 77 bis 80 entsprechen der Frage der Schlange in gen. 3,1, wobei anzumerken ist, dass der Verfasser, ähnlich wie Proba (Probae Cento 183-192), diese eine Frage in mehrere Teilfragen aufspaltet.

In Vers 77 fordert die Schlange Eva auf, ihr zu sagen, warum sie die *felicia germina mali* fürchtet. Wie bei Proba (Probae cento 183) bleibt aber die Aufforderung der Schlange rhetorisch – auch hier erhält Eva kaum eine Gelegenheit für eine Antwort, der Dichter lässt

¹³⁸ vgl. z.B. Cypr. zel. 4.

Eva nicht direkt sprechen. Allerdings wird ihr immerhin in V. 81 ein *illa negat* zugestanden – Eva leistet Widerstand, wenn auch nicht besonders starken und ohne dabei in der Erzählung selbst zu Wort zu kommen.

Mit *malum* ist auf Grund der Länge der ersten Silbe der Apfel gemeint. Allerdings ist, gemäß der patristischen Exegese der *scientia boni et mali* auch die Bedeutung von *mālum* (das Böse) mitzubedenken, da ja die Früchte indirekt Auslöser einer schrecklichen Katastrophe sind und der Dichter hier durch diese Verbindung der Homographen auf den Ausgang der Ereignisse vorausweisen möchte.

Ein Indiz dafür könnte im Werk des „Heptateuchdichters“ auch in Gen. 68 liegen, wo es im Rahmen des göttlichen Gebotes heißt: *solliciti, ne forte malum noxale legatis* – hier ist das Böse angesprochen, das im folgenden Vers allerdings in Form einer Frucht realisiert ist.

Im Anschluss an die erste Frage stellt die Schlange in Vers 88 die nächste Frage, ob denn Gott nicht etwa alle Früchte geheiligt habe? Diese Frage entspricht der Äußerung in gen. 3,1, mit der die Schlange Eva zu einer Reaktion provozieren will, indem sie das Gebot Gottes absichtlich falsch formuliert und auf alle Baumfrüchte ausdehnt.

Die Schlange spielt mit der Formulierung dieser Frage auf gen. 1,29 an, wo es heißt:

dixitque Deus ecce dedi vobis omne herbam adferentem semen super terram et universa ligna quae habent in semet ipsis sementem generis sui ut sint vobis in escam.

Diese Stelle ist jedoch aus dem ersten Schöpfungsbericht des Menschen entnommen (gen. 1,26 f.), nicht aus dem zweiten (gen. 2,7 f.), wo Gott Adam und Eva erschafft, denen er das Verbot, auf das sich die Schlange bezieht, explizit auferlegt. Daher kann ein Verweis auf diese Passage von der Schlange nicht geltend gemacht werden.

Auch die Formulierung *sacrauit* ist eine Eigeninterpretation einer weiteren Bibelstelle, nämlich gen. 1,22: *benedixitque eis dicens crescite et multiplicamini et replete aquas maris avesque multiplicentur super terram.*

In dieser Passage ist allerdings von den Tieren des Meeres und der Lüfte die Rede, welche Gott in gen. 1,21 erschaffen hat und nun segnet. Pflanzen werden in diesem Zusammenhang nicht erwähnt.

Die Schlange weitet somit in persönlicher Auslegung diesen Segen auf die Pflanzen aus und will dadurch erreichen, dass Eva auf Grund solch logisch wirkender Fragen das Gebot Gottes in Frage zu stellen beginnt, immer unsicherer wird und sich leichter verführen lässt.

Wie bei Proba erhält Eva auch hier keine direkte Möglichkeit, mit der Schlange in einen Diskurs zu treten und ihre Position zu verteidigen, so wie sie es zunächst in der Genesispassage tut, als sie sich geradezu verpflichtet fühlt, den Irrtum der Schlange zu berichtigen. Der Dichter begnügt sich, wie bereits angemerkt, lediglich mit einem kurzen Hinweis in V. 81, der zeigen soll, dass Eva nicht ganz so einfach zu betören ist.

Eva wird dennoch als schwach und leicht verführbare Person dargestellt, denn in besagtem Vers wird zwar zunächst ausgedrückt, dass Eva sich weigert und Angst hat, das Gebot zu übertreten, dass sie aber dermaßen schwach ist, dass sie letztlich überwältigt werden kann.

Nachdem die Schlange die Adressatin ihres Monologs mit diesen Fragen verunsichert hat, liefert sie in den Versen 79-80 einen Anreiz für eine Übertretung des Verbots.

Hier unterscheidet sich der Heptateuchdichter von Proba, da diese im Monolog der Schlange keinen Raum für Begründungen jedweder Art lässt.

In der Bibel lautet die dementsprechende Stelle folgendermaßen: gen. 3,4-5: *dixit autem serpens ad mulierem nequaquam morte moriemini/scit enim Deus quod in quocumque die comederitis ex eo aperientur oculi vestri et eritis sicut dii scientes bonum et malum.*

Die Schlange verspricht Eva durch den Genuss von Früchten des besagten Baumes Gottgleichheit und die Erkenntnis um Gut und Böse.

Wenn die Schlange in der Heptateuchdichtung allerdings sagt: *Aureus astrigero ridebit cardine mundus* (V. 80), dann dehnt sie den Begriff der Erkenntnis aus, indem sie Eva statt einer Kenntnis von Gut und Böse gleich eine Erkenntnis des gesamten Kosmos verspricht.

Dabei nimmt die Schlange das Konzept der stoischen Erkenntnistheorie für sich in Anspruch, welches darin besteht, dass der Mensch aus einer Kenntnis über den Makrokosmos, also die Gesamtheit der Welt, auf eine Kenntnis über den Mikrokosmos, die Welt im Kleinen (= der Mensch selbst), schließen kann.¹³⁹

Dieses Konzept, das vor allem durch Poseidonios bekannt ist, vertritt auch Cicero in de leg. 1,61, wenn er schreibt:

Idemque quom caelum, terras, maria rerumque omnium naturam perspexerit, eaque unde generata quo recur<sur>a, quando, quo modo obitura, quid in iis mortale et caducum, quid diuinum aeternumque sit uiderit, ipsumque ea moderantem et regentem <deum> paene prenderit, seseque non <oppidi> circumdatum moenibus popularem alicuius definiti loci, sed ciuem totius mundi quasi unius urbis agnouerit, in hac ille magnificentia rerum, atque in hoc conspectu et cognitione naturae, dii immortales, qua<le>m se ipse noscet! [quod Apollo

¹³⁹ vgl. **SMOLAK, K.**, Die Bibel als Dichtung, Litterae latinae 33 (1978/79), 25.

praecepit Pythius] Quam contemnet, quam despiciet, quam pro nihilo putabit ea quae uolgo dicuntur amplissima!

In den Text wird durch einen Reflex auf Aussagen der stoischen Philosophie vom Dichter auch eine gewisse ethische Komponente eingebracht. Wenn Eva sich in letzter Instanz selbst erkennt, muss sie aus dieser Erkenntnis Schlüsse ziehen und ihr Leben dementsprechend ausrichten.

Der Dichter bietet somit erneut ein Element, welches über den Bibeltext hinausgeht.

3.4 Resümee

Die behandelte Passage aus der Heptateuchdichtung zeigt, dass der Autor sich sehr stark an die biblische Vorlage angelehnt hat, allerdings jedoch auch in einigen Aspekten Zusätze mitberücksichtigt hat, die so nicht im entsprechenden Kapitel der Genesis zu finden sind.

Dazu zählen die Eingangsverse 72-74, in welchen der Dichter einen Rückbezug auf die Schilderung des Paradieses unternimmt und, wie seine Vorgängerin Proba, das Herankriechen der Schlange an Eva beschreibt, wobei er allerdings Wert auf eine knappe Ausgestaltung der Verse legt und keine abundanten Formulierungen wählt.

Eine Ausweitung nimmt er auch in Bezug auf die Frage der Schlange vor, da sie in zwei Teilfragen aufgespalten wird, die jeweils einen Bereich der Originalfrage abdecken. Die Frage nach dem Warum wird zuerst gestellt, allerdings erkundigt sich die Schlange hier nicht nach dem Verbot Gottes, sondern nach der Furcht Evas. Mit der zweiten Frage spielt die Schlange auf die Wendung *de omini ligno paradisi* an.

Anders als Proba lässt der Verfasser die Schlange allerdings eine Art Begründung bzw. zumindest einen Anreiz für das Übertreten des Gottesgebots formulieren. Die Schlange zieht, dadurch dass sie den Verzehr der Früchte nicht nur mit der Erkenntnis von Gut und Böse, sondern auch mit der Erkenntnis des gesamten Kosmos in Verbindung bringt, stoisches Gedankengut zur Argumentation heran.

Der so genannte Heptateuchdichter stellt somit die stoische Erkenntnistheorie als Werk des Teufels hin¹⁴⁰, indem er den Teufel gewissermaßen als heidnischen Philosophen auftreten lässt.

Insofern zeigt sich erneut, dass der Dichter nicht zwangsläufig an seiner biblischen Vorlage festhält, sondern durchaus bereit ist, für die literarische Ausgestaltung seines Werkes gewisse Zugeständnisse zu machen.

¹⁴⁰ vgl. *SMOLAK, K.*, Die Bibel als Dichtung, 25.

4. DER TEUFEL IN *DE SPIRITALIS HISTORIAE GESTIS* DES ALCIMUS AVITUS

4.1 Über den Autor und sein Werk

Der Autor des zu behandelnden Werkes gilt als wichtige literarische Persönlichkeit Galliens in der Spätantike.

Alcimus Ecdicius Avitus, so sein voller Name, geboren wahrscheinlich in den 50er Jahren des 5. Jahrhunderts, ist um 494 als Bischof von Vienne belegt (er übernahm von seinem Vater nach dessen Tod um 490 das Bischofsamt) und starb um 518. Mit *Sidonius Apollinaris* verband ihn ebenso Verwandtschaft wie mit *Eparchius Avitus*, der von 455-456 als weströmischer Kaiser herrschte. Alcimus hatte drei Geschwister, an seinen Bruder *Apollinaris* schrieb er Briefe, seiner Schwester *Fuscina* widmete er das zweite seiner poetischen Werke, *De uirginitate*.

Sein Hauptwerk ist eine Dichtung, die Ereignisse des AT zum Inhalt hat und den Titel *De spiritualis historiae gestis* trägt. Dieses Werk ist in fünf Bücher unterteilt, die separat betitelt sind: 1. *De initio mundi*, 2. *De originali peccato*, 3. *De sententia Dei*, 4. *De diluvio mundi*, 4. *De transitu maris rubri*.

Es dürfte in den Jahren 497-500 verfasst worden sein.

Alcimus war auch politisch höchst engagiert. Er setzte sich aktiv gegen den Arianismus und Semipelagianismus ein, wovon seine Schriften *Contra Eutychianam haeresim* (in zwei Büchern, um 512/13) und *Dialogi cum Gundobado rege uel librorum contra Arrianos reliquiae* (vor 516) zeugen, stand aber auch mit den burgundischen Königen (Gundobad und dessen Sohn Sigismund) in reger Korrespondenz, wie aus dem eben genannten Werk und den erhaltenen Briefen (*Epistula ad Gundobadum regem de subita paenitentia*, *Epistula consolatoria ad eundem de transitu filiae regis* und das drei Bücher umfassende Corpus der *Epistularum ad diuersos*) ersichtlich ist.

Außerdem sind einige Fragmente von Homilien erhalten.

4.2 Aufbauanalyse der zu behandelnden Textpassagen

Alcimus Avitus behandelt im zweiten Buch seines Werkes den Sündenfall. Dabei hält er sich nicht bloß an das in Gen. 3,1-7 berichtete Geschehen, sondern bringt auch sehr stark eigene Elemente in den Duktus der Erzählung ein, als Beispiel dafür sei das Auftreten Satans als tatsächliche Person und nicht mehr nur in Form einer Schlange genannt: Alcimus Avitus ist der erste Autor, der den Teufel als handelnde Figur in einen bibelepischen Kontext einführt.

Im Folgenden soll nun zunächst eine Grobgliederung der einzelnen Textabschnitte gegeben werden, die allerdings auf Grund ihres Umfangs im Rahmen des gesamten Buchinhalts gesehen werden sollen.¹⁴¹

Anschließend werden die einzelnen Passagen in einer Detailgliederung genauer analysiert.

4.2.1 Grobgliederung

Verse	Inhalt
1-34	Das Leben der ersten Menschen
35-76	Präsentation und Charakterisierung des Teufels
77-117	Die Eifersucht des Teufels
118-135	Die Verwandlung des Teufels zur Schlange
136-234	Die Verführung Evas
235-251	Eva als Verführerin Adams
252-276	Die ersten Folgen der Verführung
277-325	Astrologie und Magie als direkte Folgen der Ursünde
326-407	Lots Frau
408-423	Der Triumph der Schlange

4.2.2 Detailgliederung

a. Verse 35-76: Präsentation und Charakterisierung des Teufels

Verse	Inhalt
35-37	Einführung in die Szenerie: Verweis auf das glückliche Leben der ersten Menschen, Ausblick auf Störung desselben
38-46	Ein Engel wird hochmütig; der Sturz des Engels
47-52	Einschub: Wie man bestraft wird
53-59	Die Verbrechen des Teufels
60-68	Die Wandlungsfähigkeit seiner Gestalt und seines Aussehens
69-72	abschließende Zusammenfassung der Wandlungsfähigkeit des Teufels
73-76	höchste Steigerung der Wandlungsfähigkeit des Teufels

¹⁴¹ Die grau unterlegten Passagen sollen zum Gesamtüberblick des zweiten Buches beitragen, werden allerdings bei der Detailgliederung und der Interpretation nicht mehr berücksichtigt.

b. Verse 77-117: Die Eifersucht des Teufels

Verse	Inhalt
77-82	Der Teufel sieht die ersten Menschen in ihrer glückseligen Existenz – es packt ihn rasende Eifersucht
83-88	Verweis auf den Sturz des Teufels; die Erinnerung daran lässt den Teufel sein Leid klagen
89-94	Der Teufel beklagt sein Schicksal: Er hat seine gesamte Macht verloren
95-99	Ein Teil seiner Macht ist ihm jedoch geblieben, um den Menschen schaden zu können – er fasst den Plan, die ahnungslosen Menschen ins Unglück zu stürzen
100-106	Die Menschheit soll in ihrer Gesamtheit vernichtet werden, noch bevor Nachkommen entstehen
107-112	Wenn dem Teufel selbst die Himmelstüren verschlossen bleiben, soll dies auch den Menschen geschehen, sie sollen mit ihm alle Strafen teilen
113-117	Plan, die Menschen zum Hochmut zu verführen

c. Verse 118-135: Die Verwandlung des Teufels zur Schlange

Verse	Inhalt
118-119	Ein- bzw. Überleitung: Die Schlange als schlauestes aller Lebewesen
120-125	Die äußerliche Verwandlung zur Schlange
126-135	Gleichnis: Frühlingsbeginn - Hervorkriechen der Schlange ans Licht

d. Verse 136-234: Die Verführung Evas

Verse	Inhalt
136-144	Die Schlange wagt sich an Eva heran
145-161	Die Rede der Schlange an Eva
162-165	auktorialer Einschub
166-182	Antwort Evas und eine weitere Frage ¹⁴²
183-203	Die Schlange will Eva überzeugen
204-224	Evas Gewissenskampf
225-234	Die Schlange hilft nach und verhehlt ihre Freude

e. Verse 408-423: Der Triumph der Schlange

Verse	Inhalt
408-411	Die Schlange als siegreicher Feldherr
412-416	Die Triumphrede – die Schlange rühmt ihre Taten
417-421	Die Macht der Schlange über Adam und Eva
422-423	Die Schlange (der Teufel) lässt ihren Scheinleib zurück und verschwindet

¹⁴² Auf die hellrosa markierten Passagen soll nur in Kürze eingegangen werden, da diese sich nicht unmittelbar auf den Teufel/die Schlange, sondern auf Eva beziehen.

4.3 Interpretation der Textpassagen in sinnzusammenhängenden Abschnitten

4.3.1 Verse 35-76: Präsentation und Charakterisierung des Teufels

In dieser Textpassage, die auf den Bericht des glücklichen, sorgenfreien Lebens der Protoplasten folgt, führt Alcimus den Teufel als eigenständig agierende Persönlichkeit in die Handlung ein – was für die lateinische Bibeldichtung an sich eine große Neuerung darstellt.

Der Teufel wird im Rahmen eines ausführlichen Portraits seines Charakters vorgestellt, das grundlegende Ideen der Patristik aufgreift und diese in Verbindung mit Elementen des klassischen Epos stellt.¹⁴³

Im Folgenden soll nun diese Textpassage in kleinen Einheiten präsentiert werden, um größtmögliche Übersichtlichkeit gewährleisten zu können.

a. Verse 35-37: Einführung in die Szenerie

Mit diesem Abschnitt bietet der Dichter eine Art Einführung in die Szenerie.

Der Begriff *primordia sacra* bezieht sich auf den göttlichen Ursprung der beiden Menschen, die noch ohne Sünde und damit frei von Schuld sind – daher ist auch das Attribut *sacra* gerechtfertigt. *Primordia* als Bezeichnung der Uranfänge ist besonders im Rahmen des (philosophischen) Lehrgedichts bei Lukrez beliebt – er verwendet dieses Wort in *De rerum natura* über 70 Mal in den unterschiedlichsten Zusammenhängen – und auch im spätantiken Lehrgedicht bei Avien wird es häufig gebraucht.

Im Sinn des Ursprungs von Menschen findet sich diese Wendung in der Klassik z.B. bei Ov. Am. 2,14,11: *generis primordia nostri* bzw. Met. 5, 190: *nostrae primordia gentis*.

In der Bibeldichtung wird *primordia* eher in Zusammenhang mit der Entstehung der Welt bzw. des Lebens allgemein gesehen, z.B. Iuvenc. 2,202: *primordia uitae*, Paul. Nol. carm. 22, 35: *primordia mundi*, Orient. carm. app. 1,5 *carnis primordia nostrae*.

Die Bezeichnung der ersten Menschen als *protoplasti* ist eine direkte Übernahme aus dem Griechischen, die bei Tertullian als Bezeichnung für die ersten Menschen verwendet wird, als er über den Baum der Erkenntnis spricht: adv. Iud. 13,11: *illud lignum in paradiso quod mortem dedit protoplastis*.

In der (Bibel-)Dichtung ist *protoplasti* vor Alcimus Avitus nur bei Orient. carm. app. 3,91: *Per pomum, protoplaste, cadis* belegt, wird aber danach auch in der Spätantike (z.B. Ven.

¹⁴³ vgl. **DEPROOST, P.-A.**, La mise en scène d'un drame intérieur dans le poème sur le péché originel d'Avit de Vienne, *Traditio* 51 (1996), 48.

Fort. carm. 2,2,4: *De parentis protoplasti fraude factor condolens*) und im Mittelalter (z.B. Hrotsv. Basil. 33: *Doctor sed scelerum, qui decepit protoplastum*) häufiger verwendet.

Alcimus macht zunächst deutlich, dass das Leben der ersten Menschen in diesen glückseligen Bahnen durchaus hätte weiterlaufen können (V. 35-36a), wenn der Teufel nicht einen Angriff auf ihre positiven Lebensumstände unternommen hätte, der durchaus als Sakrileg bezeichnet werden kann, weil dadurch ein quasi heiliger Zustand zerstört wird.¹⁴⁴

Bereits hier, in den einleitenden Versen, wird der Teufel als *hostis* bezeichnet¹⁴⁵; er ist der Feind der Menschen schlechthin, was natürlich der Leserschaft signalisiert, dass sich aus den folgenden Aktionen des Teufels, der ja bereits durch das Attribut *fallax* gekennzeichnet ist, nichts Gutes für den Menschen ergeben kann.

b. Verse 38-46: Der Hochmut und Sturz des Engels

Diese Passage beschäftigt sich mit dem Hochmut und Fall des Engels und speist sich aus Kapiteln mehrerer Werke christlicher Autoren, in denen über den Sturz des Engels berichtet wird, nämlich *de Paradiso* 2, 10-11 des Ambrosius, *de Genesi ad litteram* 11,14 und 16-19 des Augustinus und *de zelo et livore* 4 des Cyprian.

In den Versen 38-39 wird der Teufel von Alcimus zunächst als *angelus hic dudum* bezeichnet, der durch sein *proprium crimen* von Hochmut erfasst wird.

Das Adverb *dudum* zeigt an, dass der Engel einst glücklich unter den anderen Engeln weilte, ehe er von Neid und Eifersucht auf den Menschen getrieben, den Himmel verlassen musste. Dieser Auffassung entspricht auch Aug. civ. 12,1, wo Augustinus davon spricht, dass alle Engel zunächst gut erschaffen waren, einige sich aber aus freien Stücken dem Bösen zugewandt haben.¹⁴⁶

Crimen ist hierbei im christlichen Verständnis als Ausdruck für die Sünde zu nehmen, wie das auch bei anderen christlichen Dichtern, z.B. Prud. cath. 6, 133: *Crux pellit omne crimen*, der Fall ist.

Die Formulierung von V. 39 lässt sich mit einigen Vorbildstellen in der Aeneis vergleichen, welche Zornausbrüche epischer Gestalten schildern, z.B. Aen. 7,445: *Talibus Allecto dictis exarsit in iras* (Allecto gerät über die Äußerungen des Turnus in Rage); Aen. 11, 376: *Talibus exarsit dictis uiolentia Turni* (Turnus ist über Drances erbost).

¹⁴⁴ vgl. **DEPROOST, P.-A.**, *Mise en scène*, 48.

¹⁴⁵ Diese Bezeichnung findet sich bereits bei Hil. hymn. 3,4.

¹⁴⁶ vgl. dazu aber die Stelle Aug. gen. ad litt. 11,16, die diesem Verständnis entgegensteht.

Tumidus lässt sich ebenfalls auf Turnus beziehen, wenn dieser sich in seinem Kampfesstolz erhebt (Aen. 10,20 f.: *Turnusque feratur/ per medios insignis equis tumidusque secundo*) und auch der Wagemut ist ein typisch vergilisches Moment, wenn man die Charakterisierung der Frevler in der Unterwelt (Aen. 6,624: *ausi omnes immane nefas ausoque potiti*) oder den wahnsinnigen Selbstmord Didos (Aen. 4,474 bzw. 4,501 f.) mitbedenkt.

Alcimus präzisiert in den Folgeversen 40-42 den Hochmut des Teufels: Dieser glaubt, sich selbst erschaffen zu haben und leugnet seinen Schöpfer, nämlich Gott.

Auch in der *Hamartigenia* des Prudenz, einem Bezugstext des Alcimus, hält sich der Teufel für seinen eigenen Schöpfer:

Prud. ham. 171-173 : *persuasit propriis genitum se uiribus ex se
materiam sumpsisse sibi qua primitus esse
inciperet, nascique suum sine principe coeptum*

Diese Verse lassen sich mit Verg. Aen. 11, 368-370 parallelisieren:

*aut, si fama mouet, si tantum pectore robur
concupis et si adeo dotalis regia cordi est,
aude atque aduersum fidens fer pectus in hostem.*

Hier sind es die Worte des Drances, der Turnus dazu auffordert, sich mutig gegen den Feind Aeneas zu stellen.

Im Vergleich mit Alcimus lässt sich feststellen, dass Turnus mit dem Teufel in Beziehung gesetzt werden kann, da sich beide gegen eine gottgeliebte Person (Aeneas bzw. Adam) stellen. Der tatsächliche Gegner des Teufels ist allerdings nicht Adam, sondern Christus, der dem letztlich über Turnus triumphierenden Aeneas entspricht.¹⁴⁷

In einer direkten Rede, welche die Verse 42b-44 umfasst, lässt der Autor nun den Teufel seine Gefühle selbst formulieren: Er strebt danach, wie Gott zu werden – nimmt also bereits etwas vorweg, was er später Eva verspricht: die Gottgleichheit, die Eva und Adam allerdings durch den Genuss einer bestimmten Frucht erlangen müssen.

Die Worte des Satan klingen an Is. 14, 13-14 an: *qui dicebas in corde tuo in caelum conscendam super astra Dei exaltabo solium meum sedebo in monte testamenti in lateribus aquilonis/ ascendam super altitudinem nubium ero similis Altissimo.*

¹⁴⁷ vgl. **SIMONETTI ABBOLITO, G.**, Avito e Virgilio, Orpheus 3 (1982), 62-65 und **HECQUET-NOTI, N.**, Avit de Vienne. Histoire spirituelle, Tome I (chants I-III), Paris 1999, 193, Anm. 5.

Hierbei handelt es sich um eine Passage, die einem Spottlied über den König von Babylon entnommen ist, welcher in gotteslästerlichem Hochmut danach strebt, die Macht Gottes zu überragen, letztlich allerdings einen tiefen Fall ad infernum (Is. 14,15) erleidet.

Diese Bibelstelle wurde in der patristischen Tradition stets auf den Teufel bezogen.¹⁴⁸

In den Versen 45-46 schließt Alcimus die Passage über den Hochmut des Teufels mit dessen Fall ab, der von einer *praecelsa Potentia* - also der Gottesmacht, die hier synonym für Gott selbst steht, verursacht wird.¹⁴⁹

c. Verse 47-52: Wie man bestraft wird

Im Anschluss erfolgt in den Versen 47-52 ein kurzer Einschub, worin der Autor allgemein über Bestrafung spricht: Der Teufel, der einst die ganze Schöpfung überstrahlte, wird beim Jüngsten Gericht als Erster bestraft werden, da eine Untat eines Bedeutenderen (damit ist der Teufel gemeint, der als Engel über den anderen Wesen stand) gravierender bestraft wird als etwas, was eine weniger wichtige Person (also z.B. ein Mensch) getan hat.

Diese Passage scheint von Iuv. 8, 140 f. inspiriert zu sein: *omne animi uitium tanto conspectius in se/crimen habet, quanto maior qui peccat habetur.*

d. Verse 53-59: Die Verbrechen des Teufels

Alle übrigen Verse dieser Einheit beschäftigen sich mit dem Charakter des Teufels. Den Anfang macht hierbei eine Passage, die sich mit der verbrecherischen Seite des Teufels auseinandersetzt.

In den Versen 53-55 wird auf die große Intelligenz des Teufels verwiesen. Er erkennt alle Geheimnisse und kann in die Zukunft blicken – diese Fähigkeiten lassen Parallelen zur Gestalt der Seherin Sibylle in der Aeneis erkennen. Sibylle nutzt allerdings ihre Gabe dazu, Aeneas auf seinem Weg zu unterstützen, indem sie ihn in die Unterwelt führt, während der Teufel hingegen seine Fähigkeiten, die auf seiner Engelnatur beruhen, welche er ja trotz seines Sturzes noch besitzt¹⁵⁰, dazu nutzen wird, andere ins Verderben zu stürzen.

¹⁴⁸ vgl. **DEPROOST, P.-A.**, *Mise en scène*, 49.

¹⁴⁹ Die Tatsache, dass nicht Gott selbst sondern quasi seine personifizierte Macht eine Handlung durchführt, erinnert an die Psychomachie des Prudenz, da hier auch personifizierte Tugenden (positive Kräfte, die das Gute im Menschen repräsentieren und somit von Gott stammen) agieren, indem sie gegen die Laster um die menschliche Seele kämpfen. Außerdem war es in der Spätantike gängig, *abstracta pro concretis* einzusetzen, woraus sich in weiterer Folge Titel entwickelten (z.B. ital. *podestà*, dt. Magnifizenz, Eminenz, etc.)

¹⁵⁰ vgl. dazu Aug. gen. ad litt. 11,2 und die Diskussion um die Engelnatur bei **HECQUET-NOTI, N.**, *Avit de Vienne*, 194, Anm. 3.

In den Versen 56-59 wird der Teufel als Urheber alles Schlechten dargestellt: Beinahe stereotyp wird diese Schilderung von Alcimus mit *horrendum dictu* eingeleitet – eigentlich dürfte man über dieses schauerliche Ungetüm keine Worte verlieren. Wie sich aus zahlreichen Vergleichsstellen bei Vergil¹⁵¹ zeigt, ist aus dieser unheilschwangeren Einleitung zu erkennen, dass die folgenden Ereignisse in jedem Falle kein positives Ende nehmen werden, und so sind die Lesenden bereits für die kommenden Ereignisse, so harmlos sie zunächst auch scheinen mögen, sensibilisiert.

Wie V. 57 erklärt, gehen alle Freveltaten, die in der gesamten Welt begangen werden, auf den Teufel zurück: Er ist Lehrer und Lenker zugleich.

Im Gegensatz zu Capponis Auffassung¹⁵², Alcimus verleugne mit dieser Formulierung den freien Willen des Menschen, ist meines Erachtens die Beobachtung von Hecquet-Noti korrekter, da sie meint, dass V. 57 keineswegs ausdrückt, dass der Mensch vollkommen dem Teufel unterworfen ist, sondern besagt, dass alles Schreckliche auf der Welt seinen Ursprung im Wirken des Teufels hat.¹⁵³

Der Teufel ist Lehrer und Lenker – diese Formulierung impliziert allerdings, dass es jedem Menschen überlassen ist, sich für oder gegen den Teufel zu entscheiden.

Die Bezeichnung Satans als *latro* geht auf Prud. ham 508 *periuro ingemuit miserans seruire latroni* zurück¹⁵⁴.

e. Verse 60-68: Die Wandlungsfähigkeit seiner Gestalt und seines Aussehens

In den Versen 60-68 beschäftigt sich Alcimus mit der außerordentlichen Wandlungsfähigkeit des Teufels, mit welcher er seine ahnungslosen Opfer täuscht.

Er kann sich in die unterschiedlichsten Gestalten, ob Mensch oder Tier, verwandeln, wie hier an vier Beispielen erläutert wird (Gestalt eines Menschen, eines wilden Tieres, eines Vogels, eines Metalls, dass die Menschen zur Begierde reizt)

Diese Eigenschaft erinnert an die Gestalt Allectos aus Vergils Aeneis, von der es in Aen. 7,328 f. heißt: *tot sese uertit in ora,/ tam saeuae facies, tot pullulat atra colubris*.

Auch die *nomina mille* und *mille nocendi artes* (Aen. 7, 337 f.) verweisen auf die Tatsache, dass weder Allecto noch Satan auf irgendeine Erscheinungsform festgelegt sind und über

¹⁵¹ vgl. z.B. Aen. 3,26: *horrendum et dictu uideo mirabile monstrum* (= der Strauch, der über dem Grab des Polydorus wächst) bzw. Aen. 4,454, wo Dido am Opferaltar sieht, wie der Wein sich in Blut verwandelt.

¹⁵² vgl. **CAPPONI, F.**, I limiti didascalici nella poesia di A. E. Avito, Latomus 26 (1967), 158.

¹⁵³ **HECQUET-NOTI, N.**, Avit de Vienne, 195, Anm. 4.

¹⁵⁴ Zum Bild des Teufels als *latro* im Allgemeinen vgl. den Aufsatz von **BARTELINK, G. J. M.**, Les démons comme brigands, VChr 21 (1967), 12-24. Zum Begriff *latro* in christlicher Bedeutung vgl. ThLL VII, 2, 1016, 71 – 1017,2.

mannigfaltige Möglichkeiten verfügen, den Menschen zu schaden. Der Teufel nimmt, ähnlich wie Allecto, die Erscheinungsform an, die seinen jeweiligen Verführungsplänen in Bezug auf die Opfer entspricht.¹⁵⁵

In V. 63 zitiert Alcimus Prud. psych. 552 f.: *Exiit inque habitum sese transformat honestum./Fit uirtus specie uultuque et ueste seuera* – hier ist es Bellona, die sich zur *uirtus* verwandelt.

Hecquet-Noti stellt außerdem fest, dass eine Steigerung in den einzelnen Schritten der Verwandlungsschilderung zu erkennen ist¹⁵⁶: Zunächst ist nur von offenkundigen Verwandlungen in Mensch- und Tiergestalt die Rede (V. 60-63), ehe in den Versen 64-68 Verwandlungen folgen, die Menschen zu verwerflichem Handeln (*obscena gaudia*, V. 65, *amore auri*, V. 66) verführen sollen. Der Teufel erscheint hier bereits als *phantasma*¹⁵⁷, als Trugbild, das die Sinne der Menschen verwirrt und zu frevelhaften Aktionen anstiftet.

Der Höhepunkt der trügerischen Kunstfertigkeit des Teufels findet sich letztlich in den Versen 69-72:

f. Verse 69-72: abschließende Zusammenfassung der Wandlungsfähigkeit des Teufels

Diese kurze, sentenzenhaft wirkende Passage ist von Alcimus mit ausdrucksstarken Begriffen durchtränkt: *nulli certa fides* und *gratia formae* (V. 69), *quo quemque modo [...] nocendo* (V.70), *opportuna dolis clausaeque accommoda fraudi* (V. 71) sowie auch die beiden Verben aus V. 70 (*teneat, capiat*) machen deutlich, dass es sich bei diesem Wesen um eine Ausgeburt des puren Bösen handelt, welche keine Möglichkeit ungenutzt lässt, anderen Menschen Fallen und Hinterhalte zu stellen, dabei allerdings die eigentliche Intention des Vorgehens geschickt zu verbergen versteht und sich an deren Elend weidet.

Im Vers 70 liegt eine Pervertierung von Verg. Aen. 6, 892: *et quo quemque modo fugiatque feratque laborem* vor¹⁵⁸: Anchises gibt seinem Sohn am Ende der Unterweltbegehung wertvolle Ratschläge auf den Weg mit, während hier von den vielerlei Möglichkeiten die Rede ist, die der Teufel nützt, um die Menschen ins Verderben zu stürzen.

¹⁵⁵ vgl. **HECQUET-NOTI, N.**, Avit de Vienne, 195, Anm. 5.

¹⁵⁶ vgl. **HECQUET-NOTI, N.**, Avit de Vienne, 195, Anm. 5.

¹⁵⁷ Dieser griechische Ausdruck wird häufig von christlichen Autoren gebraucht, um eine imaginäre Erscheinung zu beschreiben. Alcimus gebraucht dieses Wort in der selben Bedeutung wie hier auch in *carm.* 5,86: *armant quisque suas noto phantasmate uirgas*, wo Moses einen Stock zur Schlange werden lässt.

¹⁵⁸ Dieser Vers ist ein Selbstzitat Vergils und findet sich bereits in Aen. 3, 459: *Et quo quemque modo fugiasque ferasque laborem* – dort ist es der Seher Helenus, der Aeneas prophezeit, dass die Sibylle ihm helfen werde – wiederum ein positiver Aspekt, der Aeneas Unterstützung gewährleistet, während Alcimus das Zitat durch den Bezug auf den Teufel ins Negative verkehrt.

Der Vers 71 variiert sprachlich Verg. Aen. 11, 522 f.: *accommoda fraudi/armorumque dolis*¹⁵⁹; und auch Drac. laud. dei 2,782: *Quicquid agamus adhuc sceleris fraudisque dolique* charakterisiert das Hinterhältige und Falsche im Wesen des Teufels auf ähnliche Weise.

Die Wendung *simulata fronte* (V. 72) spielt erneut auf die Täuschungsfähigkeit und Falschheit des Teufels an und erinnert an Verg. Aen. 4, 105: [...] *sensit enim simulata mente locutam*. Dieser Vers stammt aus dem Gespräch zwischen Juno und Venus, worin Juno die Mutter des Aeneas von den Vorteilen einer Liebesbeziehung zwischen ihrem Sohn und der Königin Dido überzeugen möchte. Dies tut sie natürlich nicht um der Liebe willen, sondern weil sie dadurch ihre eigenen Pläne, nämlich eine Weiterfahrt der Aeneaden nach Italien zu unterbinden, forcieren möchte. Venus aber erkennt den Betrugsversuch der Juno, auf welche sich die Phrase *simulata mente locutam* bezieht, und steht damit im Gegensatz zu Eva, welche nicht im Stande ist, die Absichten des Teufels zu erkennen.

g. Verse 73-76: höchste Steigerung der Wandlungsfähigkeit des Teufels

Doch auch dieser Höhepunkt in der Charakterisierung der Böartigkeit des Teufels kann nur ein vorläufiger gewesen sein, denn bereits der Beginn dieser Passage mit *maior* suggeriert, dass Satan eine noch größere Macht besitzt – nämlich jene, sich nicht nur zu verstellen und seine Absicht zu verhehlen, sondern sein gesamtes Auftreten und Wesen gewissermaßen um 180° zu verkehren, indem er vorgibt, ein Heiliger zu sein.

Diese Falschheit kritisiert auch Sedul. carm. pasch. 4, 166-168: *discedite cuncti/artifices scelerum, rebus qui semper iniquis/diuinum simulastis opus*.

Auch der Apostel Paulus warnt vor der perfiden Wandlungsfähigkeit des Teufels: II Cor. 11,14: *et non mirum ipse enim Satanas transfiguratur se in angelum lucis*.

Insofern entspricht auch die Bezeichnung des Teufels als *subuersor* im Rahmen der allgemeinen Schlussworte dieser Passage (74b-76) diesem Verhalten: Er ist es, der eine Welt, die ursprünglich gut geschaffen war, in ihr vollkommenes Gegenteil verkehrt und in weiterer Folge auch die Verführung Evas und den daraus resultierenden Untergang eines ewigen Lebens für den Menschen im Paradies mitverschuldet.

¹⁵⁹ Hier ist es allerdings das Tal, in dem Turnus für die Truppen des Aeneas den Hinterhalt plant, das auf diese Weise charakterisiert wird.

4.3.2 Verse 77-117: Die Eifersucht des Teufels

Diese Passage ist durch die direkte Rede des Teufels geprägt, in welcher dieser seinen Unmut und seine Eifersucht über die gegenwärtige Lebenssituation der ersten Menschen ausdrückt und letztlich beschließt, diesem glückserfüllten Dasein ein Ende zu setzen.

Diese gesamte Szenerie ist eine Neuschöpfung des Alcimus und geht über den eigentlichen Bibelbereich bereits sehr weit hinaus.

Alcimus verfährt durch diese epische und dramatische Ausgestaltung anders als seine Vorgänger (z.B. Mar. Vict. aleth. 1, 395-397; Drac. laud. dei 1, 463-468), welche die Schlange ohne jegliche Vorbereitung auftreten lassen und sich damit getreu am Genesistext orientieren.

Einzig Proba geht genauer auf die Schlange und ihr Herankriechen an Eva ein (Probae cento, 172-182).

Die Gesamtkonzeption des zweiten Buches des Werkes vermittelt den Eindruck einer dramatischen Darstellung, in der zwei Protagonisten (die Schlange und Eva) auf einander treffen. Die direkte Rede des Teufels lässt sich hierbei als Art *expositio* sehen, in welcher der Teufel als Hauptdarsteller vorgestellt wird.¹⁶⁰

a. Verse 77 – 82: Die glückliche Existenz der ersten Menschen – den Teufel packt rasende Eifersucht

Alcimus lässt den Teufel hier neidisch auf das glückliche Leben der ersten Menschen blicken, ehe dieser in eine Rede seinen Kummer und Schmerz ausdrückt und beschließt, diesem jammervollen Zustand ein Ende zu setzen.

Diese Disposition „Blick von außen auf positive Umstände – Neid und Missgunst – Voraugenführen des eigenen Elends – Entschluss, sich dagegen zu wehren“ erinnert an die Aeneis Vergils, genauer gesagt an zwei Passagen, in denen die Göttin Juno mit frohen und heiteren Trojanern konfrontiert ist.¹⁶¹

In Aen. 1, 34- 49 blickt Juno auf die trojanische Flotte, welche froh (laeti, V. 35) und ohne Schwierigkeiten auf dem Meere dahinsegelt. Dieses problemlose Vorankommen der Trojaner durchkreuzt Junos Pläne, das fatum aufzuhalten und ein Erreichen der italischen Küste für die Trojaner unmöglich zu machen. Juno führt sich ihre erlittenen Kränkungen vor Augen und plant einen Racheakt – nämlich mit Hilfe eines Seesturms die Flotte zu vernichten.

¹⁶⁰ vgl. *HECQUET-NOTI, N.*, Avit de Vienne, 177.

¹⁶¹ vgl. aber auch Claudians Invektive *In Rufinum* 1, 25 f., wo Allecto erzürnt über die friedlichen Städte blickt.

Eine ähnliche Situation findet sich in Aen. 7, 286-322: Juno, die gerade aus Argos zurückgekehrt ist, sieht die Trojaner, wie sie, nach bereits erfolgter Ankunft in Italien, die Schiffe verlassen und Häuser bauen. Juno erkennt, dass all ihr Eingreifen und ihre ausgeheckten Pläne nichts nutzten und beschließt nun, auf die Hilfe der Unterwelt zurückzugreifen, um die Trojaner endgültig zu vernichten.

Alcimus lässt den Teufel also zunächst aus der Entfernung neidvoll das Leben der Menschen betrachten. Dieses ist durch die Formulierungen *in sede quieta* und *felicem uitam* (V. 77 f.) deutlich stoisch, aber auch monastisch geprägt: Die *vita tranquilla*, das Freisein von Affekten, galt als Ideal des Mönchtums. Mit diesen beiden Formulierungen wird allerdings gleichzeitig das Paradies konkret als *locus amoenus* gekennzeichnet.

Wie bereits mehrfach erwähnt, lässt sich der Zorn und die Eifersucht des Teufels auf die Menschen aus seinem Sturz und dem damit verbundenen Verlust seiner Ehrenstellung ableiten, wie bei Ambr. parad. 12, 54 zu lesen ist.

Es zeigt sich, dass Alcimus in dieser gesamten Passage der Struktur bei Ambrosius folgt¹⁶²:

In den Versen 77-88 zeigt Alcimus zunächst auf, wie es zum Neid des Teufels gekommen ist. Dem entspricht bei Ambrosius in parad. 12, 54: *Inuidiae autem causa beatitudo hominis in paradiso positi, et ideo, quoniam ipse diabolus acceptam gratiam tenere non potuit, inuidit homini eo quod figuratus e limo, ut incola paradisi esset, electus est.*

Ähnlich schildert auch Prudenz in seiner Dichtung über den Ursprung der Sünde den Neid des Teufels. Die Verse 81 f. klingen in ihrer Formulierung (*zeli scintilla uaporem*, V. 81, *liuor calens* und *saeua incendia*, V.82) stark an ham. 188: *Arsit enim scintilla odii de fomite zeli an.*

b. Verse 83 –88: Der Teufel erinnert sich an seinen Sturz und klagt darüber

In den Folgeversen 83-84 macht der Dichter die plötzlichen Neidaufwallungen des Teufels verständlich. Dieser befindet sich gerade zufällig in der Nähe jenes Ortes, an dem er einst vom Himmel mit seiner Anhängerschaft¹⁶³ herabgestürzt war, und wird nun schmerzlich an seine einst glorreiche Vergangenheit erinnert.

Vers 84 wird im dritten Buch, das von der Bestrafung durch Gott handelt, im Vers 110 anzitiert: *Cur miserum labens traxisti in prona maritum* – hier stellt Gott Eva zur Rede.

Dieses Selbstzitat zeigt an, dass der Kampf Satans gegen Gott weitergeführt wird.

¹⁶² vgl. **RONCORONI, A.**, L'epica biblica di Avito di Vienne, Vetera Christianorum 9 (1972), 311 f..

¹⁶³ vgl. Gen. 6,1 f., wo sich die gefallenen Engel Frauen nehmen und Prud. cath. 6, 147 f. *Signum quod ipse nosti/ damnat tuam cateruam* sowie Sed. carm. pasch. 4, 94-96: *Ille nocens anguis, deiectus culmine caeli/ cum pompis sociisque suis omnique nefandae/ agmine militiae [...]*.

Die Passage der Verse 85-88 hat Bezug zu Verg. Aen. 1, 25-28, wo sich Juno an die ihr zugefügten Kränkungen erinnert und darüber erzürnt die Trojaner an der Erfüllung ihres Schicksals hindern will.

Die in Vers 87 erwähnte Wendung *mixtus cum felle pudor* speist sich aus vergilischem Vokabular und findet sich ähnlich (aber in anderem Kontext) in Aen. 8, 219 f.: *hic uero Alcidae furiis exarserat atro/felle dolor* (Hercules ist über Cacus erzürnt); Aen. 10, 398 *mixtus dolor et pudor armat in hostis* (Die Arkader greifen ihre Feinde an); Aen. 10, 870 f.: *aestuat ingens/uno in corde pudor mixtoque insania luctu* (Mezentius trauert um seinen Sohn).

c. Verse 89-94: Beginn des Monologs – der Teufel hat seine Macht eingebüßt

In der direkten Rede, welche die Verse 89-116 umfasst, erläutert Alcimus die Intention des Teufels für die Zerstörung des menschlichen Glücks, wie es auch Ambrosius tut: Ambr. parad. 12, 54: *Considerabat enim diabolus quod ipse, qui fuisset superioris naturae, in haec saecularia et mundana deciderat; homo autem inferioris creaturae sperabat aeterna. Hoc est ergo quod inuidit dicens: "Iste inferior adipiscetur quod ego seruare non potui? Iste de terris migrabit ad caelum, cum ego de caelo lapsus in terras sim? Multas vias habeo quibus hominem decipere possim. De limo factus est, terra ei mater est, corruptibilibus involutus est. Etsi anima superioris naturae, tamen et ipsa lapsui potest esse obnoxia, in corporis carcere constituta; quando ego lapsum uitare non potui. Est igitur uia prima, ut decipiatur, dum condicione sua maiora desiderat. Hic enim quidam conatus est industriae. Deinde carnis est, quod non habeat, desiderare. Postremo in quo uideor ego omnibus esse sapientior, nisi circumscribam hominem, et uersutia et fraude contendam? Itaque machinatus est, ut non primo Adam adoriretur, sed Adam per mulierem circumscribere conaretur non adorsus est eum qui coram acceperat caeleste mandatum, sed eam adorsus est quae a uiro didicerat, non a deo quid observaret, acceperat. Neque enim habes quia mulieri dixit Deus, sed quia Adae dixit; et ideo per Adam cognouisse mulier aestimanda est.*

Die Rede des Teufels bei Alcimus bietet, wie bereits angemerkt, Parallelen zu den Reden der Juno im ersten und siebenten Buch der Aeneis, auf welche gegebenenfalls eingegangen werden soll.

Der von tiefstem Schmerz erfüllte Teufel beginnt seinen Monolog mit einem empörten Ausruf (*pro dolor!*)¹⁶⁴ über das Menschengeschlecht, das durch den Niedergang des Teufels erst groß

¹⁶⁴ Dieselbe Formulierung findet sich bei Sed. carm. pasch. 2,9 ebenfalls in Zusammenhang mit dem Sündenfall und Prud. ham. 304 (*libido* erfasst den Menschen).

geworden ist. Mit der Konstruktion der Verse 89 f. als *AcI exclamativus*¹⁶⁵ greift Alcimus Aen. 1, 37 auf – den Beginn der Rede der Juno, die sich empört weigert, sich gegenüber den Trojanern geschlagen zu geben. Ebenso wenig wird der Teufel bei Alcimus seine Zurücksetzung durch das neue Menschengeschlecht dulden, das ist aus seinen folgenden Worten ersichtlich.

Mit der Benennung des Menschenpaares als *inuissum genus* (V. 90) bezieht sich der Teufel direkt auf Juno, welche die Trojaner in Aen. 1, 67 als *gens inimica* (und Aeneas in Aen. 7, 293 als *stirps inuisa*) bezeichnet.

Die Bezeichnung als *plasma* wird bereits bei Prud. apoth. 308: *cum Dominus faceret Domini sub imagine plasma* und psych. 224: *Ex quo plasma nouum de consaepto paradisi* verwendet. In allen drei Fällen bezeichnet dieser griechische Ausdruck den Menschen als Schöpfung Gottes; bei Alcimus ist dieser allerdings höchst negativ konnotiert.

Der Teufel geht in seiner Verunglimpfung der Menschen noch weiter. Sich selbst preist er als durch göttliche Macht erhaben (*me celsum Virtus habuit*, V. 91) – so war es einst, nun aber muss er verstoßen mit ansehen, wie Schlamm seinem *anglicus honor* nachfolgt¹⁶⁶.

Ich greife hier die Schreibweise *Virtus* von Hecquet-Noti auf, die unter diesem Begriff die höchste göttliche Macht (*puissance divine suprême*) in Gegensatz zu *limus* und *humus* (V. 92 bzw. 94) versteht - d.h. die Macht Gottes, ähnlich wie dies auch in V. 45 mit *praecelsa Potentia* der Fall war.¹⁶⁷

Derselbe Ausdruck kleingeschrieben müsste die Macht Lucifers bedeuten, die auch er in Kontrast zu *limus* (V. 92) sieht.

Ich ziehe allerdings die erstgenannte Variante vor, da Lucifer an dieser Stelle (V. 91 f.) über seinen Sturz klagt: dass er einst von Gott bzw. Gottes Macht in eine Ehrenstellung gehoben wurde, jetzt aber als Vertriebener sein Dasein fristet.

Der Hinweis, dass seine eigene Macht (welcher *uirtus* kleingeschrieben entsprechen würde) nicht vollkommen zerstört ist, erfolgt jedoch erst im V. 95 f..

Indem der Teufel den Menschen verächtlich als *limus* (V.92) bezeichnet (was natürlich in eminentem Gegensatz zum *celsus diabolus* zu verstehen ist), spielt er auf die Erschaffung

¹⁶⁵ Zur Funktion des *AcI exclamativus* vgl. MENGE, H., Lehrbuch der lateinischen Syntax und Semantik, völlig neu bearbeitet von TH. BURKHARD und M. SCHAUER, Darmstadt 2000, § 487.

¹⁶⁶ Der Teufel hat durch das Verb *pellor* (V. 92) eine passive Stellung inne und kann nicht mehr auf seine Privilegien vertrauen, ebenso Juno, die sich in Aen. 7,310 (*uincor ab Aenea*) als von Aeneas besiegt betrachtet und sich um ihren Rang als *magna Iouis coniunx* (Aen. 7,308) betrogen fühlt.

vgl. SIMONETTI ABBOLITO, G., Avito e Virgilio, 64 f.
¹⁶⁷ vgl. HECQUET-NOTI, N., Avit de Vienne, 199, Anm. 6.

des Menschen in gen. 2,7 an: *formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae et factus est homo in animam viventem.*

Dabei lässt Lucifer allerdings außer Acht, dass der *limus* Ebenbild Gottes ist, da er Anteil am göttlichen Geist hat.

Die Erde hält den Himmel in ihrer Gewalt - auch der Teufel fühlt sich als (ehemals) himmlisches Wesen vom *humus* (V. 94) unterdrückt. Diese Bezeichnung ist eine Wiederaufnahme des bereits genannten Begriffes *limus* und spielt auf die Erschaffung des Menschen aus Erde an. Etymologisch wurde daher auch eine (falsche) Verbindung zwischen *homo* und *humus* gezogen z.B. bei Lact. inst. 2,10,3: *tum fecit sibi ipse simulacrum sensibile atque intellegens id est ad imaginis suae formam, qua nihil potest esse perfectius: hominem figuravit ex limo terrae; unde homo nuncupatus est, quod sit fictus ex humo.*

d. Verse 95-99: Noch ist nicht alle Macht des Teufels verloren

Mit dem Vers 95 setzt eine Peripetie in der Stimmung des Teufels ein: Er besinnt sich darauf, dass ihm doch noch ein Großteil seiner Macht geblieben ist – genug, um den Menschen schaden zu können. Diese *summa uirtus nocendi* ist es, die das gesamte Wesen des Teufels unter einem Begriff zusammenfasst und seine eigentliche Gefährlichkeit ausmacht. Die Formulierung erinnert an Verg. Aen. 7,338, wo Juno die Fähigkeiten Allectos unter dem Begriff *mille nocendi artes* subsummiert.

Hier zeigt sich wiederum, wie Avitus geschickt Charakterisierungsaspekte heidnischer Unterweltgestalten in einen christlichen Kontext einbaut, um seinem Werk eine epische Färbung zu geben.

In den folgenden Versen fasst der Teufel einen Plan zur Vernichtung des menschlichen Geschlechts. Dabei sind die Verse 97-99 von starker Kampfmetaphorik durchdrungen (*certamine blando* V. 97, *congregiar* V. 98, *tela* V. 99) was zeigt, dass der Teufel vor keinem Mittel zur Umsetzung seines Vorhabens zurückschreckt. Der in Vers 36 mit *certamine primo* eingeleitete Kampf des Teufels gegen Gott geht weiter und wird erst mit dem Sieg Christi sein Ende finden.

Satan will dafür geschickt einen Charakterzug ausnutzen, der die ersten Menschen auszeichnet: ihre *simplicitas*, die mit *nec ullos dolos* (V. 98-99) und *ignara* (V. 99) noch weiter präzisiert wird.

Eine ähnliche Taktik verfolgt der Teufel auch bei Drac. laud. dei 1, 465-467:

*Quaerit opem sceleri, per quam fallatur honestas
simplicitasque cadat uel credula corda reatum
incurrant non fraude sua, sed clade perenni.*

In beiden Passagen wird die Einfachheit und auch Einfältigkeit der ersten Menschen herausgestrichen - Eigenschaften, die es dem Teufel leicht machen, ihnen eine Falle zu stellen. Der Teufel baut darauf, dass die Menschen in ihrer Gutgläubigkeit leicht zu überlisten sein werden.

e. Verse 100 – 106: Die Vernichtung der Menschheit

Im Folgenden präzisiert Satan seinen Plan. Er will die Vernichtung des menschlichen Geschlechts herbeiführen, noch bevor Nachkommen entstanden sind.

Die Verwendung des Verbs *mittere* in V. 102 im Sinne von „hervorbringen“, „erschaffen“¹⁶⁸ erinnert an den göttlichen Auftrag in gen. 1,28 *benedixitque illis Deus et ait crescite et multiplicamini et replete terram et subicite eam et dominamini piscibus maris et volatilibus caeli et universis animantibus quae moventur super terram*, den Alchimus selbst auch in c. 1, 172 - 176 aufgreift:

*Viuite concordi studio mundumque replete,
crescat longaeuum felici semine germen
non annis numerus uitae nec terminus esto.
Progeniem sine fine dedi, quam tempore toto
adspicies, generi primis qui poneris auctor.*

Der Teufel spielt mit dem Hinweis auf die *aeterna saecula*, die der Nachkommenschaft der ersten Menschen beschieden sein sollen, genau auf die eben genannten Verse 173-175 an, in denen Gott Adam und Eva eine ewige Nachkommenschaft zugesagt hat, deren Leben auch für immer fortdauern wird. Eben diese Aussage Gottes ist es, deren Eintritt der Teufel fürchtet und für deren Verhinderung er alles tun wird, was in seiner noch verbliebenen Macht steht.

Die Formulierung *terra prodire* (V. 102) greift den Gedanken der Erschaffung des Menschen aus Erde wieder auf und verweist somit auf die Verse 92 und 94 zurück, in denen der Teufel Adam und Eva abfällig *limus* bzw. *humus* genannt hatte.

Dieser Vers ist außerdem Zitat von Iuvenc. praef. 1 *Immortale nihil mundi compage tenetur* – indem der Teufel auf diese prominente Stelle verweist, geriert er sich als Gott, der die Menschen vernichten will.

Die Bezeichnung der Protoplasten als *fons generis* ist gängig und findet sich bei Prud. ham. 185: *primo generis de fonte*.

¹⁶⁸ als Synonym von *procreare* vgl. ThLl VIII, 1176,75.

Mit der Wendung *capitis deiectio primi* (V. 103) spielt der Teufel auf seinen eigenen Sturz an (*mihi deiecto*, V. 107) und damit auch auf die Verse 107-112 an, in denen er seinen Trost darin sucht, dass nicht nur er, sondern auch Andere vom Verlust ihrer jeweiligen Privilegien betroffen sind.

Der Vers 105 bietet mit *cuncti feriantur in uno* einen deutlichen Verweis gegen den Semipelagianismus¹⁶⁹. Die Aussage, dass alle Menschen von der Verfehlung eines einzelnen betroffen sind, zielt auf die Bedeutung der Erbsünde ab, die vom Semipelagianismus abgeschwächt wurde. Adam und Eva versündigen sich durch die Missachtung des göttlichen Gebots und geben diese Sünde als *peccatum originale* an ihre Nachkommen weiter.

Der Semipelagianismus vertrat den Gedanken des *peccatum naturale*, wonach der Mensch sich erst dann versündigt, wenn er bewusst eine Sünde begeht. Außerdem sei die Erlösung durch eigene Kraftanstrengung möglich, wohingegen die Erlösung in der „Orthodoxie“, wie sie z.B. Augustinus propagierte, nur durch Gottes Gnade erlangt werden kann.

Der Abschnitt endet mit einem stark wirkenden Bild. Indem der Teufel die Metapher von der abgestorbenen Wurzel, die keinen Baum mehr hervorbringt, nennt, verweist er einerseits auf die (vorläufige) Bündnisbesiegelung zwischen Trojanern und Latinern, wo Latinus mit einem Eichenszepter einen Schwur tätigt.¹⁷⁰

Deutlicher ist aber der Bezug zur Wurzel Jesse aus Is. 11, 1: *et egredietur virga de radice Iesse et flos de radice eius ascendet*.

Diese beiden Anspielungen dienen dazu, das Versprechen des Teufels an Eva, das er ihr in den Versen 201-203 geben wird, als nichtig hinzustellen, da der Schwur der Latiner sich letztlich also ebenso falsch erweist und Christus aus der Wurzel Jesse entsprossen wird, um die Menschheit zu erlösen.

f. Verse 107-112: Der Teufel will das Schicksal des Menschen dem seinen angleichen

In diesen Versen versucht der Teufel, sich selbst Trost zu spenden und will sich außerdem sein Los des Verstoßenen erleichtern, indem er den Menschen zu seinem Leidgenossen macht. Er begründet seinen Plan zur Vernichtung der Menschheit mit folgenden Punkten:

¹⁶⁹ Zum Semipelagianismus vgl. **MÜLLER, G. L.**, Artikel ‚Semipelagianismus‘, in: Lexikon für Theologie und Kirche (hrsg. v. **W. KASPER** u.a.), Freiburg/ Basel/ Rom/ Wien 2000, Bd. 9, 451-453.

¹⁷⁰ Verg. Aen. 12, 206-211: *ut sceptrum hoc' (dextra sceptrum nam forte gerebat)
'numquam fronde leui fundet uirgulta nec umbras,
cum semel in siluis imo de stirpe recisum
matre caret posuitque comas et bracchia ferro,
olim arbos, nunc artificis manus aere decoro
inclusit patribusque dedit gestare Latinis'.*

- wenn ich nicht mehr in den Himmel darf, soll er für die Menschen auch verschlossen bleiben (V. 108 f.)¹⁷¹
- Mein Sturz ist für mich leichter zu verkraften, wenn Andere auf ähnliche Weise leiden müssen (V. 109 f.)

Diese Aspekte fasst er in den beiden folgenden Versen zusammen: Der Mensch, die *noua substantia*, soll mit ihm seinen Untergang teilen, die selbe Bestrafung (Vertreibung aus dem Paradies und Einbüßen der Unsterblichkeit als Verlust der Ehrenstellung) erleiden und gemeinsam mit ihm im Höllenfeuer¹⁷² schmoren.

Durch den Gebrauch des Verbes *praeuidere* weist der Teufel auf eine Eigenschaft hin, die auf seine ursprüngliche Engelsnatur zurückzuführen ist.

Hier bietet sich ebenfalls ein Vergleich mit Juno an: Satan sieht bereits seine Verfluchung durch Gott voraus; ebenso weiß Juno, dass sich im Grunde genommen die *fata*, gegen die sie ankämpft, ohnehin erfüllen werden, und ihr Begehren somit eigentlich sinnlos erscheint.¹⁷³

g. Verse 113 –117: Der Teufel plant die Verführung

Im abschließenden Teil seines Monologs kündigt der Teufel die konkrete Durchführung seines Plans an. Dabei ist er von sich selbst und seiner ihm noch verbliebenen Macht höchst überzeugt, da er meint, mit den Menschen leichtes Spiel zu haben: *ne difficilis fallendi causa putetur* (V. 113). Diese Lesart folgt einem Vorschlag Gärtners, welche er aus der HS G ableitet - für ihn macht ein Finalsatz in diesem *auf Selbstüberredung angelegten Monolog* mehr Sinn, da er nicht den Inhalt der folgenden Aussage begründet, sondern den Grund erklärt, warum sie ausgesprochen wird.¹⁷⁴

In den Versen 114-116 wird somit letztlich auch für die Leserschaft klar, worin die List des Teufels besteht. Er möchte, wie bereits gesagt, die Menschen zu seinen Leidgenossen machen – daher beschließt er auch, ihnen den selben Weg zu weisen¹⁷⁵, den er selbst vor langer Zeit gegangen ist: den Weg des Hochmuts und des Stolzes, das Sicherheben über Gott (bzw. der Versuch, ihm durch eine bestimmte Handlung gleichzukommen).

¹⁷¹ vgl. dazu von der Konstruktion her Verg. Aen. 7, 312: *flectere si nequeo superos, Acheronta mouebo*.

¹⁷² zum Höllenfeuer vgl. Paul. Nol. carm. 7, 32-34: *Opus per omne curret ignis arbiter;
quod non cremarit Samma sed probauerit,
illud perenni praemio pensabitur*.

Prud. ham. 923 f.: *Qui pollutam animam per saecula longa perenni/ Igne coquant,
oculis longum per inane remoti*

¹⁷³ vgl. **DEPROOST, P.-A.**, *Mise en scène*, 55.

¹⁷⁴ vgl. **GÄRTNER, TH.**, *Untersuchungen zu den Dichtungen des Alcimus Avitus*, Jahrbuch für Antike und Christentum 44 (2001), 80.

¹⁷⁵ vgl. dazu Verg. Georg. 3, 8 f.: *temptanda uia est, qua me quoque possim/ tollere humo uictorque uirum uolitare per ora*. – Bei Vergil wird die Unsterblichkeit des Dichters angekündigt; im Gegensatz dazu ist hier die Unsterblichkeit bereits vorhanden, wird aber im weiteren Verlauf der Ereignisse verloren gehen.

Beinahe prophetisch (und somit auch auf die Fähigkeit des *praevidere* anspielend) klingt der Vers 116 – denn die Aktion des Teufels wird tatsächlich der Grund für die Vertreibung der Menschen aus dem Paradies sein.

Der letzte Vers dieses Abschnitts ist ein formelhafter Abschluss einer Rede, wie er ähnlich z.B. bei Verg. Aen. 1,50: *Talia flammato secum dea corde uolutans* und Aen. 7,322: *Haec ubi dicta dedit* auftritt.

Die Formulierung des Verses orientiert sich an Paul. Nol. carm. 7, 118: *Lacrimae uocem clausere precantis*.

Deproost fasst die Bezüge zwischen der Gestalt des Teufels bei Alcimus und der Junos bei Vergil treffend zusammen, wenn er schreibt: *Dans ce prélude au poème sur le péché originel, Satan joue bien le même rôle que celui de Junon dans l'Énéide, comme un négatif du héros ou un «anti-destin». Ce rôle est nécessaire dans la perspective qui traverse tous les livres de l'épopée d'Avit, à savoir celle du salut.*¹⁷⁶

4.3.3 Verse 118-135: Verwandlung des Teufels zur Schlange

Nachdem Alcimus zunächst den Teufel vorgestellt hat und ihn in einem Monolog die Gründe für seine Eifersucht auf die Menschen und seine weiteren Pläne hat darlegen lassen, schildert er nun dessen Verwandlung in eine Schlange, in deren Gestalt der Teufel Eva zur Verführung Adams bringen will.

Bei dieser Szenerie handelt es sich um eine eigene poetische Schöpfung des Alcimus Avitus, welche sich an gen. 3,1 und an Verg. Aen. 2, 471-475¹⁷⁷ orientiert.

a. Verse 118-119: Ein- bzw. Überleitung: Die Schlange als schlauestes aller Lebewesen

Diese einleitenden Worte sind als vorläufige Einmündung der Erzählung in den Bibelbericht zu sehen, da Alcimus diesen zitiert. Mit *cunctis animantibus* (V. 118) spielt der Autor dabei auf die Gesamtheit aller Lebewesen an, was sich auch daraus erschließen lässt, dass der Teufel in den vorangegangenen Versen 98 f. explizit auf die Unerfahrenheit und Einfalt der ersten Menschen hinweist.

¹⁷⁶ zit. n. **DEPROOST, P.-A.**, *Mise en scène*, 55 f..

vgl. dazu **OTIS, B.**, *Virgil. A Study in Civilised Poetry*, Oxford 1963, 223 bzw. **THOMAS, J.**, *Structures de l'imaginaire dans l'Énéide*, Paris 1981 (Collection d'études anciennes), 237 f.

¹⁷⁷ vgl. dazu auch Verg. Georg. 3, 425-439.

Die Wendung *arguto pectore* (V. 119) geht als Umschreibung für *astutus* auf Iuvenc. 2, 458 *arguto serpentum corde* zurück und findet sich in ähnlichem Kontext auch bei Prud. ham. 552, wo mit *argutas sagittas* die Macht des Teufels bezeichnet wird.

Die Schlange im Kontext des Sündenfalls behandelt Augustinus in seinen *de Genesi ad litteram libri duodecim* im elften Buch (Kapitel 27-29). Augustinus stellt fest, dass die Schlange im Zuge der Verführung Evas als Sprachrohr des Teufels diene und dass dieser die Natur der Schlange zum Schlechteren gewandelt habe (27,34: *sed in serpente ipse locutus est, utens eo uelut organo mouensque eius naturam eo modo, quo mouere ille et moueri illa potuit, ad exprimendos verborum sonos et signa corporalia, per quae mulier suadentis intellexeret uoluntatem*) – Alcimus aber lässt hier nicht den Teufel bloß negativ auf die Schlange einwirken, sondern lässt den Teufel selbst sich in eine Schlange verwandeln – eine Metamorphose im Stil Ovids, der in Met. 4, 576-603 von der Verwandlung des Cadmus und seiner Ehefrau in Schlangen berichtet, die in Vers 603, ebenso wie der Teufel des Alcimus (V. 123: *draco*¹⁷⁸) als *dracones* bezeichnet werden – mit dem Unterschied, dass Cadmus und Harmonia allerdings *placidi* sind und den Menschen nichts zuleide tun.

b. Verse 120-125: Die äußerliche Verwandlung zur Schlange

Die Verse 120-125, die mit der direkten Verwandlung des Teufels zur Schlange ein den Bibelbericht erweiterndes Element bieten, können als Parodie einer epischen Rüstungsszene angesehen werden. Der Teufel rüstet sich gewissermaßen mit der Schlangengestalt.

Parallelen ergeben sich z. B. zur Rüstung des Turnus zu Beginn des zwölften Buches der Aeneis.¹⁷⁹

Der Teufel wird in V. 120 als *transgressor*, als „Überschreiter des göttlichen Gebots“, bezeichnet – eine Benennung, die z.B. in Iac. 2, 11: *transgressor legis* für Menschen verwendet wird, die gegen das göttliche Gesetz handeln.¹⁸⁰

Indem Alcimus den Leib Satans in Vers 121 als *aerium corpus* charakterisiert, spielt er auf die Tatsache an, dass dieser nach seinem Sturz kein reines Geistwesen mehr ist, sondern nunmehr der Sphäre der Dämonen angehört, welche in der Luft beheimatet sind¹⁸¹.

Das Adverb *repentinum* in V. 122 weist einerseits darauf hin, dass Verwandlungen schnell vor sich gehen (z.B. auch die bereits erwähnte Verwandlung des Cadmus in eine Schlange im

¹⁷⁸ *Draco*, ein typisch episches Wort, nimmt auf den sagenhaften Charakter dieses Tieres Bezug, während *serpens* oder *anguis* eher den tatsächlich-tierischen Aspekt der Schlange meinen.

¹⁷⁹ vgl. z.B. Alc. Av. carm. 2, 125: *asperat et squamis per terga regentibus armat* und Verg. Aen. 12, 87 f.: *ipse dehinc auro squale ntem alboque orichalco/circumdat loricam umeris*.

¹⁸⁰ Auch Adam wird in Drac. laud. dei 2, 360 als ein solcher bezeichnet.

¹⁸¹ vgl. z.B. Aug. civ. 8, 14-16.

vierten Buch von Ovids Metamorphosen), lässt sich aber auch als Anspielung auf das Vokabel *reptile* (Kriechtier) verstehen.

Vorbildstellen für die Formulierung der Verwandlung in 120-125 finden sich für den Vers 124 bei Verg. Aen. 2, 208: *sinuatque immensa uolumine terga* (über die Schlangen, die zum Verderben des Laokoon über das Meer geschwommen kommen) und 5,85: *septem ingens gyros, septena uolumina traxit* (die Schlange beim Grab des Anchises) und für den Vers 125 bei Sidon. carm. 15,10-13: *Alta cerastarum spiris caput asperat atrum/congeries, torquet maculosa uolumina mordax/crinis* (Beschreibung der Medusa).

c. Verse 126-135: Gleichnis: Frühlingsbeginn - Hervorkriechen der Schlange ans Licht

Das nun folgende Gleichnis, das den Beginn des Frühlings mit dem Hervorkommen der Schlange in Beziehung setzt, speist sich in seiner Darstellung und Formulierung aus anderen epischen Gleichnissen. Als Beispiel wäre in Vergils Aeneis der Vergleich zwischen Pyrrhus, der sich vor dem Palast des Priamus brüstet und in seiner Rüstung erstrahlt, und der Schlange, die nach dem Winter ihre Haut abstreift, zu nennen:

Aen. 2, 471-475:

*qualis ubi in lucem coluber mala gramina pastus,
frigida sub terra tumidum quem bruma tegebat,
nunc, positis nouus exuiis nitidusque iuuenta,
lubrica conuoluit sublato pectore terga
arduis ad solem, et linguis micat ore trisulcis.*

Die Einleitung erfolgt in beiden Fällen mit *qualis*, dem typischen Einleitewort für ein episches Gleichnis; Alcimus beginnt mit der Schilderung eines Frühlingsbeginns (V. 126 f.), dessen typisches Element er anführt: Es ist bereits eine laue Wärme als Vorboten des Sommers spürbar (V. 126). Die Verse 128 und 129 beziehen sich auf die Schlange, die aus ihrer Winterstarre erwacht und sich wieder bewegt (V. 128¹⁸²); der Vers 129 bezieht sich auf ihre Häutung.¹⁸³ Beide Verse lassen sich aber auch auf die Natur zu Frühlingsbeginn beziehen: Sie findet ihre Bewegung wieder und streift das Kleid des alten Jahres ab, indem alle Pflanzen erneut zu grünen und blühen beginnen.

Bei Vergil entspricht dem Erwachen der Schlange nach Frühlingsbeginn der Vers 472 und der Häutung der Schlange der Vers 473.

¹⁸² Dieser Vers ist inspiriert von App. Verg. Cul. 167: (Serpens) *squamosos late torquebat motibus orbes*.

¹⁸³ zur Häutung der Schlange vgl. den von Gärtner gegebenen Hinweis auf Stat. Theb. 4,95-98, wo Tydeus mit einer Schlange verglichen wird. (vgl. **GÄRTNER, TH.**, Zur Bibeldichtung „De spiritalis historiae gestis“ des Alcimus Avitus, Jahrbuch für Antike und Christentum 43 (2000), 136 f.).

Im Vers 130 verlässt die Schlange ihre dunkle Behausung und kommt an die Oberfläche (bei Vergil V. 474-475) – Alcimus beschreibt aber die äußere Erscheinung der Schlange nach ihrer Häutung im Gegensatz zu Vergil (dieser beschränkt sich in V. 474 auf *lubrica terga*) sehr bedrohlich und erschreckend: ihre *forma* ist *terribilis* und ihr *decor metuendus*, ihre Augen blitzen grimmig.¹⁸⁴ Die Schlange gewöhnt ihre Augen an das helle Sonnenlicht (vgl. bei Vergil V. 475).

Alcimus bringt mit dem V. 134 allerdings noch einen Zusatz, der sich auf das dem Teufel eigene Wesen bezieht und nichts mit dem eigentlichen Tier, das Vergil beschreibt, zu tun hat: Die Schlange *simulat blandum* – sie verstellt sich und offenbart damit einen Charakterzug, der einem *brutum animal* nicht zukommt.¹⁸⁵ So verweist Alcimus bereits darauf, dass hinter der Schlangengestalt mehr steckt, als es den Anschein hat und dass deren Aktionen mit größter Vorsicht beobachtet werden müssen. Auch die Vorstellung, dass die Schlange Geräusche wie ein *carmen crebrum* (V. 134) von sich gibt, trägt dazu bei, der Schlange vermehrt menschliche Züge zuzugestehen, auch wenn die Vorstellung des *carmen* durch den Vergleich (*ceu*, V. 134) abgeschwächt wird und die zischelnde Zunge wiederum eher auf das tierische Element Bezug nimmt.

Den Inhalt der Verse 134 f. wiederholt Alcimus in *carm.* 4, 275-76 im Rahmen der Aufzählung der Tiere auf Noahs Arche: *Vertice submisso blandum licet ille trisulcos/ finxerit abscondens per dulcia sibila linguis* – in dieser Passage wird außerdem auch darauf aufmerksam gemacht, dass man der Schlange nicht trauen dürfe – denn dass ein Vertrauensbeweis an dieses Tier üble Folgen haben kann, dafür stehe Adam Pate.

Deproost weist im Zusammenhang mit Vergils Gleichnis auf die Gemetzel und das Blutbad, die der mordwütige Pyrrhus anrichten wird¹⁸⁶, und die daraus resultierende Gewichtung im Vergleich mit der Schlange bei Alcimus hin: Ebenso wie Pyrrhus den hilflosen Insassen des Palastes überlegen ist, ist auch die Schlange Eva überlegen.

Das Gleichnis streicht die für diesen „Kampf“ entscheidenden Charakterzüge der Schlange hervor: *son effrayante beauté, l'éclat funeste de son regard, une séduction simulée et le charme insistant qui émane de son gosier amusé.*¹⁸⁷

¹⁸⁴ vgl. dazu auch: Verg. Aen. 6, 276 f.: *et Metus et malesuada Fames ac turpis Egestas, / terribiles uisu formae, Letumque Labosque.*

¹⁸⁵ Der Autor stellt dadurch den Bezug zu den Versen 60-74 her, in denen die verschiedenen Listen des Teufels aufgezählt werden.

¹⁸⁶ vgl. die Episode vom Einfall der Griechen in den Palast des Priamus Aen. 2, 469- 505.

¹⁸⁷ zit. n. **DEPROOST, P.-A.**, *Mise en scène*, 57.

4.3.4 Verse 136-234: Die Verführung Evas

Der Dialog zwischen Eva und der Schlange stellt nicht nur das Herzstück des zweiten Buches, sondern auch der gesamten Erzählung rund um den Sündenfall, die in den Büchern 1-3 geboten wird, dar. Dieser Dialog ist von Übergangsversen durchzogen, um den Sprecherwechsel zu markieren.

a. Verse 136-144: Die Schlange wagt sich an Eva heran

Diese Szenerie lässt der Autor mit einem kurzen Rückgriff auf die Verwandlung der Schlange in den Versen 136 f. beginnen.

Die Junktur *malesuada fraude* findet sich schon bei Prud. ditt. 1-4 im selben Kontext:

*Eua columba fuit tunc candida, nigra deinde
Facta per anguinum malesuada fraude uenenum
Tinxit et innocuum maculis sordentibus Adam
Dat nudis ficulna draco mox tegmina uictor.*

In den Versen 136-139 (und auch, wie bereits angemerkt, in den Versen 131-133 bei der Beschreibung der Schlange) lässt sich Avitus von der vergilischen Unterweltszenerie und inspirieren – Verg. Aen. 6,276-284:¹⁸⁸

*et Metus et malesuada Fames ac turpis Egestas,
terribiles uisu formae, Letumque Labosque;
tum consanguineus Leti Sopor et mala mentis
Gaudia, mortiferumque aduerso in limine Bellum,
ferreique Eumenidum thalami et Discordia demens
ui pereum crinem uittis innexa cruentis.
in medio ramos annosaeque brachia pandit
ulmus opaca, ingens, quam sedem Somnia uulgo
uana tenere ferunt, foliisque sub omnibus haerent.*

Weitere Vorbilder für die Darstellung der Verführung Evas sind bei Drac. laud. dei 1, 459-472 und Mar. Vict. aleth. 1, 411-417 vorhanden.

Doch die Ausgestaltung dieser Szene hat Alcimus keiner dieser Vorbildstellen entnommen: Die Schlange *peruolat ad lucum* (V. 138). Der *lucus*, im klassischen Sprachgebrauch als heidnisch-heiliger Hain zur Verehrung der Götter (bzw. im epischen Bereich als Bezeichnung für Wald) gebräuchlich, ist auch hier durchaus mit einer religiösen Komponente versehen, da sich dieser inmitten des Garten Eden befindet.

Alcimus geht aber in seiner Erzählung noch weiter über den Bibelbericht hinaus, wenn er die Schlange gerade dann auf Adam und Eva treffen lässt, wenn die beiden in fröhlicher

¹⁸⁸ vgl. SIMONETTI ABBOLITO, G., Avito e Virgilio, 56 f..

Atmosphäre beim Äpfelpflücken sind (V. 138-139). Die Schlange ist sozusagen zur rechten Zeit am rechten Ort, und Alcimus hat die Frage, die der Bibeltext in keiner Weise aufgreift (nämlich, wie die Schlange überhaupt zu Eva gelangt, um sie verführen zu können), dadurch exzellent und vor allem durchaus logisch vorstellbar beantwortet und somit einen guten, reibungslosen Übergang zur eigentlichen Verführungsszenerie geschaffen.

Einen weiteren Zusatz bieten die Verse 141- 144, in denen die Schlange fürchtet, den starken Willen des Mannes nicht betören zu können. So wendet sie sich an die Frau, die eindeutig als das schwächere Gegenstück zum Mann gilt und dadurch auch wesentlich leichter zu umgarnen ist.¹⁸⁹ Die Schlange betreibt hier gewissermaßen eine Exegese von gen. 3, 1 f., da in der Bibel nicht angegeben wird, weshalb die Schlange ausgerechnet Eva, nicht Adam anspricht.

Diese Passage wirkt durchaus misogyn; die Leichtgläubigkeit, Wankelmütigkeit und Fragilität des weiblichen Willens galten schon in der heidnischen Antike¹⁹⁰ als Topos.

Damit die Schlange ihr Opfer noch einfacher gefügig machen kann, spricht sie zu Eva in sanfter Weise; der *uox lenis* steht allerdings das stark formulierte Prädikat *momordit* entgegen – der Schlange mag es wohl doch nicht so recht gelingen, ihr eigentlich böses Naturell zu verbergen. Allerdings kann *momordit* auch darauf anspielen, dass die Sprache des Reptils durch das Zischeln hart, geradezu beißend, klingt.

Dieses Bild der „beißenden Schlange“ geht auf gen. 3,15: *tu insidiaberis calcaneo eius* zurück.

b. Verse 145-161: Die Rede der Schlange an Eva

Die Reden Evas und der Schlange orientieren sich an Prinzipien der klassischen Rhetorik.¹⁹¹

Diese Rede der Schlange umfasst den Bereich des *prooemium*, das sich aus der *captatio beneuolentiae* (V. 145-156) und der *partitio* zusammensetzt (V. 157-160).

Die *captatio beneuolentiae* lässt die Schlange mit einer Apostrophe beginnen, in der sie insbesondere auf Evas äußere Erscheinung zu sprechen kommt, wie die Ausdrücke *mundique decus*, *pulcherrima* (beide V. 145), *praeifulgens forma*, *roseo pudore* und *ornat* (alle V. 146) zeigen. Diese gehäuften Anspielungen auf ihre außergewöhnliche Schönheit sollen eine weitere (negative) weibliche Eigenschaft in Eva wachrufen: Eitelkeit. Die Schlange versucht durch diese Schmeicheleien, Eva einerseits für ihre Pläne empfänglich zu

¹⁸⁹ vgl. dazu auch Drac. laud. dei 1, 468-470: *Fortia corda uiri non expugnanda per anguem/praesensit pietatis inops et coniugis aures/aggreditur sub uoce pia [...]*.

¹⁹⁰ vgl. Verg. Aen. 4, 569 f.: *uarium et mutabile semper/femina* und Sen. dial. 2,14,1.

¹⁹¹ vgl. *HECQUET-NOTI, N.*, Avit de Vienne, 178 f.

machen, andererseits aber, jedes Misstrauen, das im Laufe des Gesprächs aufwallen könnte, von vornherein zu unterbinden. Eva soll durch das süße Säuseln blind werden gegenüber jeder Form von Trug und Täuschung.

Die Verse 146-149 geben sich als preisender Hymnus an Eva, was nicht zuletzt an der anaphorischen Prädikation im so genannten Du-Stil und dem Polyptoton *tu-te* zu erkennen ist.¹⁹² Die Schlange spielt dabei mit marianologischen Aussagen, wie es z.B. Sedulius in *carm. pasch. 2, 63-69* tut:

*Salve, sancta parens, enixa puerpera regem,
Qui caelum terramque tenet per saecula, cuius
Nomen et aeterno complectens omnia gyro
Imperium sine fine manet; quae uentre beato
Gaudia matris habens cum uirginitatis honore
Nec primam similem uisa es nec habere sequentem:
Sola sine exemplo placuisti femina Christo.*

Der Unterschied zwischen den beiden Frauen zeigt sich hier in ihrer Nachkommenschaft: Eva bringt Kain zur Welt, der seinen Bruder Abel tötet, während Maria Jesus das Leben schenkt, der die Menschheit erlöst.

Die Schlange rühmt zunächst Evas Stellung als Urmutter des menschlichen Geschlechts (147-148a), ehe sie Evas Stellung gegenüber Adam anspricht. Diese ist ebenfalls höchst bemerkenswert. Eva wird von der Schlange als *prima et certa uoluptas solamenque uiri* (V. 148b f.) stilisiert. Diese Formulierung der Schlange ist hier insofern originell gewählt, als man sich als aufmerksam Lesende/r fragen könnte, wer denn Adam außer Eva zur *uoluptas* dienen sollte – schließlich gibt es noch keine weiteren Menschen auf der Erde. So gesehen mag Adam der Gedanke, Eva entbehren zu müssen, wirklich schwer fallen (V. 149). Die Ausdrücke *certa uoluptas* und *solamen uiri* sind beeinflusst von Verg. Aen. 3, 660 f.: *ea sola uoluptas/solamenque mali*. Hier sind es die Schafe des Polyphem, die so bezeichnet werden. Ein Zusammenhang zwischen den beiden Stellen lässt sich erschließen, wenn man bedenkt, dass auch Polyphem in einer Art paradiesischen (bukolischen) Umgebung lebt und er in gewisser Weise nur seine Tiere als Gefährten hat, da er allein lebt. Ein weitaus deutlicherer Zusammenhang ergibt sich jedoch zu Verg. Aen. 8, 581 f.: *dum te, care puer, mea sola et sera uoluptas,/complexu teneo* – Euander umarmt seinen Sohn zum letzten Mal, ehe dieser an der Seite des Aeneas in den Kampf zieht – und auf der Totenbahre zu seinem Vater zurückkehren wird.

¹⁹² zum Du-Stil vgl. **NORDEN, E.**, *Agnostos theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Stuttgart/ Leipzig 1996 (Nachdruck der 1. Aufl. 1913), 149 f.

Auch diese Anspielung zeigt, dass Eva - wie Pallas - auf dem Weg in ihr Verderben ist: Sie wird nicht nur ihren Mann zum Übertritt des Gottesgebots verführen, sondern auch Mitschuld an ihrer beider Sterblichkeit tragen.

Die Aussage über die Macht Evas in Bezug auf ihren Ehemann kulminiert in der Feststellung der Schlange, dass Adam Evas Liebe unterworfen ist.

In den Versen 152-155 weitet die Schlange ihren Preis auf Adam aus und wendet sich an das Paar.¹⁹³ Nun bezieht sie sich ausschließlich auf die Macht, die beiden gemeinsam innewohnt. Sie verfügen nicht nur über einen höchst würdigen Wohnort, nein, auch die gesamte Welt ist ihnen unterlegen und zu Diensten und zittert vor ihnen (Verse 152 f.).

Damit streicht die Schlange den göttlichen Aspekt der Menschen hervor, denn dass die Natur erzittert, ist eine geläufige Erscheinung bei der Epiphanie einer Gottheit (*tremis*, V. 53 als *terminus technicus*)¹⁹⁴.

Diese Vorstellung des Herrschens über die Welt ist bereits in Vers 79 ausgedrückt worden: *Lege sub accepta famulo dominarier orbi*.

Die Schlange präzisiert im Folgenden die *substantia mundi* und nennt in den Versen 154 f. die drei Weltbereiche Himmel, Erde und Meer, deren Hervorbringungen den Menschen zur Verfügung stehen.¹⁹⁵ Damit bietet sie eine Übersteigerung von gen. 1,28: *benedixitque illis Deus et ait crescite et multiplicamini et replete terram et subicite eam et dominamini piscibus maris et volatilibus caeli et universis animantibus quae moventur super terram*.

Der V. 156 fasst die gesamte Macht zusammen (*nil natura negat*) und betont diese Vorrangstellung durch das bewusste Setzen des Begriffes *potestas* an das Versende.

Biblisch orientiert sich die Schlange hierbei an gen. 1, 26: *et ait faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram et praesit piscibus maris et volatilibus caeli et bestiis universaeque terrae omnique reptili quod movetur in terra* und, wie bereits angemerkt, gen. 1, 28. Diese Passagen versifizierte Alcimius in 1, 135-143.

Mit dem Vers 157 bringt die Schlange den Gedanken des Neides ins Gespräch. Sie beneide die Menschen nicht um ihre Macht – diese Aussage steht jedoch in vollkommenem Gegensatz zum tatsächlichen Empfinden der Schlange, denn wie sich aus den vorangegangenen Versen 81-88 sowie aus der gesamten Klage des Teufels erschließen lässt, schäumt der Teufel innerlich geradezu vor Neid und Eifersucht.

¹⁹³ Aus dem *te* bzw. *tu* des Preises auf Eva wird daher *uos* bzw. *uobis*.

¹⁹⁴ vgl. Verg. Aen. 10, 100-103 und Aen. 3,90.

¹⁹⁵ Alcimius selbst hat die drei Weltbereiche bereits in 1, 139-141 erwähnt: *Non si quid caelo sublime nouumque coruscat, non quae uel terris uiuunt formata uel undis / nec quod forte premit prohibet natura uideri*.

Diese Phrase ist Zitat aus Verg. Ecl. 1,11: Hier spricht Meliboeus, der von seinem Land Vertriebene, zu Tityrus, der nicht in die Fremde muss und ruhig unter einer Buche lagert, und fühlt sich wohl ebenso zurückgesetzt wie der Teufel, der ebenso aus seiner ursprünglichen Heimat verstoßen wurde. Allerdings hat er im Gegensatz zu Meliboeus seine Verstoßung regelrecht herausgefordert, indem er sich dem Hochmut hingab.

In den Versen 157b bis 160 nähert sich Alcimus immer mehr dem Bericht der Genesis.¹⁹⁶

Mit der in den Versen 157 f. ausgedrückten Verwunderung über das hart erscheinende Verbot will die Schlange erreichen, dass sich in Eva erste Zweifel regen, wenn sie darüber nachdenkt, wie weit reichend ihre Macht tatsächlich ist, wenn diese an ein Verbot gebunden ist. Im Weiteren fragt die Schlange auch gar nicht nach dem eigentlichen Verbot (die Schlange in gen. 3, 1 kennt das Verbot bereits – wenn auch in einer eigenen Interpretation – und fragt nur mehr nach dem Warum), sondern möchte wissen, wer für das Verbot verantwortlich ist. Mit der zweiten Frage, wer ihnen solch wunderbare Gaben neidig sei, soll Eva der Verdacht kommen, dass Gott fürchtet, die Menschen könnten in ihrer Macht an Privilegien teilhaben, die nur für Geistwesen bestimmt sind.¹⁹⁷

Der hier postulierte Neid steht in Kontrast mit der in V. 157 ausgedrückten angeblichen Neidlosigkeit der Schlange und stellt die Frage nach dem Problem des Götterneids, wie ihn z.B. bereits Homer Od. 4, 170 oder Platon Phaidr. 247A formuliert haben.

Mit der Formulierung *inuidet* (V. 160) überträgt der Teufel sein eigenes Verhalten (Eifersucht und Neid auf die Vorrangsstellung der Menschen) auf Gott.

Auch hier ist zu sehen, wie die Schlange durch die geschickte Formulierung der Fragen eine Antwort Evas provoziert.

Der Abschnitt, der die Rede der Schlange enthält, wird durch einen Vers abgeschlossen, der die Listigkeit der Schlange in ihrer Gesamtheit zusammenfasst. Die Passage der Rede wird vom Adjektiv *male* (in V. 136 *male suada fraude*; in V. 161 *male*) gerahmt, was wiederum programmatisch auf den Charakter der Schlange einerseits und den Ausgang des Geschehens andererseits hinweist.

¹⁹⁶ Die Textgestaltung im Anhang orientiert sich in den Versen 157-165 an den Vorschlägen Johann Rammingers (vgl. **RAMMINGER, J.**, Zu Text und Interpretation von Alcimus Avitus' *De spiritalis historiae gestis*, WS 101 (1988), 317-319).

¹⁹⁷ vgl. **HECQUET-NOTI, N.**, Avit de Vienne, 178.

c. Verse 162-165: auktorialer Einschub

Mit den Versen 162-165 bietet Alcimus eine Art auktorialen Einschub in Form von drei Fragen, in welchem die misogynen Elemente aus 140 f. wieder aufgegriffen werden. Der Sprecher wirft Eva *stupor* vor, der sie mit Blindheit geschlagen hat (V. 162)¹⁹⁸, und fragt sich, wie dumm eine Frau sein muss in der Annahme, mit einem *brutum animal* ein vernünftiges Gespräch führen zu können.¹⁹⁹

Doch diese Fragen müssen rhetorisch bleiben; die Warnungen des Sprechers verhallen ungehört, und Eva geht blindlings immer weiter auf den Abgrund zu.

d. Verse 166-182: Die Antwort Evas

Evas Antwort an die Schlange entspricht der *narratio* (V. 169-180), den Abschluss bildet eine Frage in Form einer *propositio* (V. 181 f.).

Es zeigt sich, dass diese Rede Evas in den Grundzügen jener in gen. 3, 2-3 entspricht: Eva berichtet die Schlange und erklärt, dass Gott ihnen das Recht gegeben hat, von allen Bäumen des Paradieses zu essen (V. 170-174), außer von dem einen Baum in der Mitte des Paradieses (V. 175-177) – dies ist ihnen unter Androhung des Todes verboten (178-180).

Dass Eva, die sich selbst in V. 182 unter die *rudibus* zählt, (noch) keine Vorstellung vom Begriff „Tod“ hat, zeigt die Gegenfrage in 181 f., mit der sie von der Schlange, die sie als *doctissimus* (V. 181) sieht, Aufklärung erbittet.

e. Verse 183-203: Die Schlange möchte Eva von den positiven Folgen eines Übertritts des Gebots überzeugen

Die Antwort der Schlange gliedert sich in eine *confirmatio* (V. 185-199), die wiederum aus einer *refutatio* (V. 185-188; Zurückweisung von Evas Argumenten) und einer anschließenden *argumentatio* (V. 189-199) besteht, und eine *peroratio*, welche die Verse 200-203 umfasst und worin die Schlange die Gründe für die Missachtung des Gottesgebots resümierend zusammenstellt.

Die Schlange hat – *callidus*, wie sie ist²⁰⁰ – begriffen, dass sie Eva eingefangen hat (*captas sic fatur ad aures*, V. 184). Jetzt gibt sie sich als kundige Lehrmeisterin über den Tod und möchte

¹⁹⁸ Der Vers orientiert sich an Prud. psych. 351: *Quis furor insanas agitat caligine mentes?* (aus der Rede der Sobrietas).

¹⁹⁹ Hier folgt Alcimus der Auffassung des Augustinus in gen. ad litt. 11,2 (die plötzliche Sprachfähigkeit und daher auch Vernunft der Schlange ist auf den Einfluss des Teufels zurückzuführen), wenn er anmerkt, dass eine Schlange eigentlich nicht sprechen kann.

²⁰⁰ V. 183 an prominenter Stelle am Beginn des Verses; vgl. auch die Charakterisierung der Schlange in gen. 3,1.

in einer Suasorie Eva von den Vorteilen, die aus dem Genuss der verbotenen Früchte erwachsen, überzeugen.

Der Begriff *magister* bezeichnet im christlichen Gebrauch Christus selbst, z.B. Iuvenc. 2, 120: *uitaeque magister* und Prud. cath. 7,197. Aus der genannten Iuvencus-Stelle ergibt sich im Vergleich mit der Stelle hier eine interessante Tatsache: Christus ist der Lehrmeister des Lebens, der Erlöser, dem Alcimus den Teufel als Lehrmeister des Todes gegenüberstellt.

Die Rede der Schlange orientiert sich stark am biblischen Vorbild von gen. 3, 4-5, das von dem schlaunen Reptil allerdings in seinem Sinne interpretiert wird.

In den Versen 185 f. geht die Schlange (wie in gen. 3,4 – dort spricht die Schlange aber von Adam und Eva, hier ist nur Eva allein angesprochen) auf die unnötige Angst Evas vor einem plötzlichen Tod ein.

Die Verse 187 f. bieten einen exegetischen Zusatz zum Bibelbericht, denn darin nennt die Schlange ein Motiv für das Verbot Gottes, Mit der Junktur *inuisus Pater* (V. 187)²⁰¹ bringt die Schlange einen bereits erwähnten Aspekt wieder ins Gespräch, nämlich Neid. Sie unterstellt Gott, dass er aus Neid den Menschen kein ihnen entsprechendes Los zugeteilt hat (wie es vielleicht die Aussage in gen. 1,26 *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram et praesit piscibus maris et volatilibus caeli et bestiis universaeque terrae omnique reptili quod movetur in terra* erwarten lassen würde und wie gen. 3,22 vermuten lässt: *et ait ecce Adam factus est quasi unus ex nobis sciens bonum et malum nunc ergo ne forte mittat manum suam et sumat etiam de ligno vitae et comedat et vivat in aeternum*) und sie auch nicht an seinem Wissen teilhaben lassen will.

In Anbetracht dieser augenscheinlichen Ungerechtigkeit stellt nun die Schlange in den Versen 189 f. die Frage, was denn all der Prunk des Paradieses nütze, wenn ihre Augen blind sind.

Diese Frage nach dem Nutzen stellte die Schlange schon im Probae Cento 191 f.: *Quo uitam dedit aeternam? cur mortis adempta est/condicio?* – Allerdings liegt hier der Fokus nicht auf der Schönheit des Paradieses sondern auf der Frage nach der Unsterblichkeit.

Alcimus lässt die Schlange das Problem der Unsterblichkeit allerdings gar nicht erwähnen.

Die Schlange spielt in dieser gesamten Passage mit dem σῶμα/ σῆμα – Motiv, das auch bei Boeth. cons. 1, carm. 2, 24-27 anklingt:

*Nunc iacet effeto lumine mentis
Et pressus grauibus colla catenis*

²⁰¹ Der Begriff *inuisus* bedeutet hier nicht unsichtbar oder verhasst, sondern hängt mit dem Verbum *inuidere* zusammen und bezieht sich auf den Neid Gottes, den Gott gegenüber den Menschen verspürt, und der sich im Verbot ausdrückt (vgl. *inuidet*, V. 160), vgl. *HECQUET-NOTI, N.*, Avit de Vienne, 211, Anm. 5. Deproost geht an dieser Stelle von einer Doppelbedeutung unsichtbar/gehässig aus, vgl. *DEPROOST*, Mise en scène, 61.

*Decliuemque gerens pondere uultum
Cogitur, heu, stolidam cernere terram.*

In den Versen 191-193 präzisiert die Schlange den Rang der Menschen, den Gott ihnen verliehen hat: Letztlich unterscheidet die Menschen nichts von den Tieren, der menschliche Blick unterscheidet sich nicht vom tierischen, sie haben die selben Sinne und sehen auf die selbe Sonne. Die Wendung in V. 192 f. *sol omnibus unus/seruit* ist Zitat aus Anth. 389, 58: *Sol mundi caelique decus/Sol omnibus idem* – einem heidnischen Sol-Hymnus, den Drac. laud. dei 1,119-128 christlich umdeutet.

Die Schlange präsentiert Eva aber in den folgenden Versen eine Möglichkeit, sich von den Tieren abheben zu können. Sie solle einfach dem Rat der Schlange folgen und ihre Sinne nach oben auf den Himmel richten (V. 195). Diese zum Himmel gerichtete Existenz bezeichnet schon in der klassischen Antike den zum Topos gewordenen Unterschied zwischen Mensch und Tier.²⁰²

Eva solle ihren Geist unter die erhabenen Wesen (damit sind Gott und die Engel gemeint) einreihen (V. 194 f.); diesen Gedanken greift die Schlange in V. 202 (*aequiparare deos*) wieder auf. Das Mittel, um dieses Ziel zu erreichen, scheint denkbar einfach: Eva soll den Apfel, von der Schlange in einem Hyperbaton (*uetitum [...] pomum*, V. 196) subtil und zugleich bedeutsam an das Versende gesetzt, verzehren, der ihr die Geheimnisse verraten wird, die Gott ihr vorenthält.²⁰³

Um jegliche Zweifel Evas endgültig zu zerstreuen, ergeht sich die Schlange in einer Art *adhortatio*, worin sie Eva auffordert, ihre *uoluptas* nicht länger im Zaum zu halten (V. 199). Nach Meinung der Schlange gehört diese zu jenen Dingen, die dem Menschen vom Gott bisher vorenthalten wurden und auf die er Anspruch erheben darf, doch tatsächlich ist die *uoluptas* nichts anderes, als die Hybris, sich über ein von Gott gegebenes Gebot hinwegzusetzen.

In den Versen 200-203 bezieht sich die Schlange zusammenfassend nochmals auf alle Vorteile, die für Eva aus dem Verzehr des Apfels entstehen: Gleichwerdung Gott

²⁰² vgl. z.B. Sall. Cat. 1,1: *Omnis homines, qui sese student praestare ceteris animalibus, summa ope niti decet, ne vitam silentio transeant veluti pecora, quae natura prona atque ventri oboedientia finxit.*

Ov. Met. 1, 84-86: *Pronaque cum spectent animalia cetera terram,/os homini sublime dedit caelumque tueri/iussit et erectos ad sidera tollere uultus.*

²⁰³ vgl. dabei die Parallelen in der Formulierung zwischen V. 196: (sc. pomum) *scire dabit, quaecumque Pater secreta reponit* und V. 187 f.: *Sed Pater inuisus sortem non contulit aequam/ nec uos scire dedit, sibimet quae summa reseruat.*

gegenüber²⁰⁴, *sancta* bzw. *noxia nosse* (V. 202) und die Fähigkeit, Gutes von Bösem zu unterscheiden (*iniustum recto, falsum discernere uerum*, V. 203). Allerdings verschweigt die Schlange, dass die Gottgleichheit nicht nur in der Erkenntnis von Gut und Böse, sondern auch im ewigen Leben besteht, dessen Erwerb Gott jedoch in der bereits zitierten Bibelstelle gen. 3,22 verhindert.

Die Schlange formuliert hier außerdem im Sinne der Moralphilosophie, vgl. Hor. serm. 1,6, 62-64 (Horaz berichtet von der Aufnahme in den Maecenaskreis):

[...] *magnum hoc ego duco,
quod placui tibi, qui turpi secernis honestum
non patre praeclaro, sed vita et pectore puro.*

Am Ende der Rede nimmt der Autor demnach wiederum getreulich auf den Bibelbericht Bezug, da es in gen. 3, 5 heißt: *aperientur oculi vestri et eritis sicut dii scientes bonum et malum*.

Mag sein, dass sich Evas Augen nun öffnen werden, doch das impliziert nicht die Fähigkeit zu erkennen, dass sie sich selbst dadurch immer mehr in ihr eigenes *malum* verstrickt.

f. Verse 204-224: Evas Gewissenskampf

Die Schlange sieht sich bereits am Ziel ihrer Pläne, denn Eva scheint ihrem trügerischen Säuseln schon fast erlegen zu sein. Sie wird immer unsicherer (das wird auch durch die doppelte Setzung des Wortes *iam* in V. 206 ausgedrückt) und schwankt hin und her. Das bemerkt die Schlange und betört ihr Opfer mit weiteren Einflüsterungen (V. 208 f.); letztlich geht sie sogar so weit, den Apfel selbst vom Baum zu pflücken (in gen. 3,6 pflückt Eva den Apfel) und ihn Eva anzubieten, wobei sie die Frucht zuvor mit einem verlockenden Duft versieht (V. 210-212). Adams Ehefrau verachtet die Gabe der Schlange nicht, riecht an dem Apfel und spielt so unwissend mit dem Verlust ihrer Unsterblichkeit (V. 213-216).

Sie zaudert und zögert, ist hin- und hergerissen zwischen Verlangen und Furcht.

Indem die Schlange nicht nur ihre Überredungskunst einsetzt, sondern den Apfel mit herrlichem Duft versieht und Eva die Frucht anbietet, die diese mit großen Augen ansieht und letztlich anfasst und kostet, betört sie alle Sinne Evas.

²⁰⁴ V. 201 f.: *Mox purgata tuo facient te lumina uisu/aequipare deos* – der für christliche (weil monotheistische) Verhältnisse ungewöhnliche Plural könnte neben Gott auch die Engel miteinschließen, die ebenfalls der göttlichen Sphäre zuzuordnen sind.

Bemerkenswert ist auch die Verwendung des Wortes *purgare*, denn Eva ist durch den Genuss des Apfels keineswegs gereinigt (obwohl man das annehmen könnte, da sie dadurch erst „sieht“), sondern lädt erst recht Schuld auf sich.

g. Verse 225-234: Die Schlange hilft nach und verhehlt ihren Triumph

Die Schlange erleichtert nun der schwankenden Eva die Entscheidung, indem sie mit ihrer Täuschung fortfährt, ihrem Opfer immer wieder den Apfel zeigt und über ihr Zögern klagt. Jetzt endlich ist Eva an den Punkt gelangt, an dem es kein Zurück mehr gibt: Eva gibt sich ganz den Verführungskünsten der Schlange hin, verschlingt gierig den Apfel, und die Schlange ist am Ziel ihrer Wünsche angelangt. Doch in ihrer berechnenden Intelligenz versagt sie sich für diesen Moment jede Triumphregung, um nicht doch noch Misstrauen bei Eva zu erwecken und so die vollkommene Ausführung ihres Plans zu gefährden.

Nach dieser Szene verschwindet die Schlange aus dem Geschehen und kehrt erst gegen Ende des zweiten Buches zurück, um ihren Sieg über das Menschengeschlecht weidlich auszukosten.

Eva indes macht sich auf, um bei ihrem Gatten Adam die Rolle der Verführerin zu übernehmen.

4.3.5 Verse 408-423: Der Triumph der Schlange

Die Triumphszene der Schlange bildet den Abschluss des zweiten Buches und schafft gleichzeitig auch den Übergang zum dritten Buch, indem sie auf dessen Ende - einen Hymnus, der den Sieg Christi über die Schlange preist - vorausweist (V. 399-425).

a. Verse 408-411 Die Schlange als siegreicher Feldherr

Die Schlange gibt sich zu Beginn der Szenerie wie ein siegreicher Feldherr, der seine Feinde bezwungen hat. Bezeichnend dafür sind Begriffe, die aus dem militärisch-kriegerischen Bereich stammen: *uictor*, *certamine* (V. 408, in einer Ringkomposition zu V. 36. *certamine primo*), *crispans*, *puniceam cristam* (V. 409), *triumphum* (V.410), *insultat*, *uictis* (V. 411).

Der Vers 409 speist sich aus App. Verg. Ciris 501: *Puniceam concussit apex in uertice cristam* (im Kontext der Verwandlung Skyllas) und Val. Fl. 8, 61: [...] *ille suis haec uibrat fulgura cristis* (über einen Drachen, der vor Jason und Medea erscheint).

Die Schlange ist siegreich aus dem Kampf zurückgekehrt, den sie in den Versen 97 f. angekündigt hat und hält nun eine flammende Triumphrede.

b. Verse 412-416: Die Triumphrede – die Schlange rühmt ihre Taten

Die *diuina gloria*, welche die Schlange gleich zu Beginn ihrer Rede erwähnt (V. 412), ist ein ironischer Hinweis auf die Tatsache, dass Adam und Eva durch den Genuss der verbotenen

Frucht zwar die Augen geöffnet wurden, was aber keineswegs *laus* zur Folge hat, sondern die Verstoßung aus dem Garten Eden und den Verlust des ewigen Lebens.

Die Menschen haben nun einen gewissen Anteil an „Göttlichkeit“ erworben, wie die Schlange anklingen lässt, müssen dafür allerdings einen hohen Preis zahlen, den die Schlange in ihrer Selbstgefälligkeit allerdings nicht anspricht.

In den Versen 413-416 verherrlicht die Schlange sich selbst in ihrer Rolle als Lehrmeisterin. All ihr Wissen habe sie mit Adam und Eva geteilt (V. 413), ihnen alles gezeigt und sie in alle Geheimnisse eingeweiht (V. 414) und sie über jegliches Übel belehrt, das die Natur ihnen verweigert hatte (415 f.). Mit dieser Aussage und der Formulierung *dextrisque coniungere laeuum* (V. 416) lässt Alcimus die Schlange auf gen. 3, 5 *eritis sicut dii scientes bonum et malum* anspielen, doch war es nicht die Natur, eine Schöpfung Gottes, die ihnen das Böse verweigert hat, sondern Gott selbst, der die Menschen ursprünglich gut erschaffen hat.

Mit der Formulierung *dextrisque coniungere laeuum* (V. 416) nimmt die Schlange Bezug auf die römische Eidschwurgeste, das Verbinden der rechten Hände.²⁰⁵

Die rechte Hand steht für das Glück, das Gott den Menschen hat zukommen lassen, während die linke Hand für das Unglück, das Böse steht, vor dem Gott seine Geschöpfe schützen wollte. Außerdem liegt hier wiederum ein Bezug auf Termini aus der Moralphilosophie vor: Hor. serm. 1,6,63: *qui turpi secernis honestum*.

Es ist also das Verdienst der Schlange, dass die Menschen nun sowohl über das Wissen um das Böse als auch um das Gute verfügen.

c. Verse 417-421: Die Macht der Schlange über Adam und Eva

Dieses Verdienst subsummiert die Schlange im Vers 417: Die Menschen sind nunmehr an sie gebunden, und Gott hat, obgleich ihr Schöpfer, keinerlei Rechte mehr an ihnen (V. 418 f.).

Indem die Schlange den Begriff der Ewigkeit anführt (*perpetua sorte*, V. 417), weist sie auf die Erbsünde hin, die von Adam auf alle weiteren Menschen wirken wird – wiederum eine Kritik am Semipelagianismus.

Dass Gott keine Rechte mehr an seinen Geschöpfen hat, rührt von der Veränderung der Menschen, welche die Schlange verursacht hat: die Menschen haben sich in eine Richtung weiterentwickelt, die ihnen nicht ihr Schöpfer, sondern die Schlange vorgegeben hat, weshalb diese nun auch mit Recht behaupten kann, dass sie durch ihre Belehrung einen größeren Anteil an der Entfaltung des Menschen hat (V. 420).

²⁰⁵ vgl. Verg. Aen. 1, 408 f.: *Cur dextrae iungere dextram/ non datur* [...].

Die sentenzhafte Äußerung in Vers 421 vermittelt der Leserschaft: Die Schlange erhöht sich über Gott und setzt damit die Hybris, die den Teufel seine Ehrenstellung gekostet hat, fort. Gleichzeitig evoziert sie auch einen Gegensatz zwischen Gott und sich selbst: Gott ist der Schöpfer des Lebens, die Schlange Lehrmeisterin des Todes (vgl. V. 183 *leti magister*).

d. Verse 422-423: Die Schlange verschwindet

Die Rückverwandlung erfolgt in Ringkomposition zur Verwandlung in die Schlange (V. 118-135).

Der Abgang der Schlange bzw. des Teufels ist kurz und unspektakulär und erinnert an Abgänge von anderen epischen Protagonisten.²⁰⁶

Eine Parallele findet sich jedoch auch bei Alcimus selbst und zwar am Ende des ersten Buches, wo Gott Adam und Eva im Garten Eden zurücklässt: 1, 324 f.: *At Pater instructos sacrata in sede relinquens/ laetus in astrigeram caeli se sustulit aulam*.

Doch zwischen diesen beiden Schilderungen gibt es deutliche Unterschiede: Im ersten Buch steht die Freude Gottes im Mittelpunkt, der sich in den Sternenhimmel zurückzieht und das Menschenpaar glücklich im Paradies leben lässt, während am Ende des zweiten Buches die (Schaden-)Freude des Teufels fokussiert wird, wenn Satan die vor Angst zitternden Protoplasten in Dunkelheit zurücklässt. Der explizite Verweis auf *caligo* ist eine Wiederaufnahme aus V. 162 (*Quis stupor, o mulier, mentem caligine clausit?*) und macht deutlich, dass die Dunkelheit des Geistes metaphorisch zu verstehen ist, da Adam und Eva nun der Sünde verfallen sind.

Das zweite Buch findet somit ein düsteres Ende, welches sich im dritten Buch in Gestalt der Bestrafung durch Gott manifestieren wird.

4.4 Resümee

Alcimus Avitus ist mit seiner Erzählung über den Sündenfall ein entscheidender Schritt in der Entwicklung der Bibeldichtung gelungen. Er orientiert sich zwar grob an dem Bericht in der Genesis, entfernt sich dabei allerdings immer mehr von der Form einer reinen Paraphrase (wie das z.B. größtenteils bei seinem Vorgänger, dem so genannten Heptateuchdichter bzw.

²⁰⁶ vgl. z.B. Verg. Aen. 5, 657 f.: *cum dea se paribus per caelum sustulit alis/ ingentemque fuga secuit sub nubibus arcum*. (Die Götterbotin Iris erhebt sich in die Lüfte, nachdem sie die Trojanerinnen zum Verbrennen der Schiffe gereizt hat) u. 2, 790 f.: *Haec ubi dicta dedit, lacrimantem et multa uolentem/dicere deseruit, tenuisque recessit in auras* (Creusa erscheint ihrem Gatten Aeneas).

Cyprianus poeta, der Fall war) hin zu einer wahrhaft episch zu nennenden Ausgestaltung der einzelnen Szenen.

Alcimus stellt dabei insbesondere Gefühle und Seelenzustände der Beteiligten in den Mittelpunkt der Betrachtung und schafft somit eine Art Psychomachie,²⁰⁷ an der das Lesepublikum teilnimmt.

Einen besonderen Höhepunkt innerhalb des Geschehens des zweiten Buches bilden die Szenen, in denen Satan auftritt. Der Autor gestaltet seine Figuren höchst lebendig und wirklichkeitsnah, weshalb sein Werk eher wie ein Drama und weniger wie ein „Bibelepös“ wirkt.

Zunächst wird der Teufel als gefallener Engel vorgestellt (V. 35-76), der seinen Sturz durch Hochmut selbst verschuldet hat. Die Beschreibung seines Charakters erschließt sich aus der antiken und christlichen Dämonologie, ist aber auch mit Negativelementen aus der heidnisch-epischen Welt verknüpft, wie z.B. Gestalten wie Juno, Allecto und Turnus.

Ausführlich beschreibt der Dichter des Teufels Charakter, und als Lesende/r gewinnt man den Eindruck, dass gerade die Haupteigenschaften Satans, die listige Verschlagenheit, die kriegerische Grausamkeit und mannigfaltige Täuschungsfähigkeit, sowie auch die ursprüngliche Engelsexistenz dafür verantwortlich sind, dass der Teufel sich als übermächtiger Gegner des Menschen entpuppt, der in seiner ohnmächtigen Schwachheit die Intrigen des gefallenen Engels nicht als solche erkennen kann.

Satan blickt neidvoll auf das glückliche, sorgenfreie Leben der ersten Menschen, und in seinem Inneren erwächst eine zutiefst menschliche Regung - Eifersucht. In einem Monolog, der an entsprechende Stellen in der Aeneis angelehnt ist, lässt Alcimus den Teufel seinen Ärger und seine Wut über die augenscheinliche Vorrangstellung der Menschen, die er selbst verloren hat, ausdrücken und den Beschluss zur Vernichtung des Menschengeschlechts fassen (V. 89-116).

Aktiv tätig wird der Teufel durch seine Verwandlung zur Schlange. Diese Verwandlungsszene wirkt faszinierender und realitätsnaher als der nackte Tatsachenbericht in der Genesis. Der Verwandlungsvorgang tritt den Lesenden plastisch vor Augen und man hat das Gefühl, die Verwandlung Satans zum Reptil bewusst und deutlich miterleben, was auch durch das Gleichnis treffend veranschaulicht wird. Trotz des positiven Bildes vom Frühlingsbeginn bleibt durch den epischen Bezug auf das blutrünstige Wüten des Pyrrhus die drohende Gefahr stets präsent.

²⁰⁷ vgl. *DEPROOST, P.-A.*, *Mise en scène*, 71.

Im Gespräch mit Eva entfaltet die Schlange schließlich vollends ihre rhetorische Kunstfertigkeit und Überzeugungsfähigkeit. Anders als in der Genesis verwendet Alchimus zahlreiche rhetorische Kunstgriffe, welche die einflussreiche Macht der Schlange demonstrieren. Die Schlange schmeichelt sich, obgleich mit sexistischen Vorurteilen agierend, wirkungsvoll bei Eva ein und zeigt großes Feingefühl in Bezug auf die Schwächen des menschlichen Geschlechts, was für ein *brutum animal*, das die Schlange eigentlich ist, eine bemerkenswerte Eigenschaft ist und nur allzu deutlich auf deren Vermenschlichung hinweist.

Die Schlange zeichnet sich durch einen hohen Grad an Intelligenz und Schlauheit aus, sie ist für die Gefühle ihres Gegenübers empfänglich und kann sich so auf ihre Gesprächspartnerin Eva und die Gesprächssituation bestens einstellen.

Sie ist es auch, die letztlich den Anstoß zum Sündenfall gibt, wenn sie – anders als in der Genesis – selbst die Initiative ergreift und der zaudernden Eva den Apfel reicht.

Die Schlange bzw. der Teufel ist sich des eigenen Machteinflusses auf die Menschen wohl bewusst und auch stolz darauf. Dies zeigt die abschließende Rede der siegreichen Schlange, in der sie sich selbstsicher als *magister* präsentiert und ihre Einflussnahme auf das Menschenpaar für weit höher erachtet als jene des Schöpfergottes.

Alchimus zeichnet das Porträt einer höchst vermenschlichten Teufelsgestalt, die von den verschiedensten menschlichen Emotionen – wie Wut, Ärger, Schmerz usw. – betroffen ist und mit diesen umgehen muss.

Der Teufel geriert sich über alle Maßen selbstbewusst und zweifelt niemals an der erfolgreichen Erfüllung seines Planes.

Alchimus lässt den Teufel klug und überlegt handeln, auch in Schlangengestalt büßt er nichts von seiner Scharfsichtigkeit und Intelligenz ein.

Der Teufel erscheint bei Alchimus erstmals in der Rolle eines aktiven epischen Protagonisten, der in voller Eigenverantwortung und bei klarstem Verstand seine Handlungen strukturiert und wohlbedacht vorausplant und daher weit gefährlicher und bedrohlicher wirkt als die Vielzahl an Schlangengestalten, die bisher in Erzählungen vom Sündenfall dargestellt wurden.

5. DIE DARSTELLUNG DES SÜNDENFALLS IM SO GENANNTEN *EUPOLEMIUS*

5.1 Über das Werk²⁰⁸

Dieses Werk, das (allerdings nicht nur) dem Genre der Bibeldichtung zugerechnet werden kann, wurde in seiner Gesamtheit erstmals im Jahre 1891 von Max Manitius herausgegeben. Eine Neuedition erfolgte durch seinen Sohn Karl Manitius im Jahre 1973.

Der Inhalt, der sich auf zwei Bücher und 1464 Hexameter verteilt, spiegelt einen allegorischen Kampf zwischen Gut (Agatus, von griech. ἄγαθος) und Böse (Cacus²⁰⁹) wider, der sich eng an biblische Episoden anlehnt, ohne diese jedoch direkt in das Geschehen einzubauen.

Diese Distanz zur Bibel wird in verschiedener Hinsicht hergestellt:²¹⁰ Die im Eupolemius beschriebenen Figuren ähneln zwar den Bibelgestalten, können ihnen aber nicht vollkommen angeglichen werden – Antropus z.B. lässt sich mit Adam vergleichen; doch im Eupolemius wird Antropus, der Mann, Opfer der Verführung durch die „Schlange“, und lernt seine Frau, die somit Eva entspricht, erst *nach* der Verführung (dem biblischen Sündenfall) kennen.

Weiters können biblische Figuren in mehrere Aspekte aufgespaltet werden: Abraham erscheint als Personifikation der Beschneidung (*Anphicopas*²¹¹) – denn Abraham führte den Ritus der Beschneidung ein - und als Stammvater vieler Völker (*Polipater*²¹²). Polipater und Anphicopas werden von Agatus zu Cacus entsandt, um die Befreiung des Antropus zu erwirken.

Auch das Gegenteil kann eintreten, nämlich die Tatsache dass mehrere biblische Gestalten zusammengefasst werden (z.B. die Gestalt des *Crito*²¹³ = das Buch der Richter).

Außerdem tragen fast alle Figuren nicht ihre hebräischen Originalnamen, sondern deren griechische Entsprechungen (Antropus – ἄνθρωπος - statt Adam = Mensch), oder sie weisen auf bestimmte Eigenschaften der biblischen Personen hin (z.B. Abraham als Stammvater vieler Völker).

²⁰⁸ Zu Autor und Werk vgl. die beiden ausführlichen Aufsätze von **RATKOWITSCH, CH.**, Der Eupolemius – ein Epos aus dem Jahre 1096?, *Filologia mediolatina* 6/7 (1999/2000), 215-271 und **ZIOLKOWSKI, J.**, Eupolemius, *The Journal of Medieval Latin* 1 (1991), 1-45.

²⁰⁹ auch hier wieder fälschlicherweise von griech. κακός abgeleitet; aus der Aeneis (B.8) übernommen, vgl. Kapitel 1.1.3 (Cacus in Vergils Aeneis) dieser Arbeit.

²¹⁰ vgl. dazu **RATKOWITSCH, CH.**, Der Eupolemius, 231-236.

²¹¹ von griech. ἀμφί ‚um – herum‘ und κόπτω eigtl. ‚schlagen‘ gebildet; Umschreibung für griech. περιτομή ‚Beschneidung‘.

²¹² von griech. πολὺς ‚viel‘ und πατήρ ‚Vater‘ gebildet.

²¹³ griech. κριτής = Richter (von κρίνω ‚richten, urteilen‘)

Auch durch die unterschiedlichsten Exkurse (epische Vergleiche, Ekphrasen) lässt sich Distanz zum Bibelgeschehen wahren.

Der Eupolemius ist in zwei Handschriften überliefert, welche beide aus demselben Kloster St. Peter bei Merseburg stammen; dazu ist allerdings anzumerken, dass es sich bei der jüngeren Handschrift D (D = Dresden, aus dem 13. Jh.), die beim Brand von Dresden 1945 fast vollständig vernichtet wurde, um eine Kopie der älteren Handschrift B (B = Besançon, aus dem 12. Jh.) handelt. Da die Datierung, Verfasserfrage und der Werktitel noch nicht restlos geklärt werden konnten und entsprechende ausführliche Überlegungen dazu den Rahmen dieser Arbeit sprengen würden, sollen diese Thematiken in Folge nur kurz angesprochen werden.

Über die Person des Autors ist nichts bekannt. Es gibt Vermutungen, die sich aus seinem Werk speisen und eine Herkunft aus deutschem bzw. französischem Gebiet annehmen wollen²¹⁴, doch lässt sich dies nicht stichhaltig beweisen.

Ebenso kann nicht zweifelsfrei festgestellt werden, ob es sich bei dem Begriff Eupolemius um den Werktitel oder ein Pseudonym des Autors handelt, da das nicht eindeutig aus dem *incipit* bzw. *explicit liber Eupolemii* der HS B hervorgeht.²¹⁵

Auch die Datierung dieser Bibeldichtung lässt sich nicht mit vollkommener Sicherheit bestimmen. Karl Manitius folgte der Annahme seines Vaters, der die Entstehung im 11. Jahrhundert lokalisiert, schloss aber auch den Zeitraum des beginnenden 12. Jahrhunderts nicht aus.²¹⁶

Ratkowitsch spricht sich für die erste Hälfte des Jahres 1096 (die Zeit kurz vor bzw. nach Beginn des ersten Kreuzzuges) als Entstehungszeitraum aus.

Zu dieser Zeit fand nämlich (also noch vor dem eigentlichen ersten Kreuzzug) ein „Bauernkreuzzug“ statt – im Frühjahr 1096 zog ein Bauernheer unter der Führung Peters des Eremiten (ein sehr erfolgreicher Kreuzzugsprediger, der mit seiner Predigtmission bis ins Rheintal gelangte) in den Orient.

So ließe sich die Darstellung der Scharen des Agatus als Bauernheer und die der Gegner als hochmütige Ritter erklären. Außerdem weisen die Kämpfergestalten im letzten Kampf des zweiten Buches Ähnlichkeiten im Aussehen und im Charakter zu Peter auf: den Kampf für

²¹⁴ In Eupol. 2,488-550 werden in einem Katalog mehrere gallische und germanische Völker genannt, woraus man auf die Herkunft des Autors zu schließen versuchte.

²¹⁵ vgl. **RATKOWITSCH, CH.**, Der Eupolemius, 217 und **ZIOLKOWSKI, J.**, Eupolemiana, Mittellateinisches Jahrbuch 26 (1991), 117.

In dieser Arbeit wird, um keine zusätzlichen Unklarheiten zu schaffen, Eupolemius als Werktitel verwendet.

²¹⁶ vgl. **MANITIUS, K.**, Eupolemius. Das Bibelgedicht, Weimar 1973 (MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 9), 10.

den wahren Glauben (*Pistena*), die geringe Körpergröße (*Eutropius*) und die gebräunte Gesichtsfarbe (*Paton*) sowie Keuschheit (*Leuconous*, *Sarcodomas*). Auch besaß er, wie *Tapinus*, ein Maultier (oder einen Esel) als Reittier, welches ihn sogar bis in den Orient begleitete.

Ein weiterer Bezugspunkt könnte darin liegen, dass der Dichter im Rahmen des messianischen Sieges eine Angabe der Jahreszeit liefert (2,743-745), die im Bibelbericht Ostern entsprechen muss (Christus siegt über den Tod durch seine Auferstehung).

Die Eroberung Jerusalems 1099, die mit dem Sieg des Messias übereinstimmen müsste (wenn man im geschilderten epischen Kampfgeschehen die Ereignisse des ersten Kreuzzugs sieht), fand allerdings nicht zu Ostern, sondern im Frühsommer statt.

Peter der Eremit aber brach zu Ostern 1096 mit seinem Heer von Köln gen Jerusalem auf.

Bei Berücksichtigung dieser Aspekte ließe sich vermuten, dass dieses Werk als Propagandaschrift für den Kreuzzug unter Einfluss der Predigten von Peter dem Eremiten entstanden ist, aber noch vor Herbst 1096 vollendet worden sein muss, da das Bauernheer im Oktober dieses Jahres von den Türken besiegt wurde.

Für diese Deutung sprechen nach Ratkowitsch auch die Verse 2, 771-773.²¹⁷

Dieser Datierungsansatz ist allerdings noch nicht zur Gänze geklärt.²¹⁸

Zuletzt ist anzumerken, dass der Eupolemius eine Mischung aus drei verschiedenen Genres des Epos darstellt, nämlich dem *heroisch-historischen* (Hauptbezugsautoren Vergil und Lukan), dem *allegorischen Epos* (Hauptvorbild Prudentius) und dem *Bibelepös* (Hauptvorbild Alcimius Avitus).

Zu den Vorbildautoren und Quellen des Eupolemius²¹⁹ zählen also Vergils *Aeneis*²²⁰ – vor allem in Bezug auf Kampfszenen, aber auch Schildbeschreibungen und weitere epische Mittel –, das Hauptwerk des Alcimius Avitus *de spiritalis historiae gestis*, dessen Einfluss auf den Eupolemius noch aufgezeigt werden wird, und auch die *Psychomachie* des Prudentius, wobei der Verfasser des Eupolemius nicht nur das von Prudentius gebrauchte Schema der

²¹⁷ Für weitere Argumentationspunkte dieses Datierungsansatzes und eine detaillierte Analyse, die im Rahmen dieser Arbeit nicht geboten werden kann, vgl. **RATKOWITSCH, CH.**, Der Eupolemius, 259-262.

²¹⁸ vgl. dazu **SMOLAK, K.**, Epic Poetry as Exegesis: 'The Song of the Good War' (Eupolemius), in: **OTTEN, W./ POLLMANN, K.** (Hgg.), Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity. The Encounter between Classical and Christian Strategies of Interpretation, Leiden/ Boston 2007, 242 f..

²¹⁹ vgl. dazu ausführlich **RATKOWITSCH, CH.**, Der Eupolemius, 236-250.

²²⁰ vgl. **MANITIUS, K.**, Eupolemius, 17-20.

Einzelkämpfer „gut gegen böse“²²¹ anwendet, sondern auch diesen Plan in die bis zur Gegenwart reichende Heilsgeschichte übernimmt.²²²

Manitius und Ziolkowski weisen auf die *Ecloga Theoduli* als Quelle hin²²³; Ziolkowski hebt auch Ähnlichkeiten zu Probas Cento hervor, da diese ein ähnlich komprimiertes Geschehen aufzeigt und ebenfalls keine entsprechenden Namen verwende, um die Bibelgestalten zu identifizieren.²²⁴

Dazu ist allerdings anzumerken, dass Proba vor allem deshalb keine Namen verwendet, weil ihr Werk aus Vergilversen zusammengesetzt ist, die natürlich keine wie auch immer gearteten Entsprechungen für hebräische Bibelnamen bieten können²²⁵, und dass im Eupolemius die auftretenden Gestalten sehr wohl mit ihren biblischen Pendants identifiziert werden.²²⁶

²²¹ Hierbei ist anzumerken, dass bei Prudenz Kämpferinnen auftreten, was darauf zurückzuführen ist, dass Abstrakta im Lateinischen sehr häufig weiblichen Geschlechts sind – im Eupolemius haben weibliche Gestalten indessen keinen Platz.

²²² vgl. dazu detailliert **RATKOWITSCH, CH.**, Der Eupolemius, 240-250.

²²³ vgl. **MANITIUS, K.**, Eupolemius, 19 und **ZIOLKOWSKI, J.**, Eupolemius, 5 f..

²²⁴ vgl. **ZIOLKOWSKI, J.**, Eupolemius, 7.

²²⁵ Eine Ausnahme ist der Name des Musaeus (Aen. 6, 667), den Proba als Entsprechung für den hebräischen Namen Moses gebraucht (Probae cento 36: *Musaeum ante omnes uestrum cecinisse per orbem*).

²²⁶ vgl. **RATKOWITSCH, CH.**, Der Eupolemius, 231-234.

5.2 Aufbauanalyse der zu behandelnden Textpassage (Verse 75-224)

5.2.1 Grobgliederung

Die zu behandelnde Textpassage umfasst die Verse 75-224, welche sich in folgende Grobgliederung bringen lassen:

Verse	Inhalt
75-102	Vorgeschichte: Sturz und Eifersucht des Cacus
103-133	Die aufmunternde Rede des Aphilus
134-156	Auftragserteilung an Ofites, Ofites sucht sich Antifronon als Gefährten
157-196a	Ofites und Antifronon bei Antropus
196b-224	Die Gefangennahme des Antropus bei Cacus

5.2.2 Detailgliederung

Verse	Inhalt
75-102: Vorgeschichte: Sturz und Eifersucht des Cacus	
75-85a	Der Sturz des Cacus
85b-91	Cacus sammelt seine Gefährten
92-98	Der Zögling des Agatus
99-102	Cacus wird eifersüchtig
103-133: Die aufmunternde Rede des Aphilus	
103-128a	Die aufmunternde Rede des Aphilus
128b-133	Gleichnis: Wut des Cacus – Renneifer der Pferde
134-156: Auftragserteilung an Ofites, Ofites sucht sich Antifronon als Gefährten	
134-144	Vorstellung des Ofites, Auftragserteilung an ihn
145-156	Ofites sucht sich Antifronon als Gefährten
157-196a: Ofites und Antifronon bei Antropus	
157-166a	Die beiden machen sich auf den Weg zu Antropus/ (Ekphrasis des Paradieses)
166b-174	Ofites spricht Antropus an
175-181a ²²⁷	Antwort des Antropus
181b-191a	Reaktion des Ofites
191b-196a	Antropus fasst Vertrauen
196b-224: Die Gefangennahme des Antropus bei Cacus	
196b-202	Besuch bei Cacus und Gefangennahme
203-209	Gleichnis
210-220a	Triumphrede des Cacus
220b-224a	Antropus wird der Gewalt des Amartigenes übergeben und gelangt nach Babylon

²²⁷ Die weiß markierten Verszahlen geben die Verszählung nach Karl Manitius wieder. Allerdings spricht sich die neuere Forschung für eine Versumstellung innerhalb dieser markierten Abschnitte aus, auf welche im Rahmen der Interpretation dieser Passagen ausführlich eingegangen werden wird (vgl. S. 141 f. dieser Arbeit und *ZIOLKOWSKI, J.*, Eupolemiana, 120.).

5.3 Interpretation der Textpassage in sinnzusammenhängenden Abschnitten

Nach einer typisch epischen Einleitung im Stil eines Proömiums²²⁸, welches die Themenangabe bietet (V. 1-12), beginnt der Autor mit der Erzählung des Geschehens.

Zunächst wird Antropus (=Adam) der Leserschaft vorgestellt, der mit seinen beiden Söhnen Iudas (der ältere Sohn = das personifizierte Judentum; repräsentiert aber auch Abel) und Ethnis (der jüngere Sohn = das personifizierte Heidentum; repräsentiert aber auch Kain) in Babylon in Gefangenschaft des Cacus lebt. (V. 13-16a)

Ethnis ist ein glühender Anhänger des Cacus geworden und widmet sich nun der Götzenanbetung, während Iudas seinem Gott treu ergeben geblieben ist (V. 16b- 24).

Dies bedenkt Agatus bei sich und meint zu Moyses (=Moses), dass ihm das Leben des Iudas sehr gefalle, dass er aber über Ethnis schmerzlich betrübt sei. Nun beauftragt er Moyses, nach Babylon aufzubrechen, um mit Iudas zu sprechen.

In diesem Zusammenhang erwähnt Agatus auch eine zuvor zu Cacus geschickte Gesandtschaft (Anphicopas und Polipater = Aspekte des Abraham), die Iudas befreien sollte, damit aber nicht erfolgreich war. (V. 25-42)

Moyses macht sich, wie befohlen, auf den Weg zu Iudas und wird von diesem freundlich empfangen. Nach einem gemeinsamen Mahl klagt Iudas darüber, dass er in Gefangenschaft Gott nicht dienen kann und überdies gar nicht weiß, weshalb er in Gefangenschaft leben muss. (43-62a)

Moyses beginnt nun, mit dem Einverständnis des Iudas, diesem die Vorgeschichte seiner Gefangenschaft zu erzählen (V. 62b-74)

5.3.1 Verse 75-102: Sturz und Eifersucht des Cacus

a. Verse 75-85a: Der Sturz des Cacus

Moyses beginnt seine Erzählung mit dem Bericht über den Sturz des Cacus, der sich am biblischen Sturz Lucifers orientiert.

Im Vers 75 wird die Gestalt des Cacus eingeführt, der sich durch sein grimmiges Wesen (*trucem, feritas*) auszeichnet. Cacus wurde von Agatus über alle anderen *duces* und *comites* erhöht (V. 76, damit mag wohl eine Anspielung an die Engelhierarchie und auch an die Hierarchie auf Erden vorliegen, da es sich bei den Bezeichnungen *duces* und *comites* im Mittelalter um Titel handelte). Das brachte ihm den Beinamen *Phosphorus* ein. ὁ φωσφόρος

²²⁸ Der Autor ruft allerdings keine heidnische Muse, sondern die *summa sophya*, d. h. Christus, an (V. 5 f.: *Non hic mihi Clio, non mihi Calliape, sed summa vocanda sophya est.*).

ist die griechische Bezeichnung für *lucifer* (Lichtbringer)²²⁹, welche sich in der Bibel bei Is. 14,12-14 findet, wo vom Hochmut und Sturz Lucifers²³⁰ die Rede ist: *quomodo cecidisti de caelo lucifer qui mane oriebaris corruisti in terram qui vulnerabas gentes/qui dicebas in corde tuo in caelum conscendam super astra Dei exaltabo solium meum sedebo in monte testamenti in lateribus aquilonis/ascendam super altitudinem nubium ero similis Altissimo.*

Hieronymus setzte in seinem Kommentar zu Jesaja Lucifer mit Satan gleich: in Is. 6,14,12: *Pro Lucifero qui Hebraice dicitur Elil, Aquila transtulit: Vlulantem aurorae filium. Vere enim ululare debuit et eiulare, qui propter superbiam suam de caelo in terram praecipitatus est atque contritus. Vnde et Saluator ad discipulos loquitur: Videbam satanam quasi fulgur de caelo cadentem.*

Ein unvorsichtiger Mensch kann sich seine Ehrenstelle nicht lange erhalten, und Glück vernichtet einen dummen Menschen - der Vers 78 f. ist sprichwörtlich zu verstehen, wie zwei ähnliche Sprichwörter des Mittelalters belegen: *Prosperitas fatuos aversio (?) perdit alumnos* und *Prosperitas gentes cecat plus insipientes.*²³¹

Das zweite Sprichwort findet sich in ähnlicher Form bereits in der Bibel: prov. 1,32: *prosperitas stultorum perdet illos.*

Mit dem Vers 80 beginnt die Erzählung vom Stolz und dem daraus folgenden Sturz Satans. Als Vorbild für diese Episode konnte die Gestaltung des Alcimus Avitus (carm. 2, 38-46)²³² dienen, zumal sich zwischen diesen beiden Schilderungen auffällige Ähnlichkeiten ergeben: Die Einleitung zur Selbsterhöhung des Teufels erfolgt im Eupolemius durch einen sentenzhaften Vers (V. 78 f.), Alcimus schließt den Bericht vom Sturz Satans mit einer allgemeinen Bemerkung ab:

*Quique creaturae praefulsit in ordine primus,
primas uenturo pendet sub iudice poenas,
quandoquidem grauior talem sententia punit,
quem mirum cecidisse putes. [...]* (Alc. Av. carm. 2, 47-50)

²²⁹ vgl. Isid. orig. 15,2, 37 u 20,10,10: Unde et Lucifer Graece Φωσφόρος appellatur.

²³⁰ Eigentlich handelt es sich hierbei aber um ein Spottlied auf den Sturz des Königs von Babylon, erst in der Exegese wurde diese Passage auf den Sturz Luzifers bezogen.

²³¹ beide entnommen aus: **WALTHER, H.**, Proverbia Sententiaeque Latinitatis Medii Aevi. Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters in alphabetischer Anordnung, Göttingen 1965, Bd. 3, 997 (Nummern 22706 und 22707).

²³² vgl. Kapitel 4 dieser Arbeit.

Auch in der Formulierung lassen sich Parallelen aufzeigen: Der Vers 79 f.: *Nam protinus ille/ Infelix contra dominum tumet* klingt sprachlich nicht nur an Iob 15, 13: *quid tumet contra Deum spiritus tuus ut proferas de ore huiusmodi sermones* an, sondern auch an Alc. Av. carm. 2, 39 *tumidos exarsit in ausos*.

Im Eupolemius wird, wie bei Alcimius Avitus (in carm. 2, 45: *praecelsa Potentia*), der Begriff *potestas regia* (V. 81 f.) für die Macht Gottes - und damit für Gott – gebraucht, was – wie bereits angemerkt, auf die in der Spätantike übliche Verwendung von abstrakten anstatt konkreten Ausdrücken zurückgeht.

Weitere Übereinstimmungen im Wortlaut zeigen sich im V. 83 *deiecit* mit Alc. Av. carm. 2, 46 *iecit*; *dato priuauit honore* (V. 83) mit Alc. Av. carm. 2, 46 *prisco spoliauit honore*.

Der Eupolemius lässt den Teufel nicht direkt sprechen, bringt stattdessen aber neue Aspekte ein: einerseits die Tatsache, dass der Sturz Satans zu Recht erfolgt (*merito*, V. 82) und andererseits den Aspekt, dass auch die Gefährten des Cacus mit ihm den Himmel verlassen müssen. (V. 84 f.)

b. Verse 85b-91: Cacus sammelt seine Gefährten

In den folgenden Versen sammelt Cacus seine Gefährten um sich, nachdem er sich nach Cedar und von dort nach Ägypten begeben hat.

Bei dem undeclinierbaren Begriff Cedar handelt es sich um den Namen eines im AT mehrfach erwähnten arabischen Stammes und seines Gebiets (z.B. gen. 25,13; Ier. 49,28); Hieronymus erklärt den Namen mit *tenebrae uel moeror* (Hier. nom. hebr. Gen. B-C (CC 72, S. 63, Z. 6) bzw. Psalm. B-T (CC 72, S. 119, Z. 13) bzw. *tristis uel tenebrae* Ezech. C (CC 72, S. 130, Z.5) , daher findet sich in der HS B bei 1,22, wo vom *Cedareus tirannus* die Rede ist, die Glosse *tenebras<i>*.²³³

Auch Egiptus wurde als Finsternis interpretiert, da die ursprünglich ägyptische Bezeichnung Km.t ‚das schwarze (i.e. vom Nilschlamm schwarz und daher sehr fruchtbare) (Land)‘ bedeutet.²³⁴

Der Autor stellt nun (V. 86 f.) auch einen Bezug zwischen diesen Örtlichkeiten und Cacus her: die beiden Orte haben Cacus seine Beinamen verliehen.

²³³ vgl. **MANITIUS, K.**, Eupolemius, 30.

²³⁴ vgl. **SEIDLMAYER, S.**, Artikel „Ägypten A. Einleitung“, in DNP 1 (1996), 156.

Der Landesname Ägypten ist, wenn man die korrekte Etymologie betrachtet, ein *theophores Toponym*. Er leitet sich von griech. Αἴγυπτος ab, was wiederum auf ägypt. *hwt:k³-pth* (‚Heiligtum des Ka des [Gottes] Ptah‘) zurückgeht. Der Name Ägypten hängt auch mit dem Begriff „Kopten“ zusammen. vgl. **GÖRG, M.**, ‚Ägypten – I Allgemeine Einführung‘, in: Lexikon für Theologie und Kirche (hrsg. v. **W. KASPER** u.a.), Freiburg/ Basel/ Rom/ Wien 1993, Bd. 1, 253-254.

Hier sucht er sich auch neue Gefährten, *Aphilus* und *Superifanes*.

Aphilus, mit dem Attribut *exsanguis* (V. 88) versehen, hat seinen Namen vom griechischen Adjektiv ἄφιλος (unfreundlich, widerwärtig) erhalten, weshalb über seinem Namen in der HS B auch die lateinische Entsprechung *sine amore* zu finden ist.

Der Name des Superifanes lässt sich ebenfalls von einem griechischen Adjektiv ableiten (ὑπερήφανος, hochmütig), worauf sich auch die Glosse in B (*superbia* – die Ureigenschaft des Teufels) bezieht.

Dass dieser Spießgeselle des Cacus in 1, 364 als *Hiperefanes* und in 1,558 und 2, 667 als *Iperfanes* bezeichnet wird, was dem griechischen Ausdruck eher entspricht als das lateinisch/griechische Konglomerat Super-ifanes, lässt sich daraus erklären, dass hier im V. 88 durch die Latinisierung der Vorsilbe ὑπέρ eine Klangwirkung mit dem nachfolgenden *superbum*, welches auch eine direkte Erklärung des Charakters des Superifanes liefert, erzielt werden soll.

Die Verse 89-91, worin die gemeinsamen Freveltaten des Cacus und seiner Helfer geschildert werden, entsprechen bei Alcimus Avitus den Versen 2,57-76, worin der Autor eine ausführliche Beschreibung der Schandtaten des Teufels gibt.

Eine Parallele im Ausdruck zeigt sich zwischen V. 89 f.: *omne scelus* und Alc. Av. carm. 2, 58 *scelerumque manus*.

Ein deutlicher Unterschied zwischen diesen beiden Schilderungen besteht darin, dass bei Alcimus der Teufel allein für alles Übel in der Welt verantwortlich gemacht wird (Alc. Av. carm 2,57 f.: *nam quidquid toto dirum committitur orbe,/iste docet*), während der Teufel im Eupolemius im Gegensatz dazu über Gefährten verfügt, die mit ihm gemeinsam die Welt ins Unglück stürzen. Auch wenn diese im Prinzip nur verschiedene Etappen des Bösen (im Rahmen des Sündenfalls) repräsentieren, treten sie doch selbständig handelnd auf.

Daher ist hier ist auch sehr gut zu sehen, wie der Eupolemius-Autor das Böse, das zunächst von Cacus repräsentiert wurde, nun in mehrere Stufen aufspaltet.

c. Verse 92-98: Der Zögling des Agatus

In diesen Versen der Erzählung des Moyses wird vom Zögling des Agatus berichtet, den der König in Bethel²³⁵ großzog.

Zu Beginn erfolgt ein Rückverweis auf den Sturz des Cacus, welcher hier in der Art eines Patronymikons *Apolides* genannt wird²³⁶.

²³⁵ Bethel, das früher Luza genannt wurde (gen. 28,19) ist jener Ort, wo Jakob auf der Flucht vor Esau im Traum die Himmelsleiter erschienen ist (gen. 28, 12-22).

Dieser Name leitet sich vom griechischen Verbum ἀπόλλυμι (verderben, zu Grunde richten) ab. Es lässt sich jedoch auch eine Verbindung zum Adjektiv ἄπολις (heimatlos) herstellen, die sich darauf bezieht, dass der Teufel und seine Gefährten ihre ursprüngliche Heimat verlassen mussten.²³⁷

In der Bibel wird mit *Apollyon* in apoc. 9,11 der König der Heuschrecken bezeichnet, welche die Menschen quälen sollen. Dieser wurde mit dem Teufel gleichgesetzt.

Auch der Gott Apollon wurde mit dem Teufel in Beziehung gebracht, wie bereits in der Apostelgeschichte angelegt ist: In act. 16, 16 wird ein Dämon, von dem eine Sklavin besessen ist und den Paulus ihr letztlich austreibt, als πνεῦμα πύθωνα bezeichnet.

Dieser Umstand zeigt sich aber z.B. auch in der *Carlias* des Ugolino Verino – einem Epos über Karl den Großen aus dem 15. Jh., wo der Teufel auf der Ruine eines Apollon-Tempels sitzt, an dem die Flotte Karls vorbeifährt:

*Cum subito exarsit flammato pectore Sathan
Tristiaque infecit solitus praecordia livor.
Delphorum tunc forte sedens in rupibus altis,
Subversi templi ereptos merebat honores
Disiectasque aras cortinaeque antra reclusa
Percita quis quondam Phoebeo virgo furore
Luserat obscuris mortalia pectora dictis.*²³⁸ (V. 16-22)

Der *dilectus alumnus* (Eupol. V. 93) ist Antropus, der den von Moyses angesprochenen Judas in der Verbannung in Babylon (*Caldeorum terra*, V. 95) zeugte. Der Autor stattet die Figur des Antropus mit besonderer Begabung (*indolis eximie*, V. 94) aus: Antropus besitzt zwar besondere Anlagen, erkennt aber das Böse noch nicht und fällt daher auf den Betrug herein.

In den Versen 95 f. wird davon berichtet, dass besagter Antropus den Thron, d. h. die Ehrenstelle des nunmehr gestürzten Cacus einnehmen soll, was der patristischen Exegese entspricht.

Abgeschlossen wird diese Passage von einer rhetorischen Frage, die einer Sentenz ähnelt. In einer Apostrophe wird der blinde Neid angerufen, der stets durch die Erhöhung eines anderen hervorgerufen wird. Sprachlich orientiert sich der Dichter dabei an Hor. epist. 1,2,57: *Invidus alterius macrescit rebus opimis*.

²³⁶ Zur Gleichsetzung des Cacus mit Apolides vgl. die Glossen in B zu 1,92 *perditionis filium*, 1, 201 *filii perditionis*, 1,376 *filius perditionis*, *diabolus* für Apolides mit 1, 12 *diabolus* bzw. 1,17 *malum* für Cacus. Mit *filius perditionis* wird bei Ioh. 17,12 und II Thess. 2,3 das Böse in Gegnerschaft Gottes bezeichnet.

²³⁷ vgl. **SMOLAK, K.**, *Epic Poetry as Exegesis*, 238, Anm. 30.

²³⁸ Hier zeigt sich übrigens eine Rezeption des Alcimus Avitus, denn in den Folgeversen 23-26 sieht Satan zufällig die gewaltige, erfolgreiche Flotte Karls vorbeifahren und klagt dann schmerzlich darüber, nun von einem Menschen überstrahlt zu werden (vgl. Alc. Av. carm. 2, 77-117).

d. Verse 99-102: Cacus wird eifersüchtig

Diese Verse, welche schildern, wie Cacus von eben jener *invidia* gepackt wird, sind als Überleitung zum nächstgrößeren Abschnitt konzipiert, welcher die *adhortatio* des Aphilus enthält.

Cacus erfährt von den Plänen des Agatus, gerät darüber in Zorn und kann nicht ertragen, dass nun ein Anderer, Besserer, die verlorene Ehrenstellung genießen soll.

Diese Szene erinnert an Alc Av. carm. 2, 77-88: Hier sieht Satan Adam und Eva, wie sie ein glückliches, ruhiges Leben führen. In ihm entbrennt ein plötzlicher Zornesfunke, da er sich gerade an jener Stelle aufhält, wo er auf so unrühmliche Weise einst den Himmel verlassen musste.

Als er dem friedvollen Leben der Protoplasten zusieht, kann er seinen Schmerz nicht länger unterdrücken und bricht in eine lange, leidvolle, doch zugleich auch wutentbrannte Klage über sein Schicksal aus, worin er die Vernichtung des menschlichen Geschlechtes plant.

Diese Rede ist auch als Vorbild für die aufmunternde Rede des Aphilus zu sehen, welche an diese Episode anschließt.

Im Unterschied zur Gestaltung bei Alcimus muss Cacus seinen Ärger nicht allein bewältigen, sondern sucht seine Gefährten zur Unterstützung auf (V. 100).

Diese Gefährten des Antropus (literale Ebene) sind auf der metaphorischen Ebene als Stufen der Entwicklung des Bösen bzw. der Sünde zu sehen.

5.3.2 Verse 103-133: Die aufmunternde Rede des Aphilus

a. Verse 103-128a: Die Rede des Aphilus

Im Stile einer *adhortatio* spricht Aphilus, der das taktische Geschick und das Abtrünnigsein des Teufels repräsentiert, Cacus nun frischen Mut zu. Aphilus stellt also das Prinzip der αἵρεσις dar und entspricht somit der *Discordia* bei Prudenz, die auch *Haeresis* heißt. *Discordia* kämpft bei Prudenz gegen *Concordia*, die der *caritas* ähnlich ist.

Auch im Eupolemius kämpft Aphilus gegen *Agapes* und hat *Heretus* in seinem Gefolge.

Die Folge von αἵρεσις ist ὑβρις (*superbia*).

Aphilus beginnt seine Rede, während Cacus seine Sorgen in der schwankenden Brust wälzt²³⁹, mit zwei rhetorischen Fragen (Was zögerst, was schwankst du?, V. 104 f.) auf welche ein auffordernder Befehl folgt, die Stadt Bethel, in welcher sich Antropus aufhält, mit

²³⁹ für die Klausel in V. 103 *pectore curas* vgl. Lucan. 1, 272: *utque ducem uarias uoluentem pectore curas*.

Angriffen heimzusuchen. Auch die Anrede an Cacus mit *fortissime ductor* (V. 104) soll diesen von seinem Gram ablenken und ihn dazu antreiben, gegen Antropus kämpferisch vorzugehen.

Nun folgt eine weitere rhetorische Frage (Und was, wenn du unter der Gunst des Mars siegen wirst? V. 106 f.), auf die wiederum eine bekräftigende Aufforderung folgt. Aphilus räumt zwar zunächst ein, dass der Ausgang der Sache noch ungewiss sei, meint dann aber, dass es in jedem Fall die bessere Lösung sei, nicht tatenlos der Erhöhung des Antropus zuzusehen, sondern dagegen anzukämpfen – getreu dem Motto: Wer nicht wagt, der nicht gewinnt!

Dass Aphilus die Gunst des Mars gewissermaßen als Voraussetzung für einen erfolgreichen Ausgang der Unternehmungen nennt, liegt auf der Hand: Mars ist der Kriegsgott der Römer und steht damit als Repräsentant des heidnischen Polytheismus in eminentem Gegensatz zum Christentum – und dadurch auf der Seite des Teufels.

Aphilus hat in den Versen 105 f. einen Vorschlag gemacht, wie Cacus gegen Antropus vorgehen könnte, nämlich den militärischen Weg einer offenen Schlacht. Nun nennt er in den Versen 108 f. eine Alternative dazu: *Siue dolo mauis certare, dolos ineamus* und bringt damit jenen Aspekt des Listenreichen ins Gespräch, der das konstituierende Element im Sündenfall des Bibelberichts und in dessen dichterischen Bearbeitungen ist.

Aphilus setzt allerdings nicht nur auf List und Tücke in seiner Planung, sondern wäre ebenso bereit, in den offenen Kampf zu ziehen (V. 109 f.). Insofern unterscheidet er sich von der Teufelsfigur bei Alcimius, als der Satan bei Alcimius explizit von einem *certamen blandum* (Alc. Av. carm. 2, 97) und von *fraus* (ebd. V- 100) als Mittel zur Vernichtung von Adam und Eva spricht.

Siegen – gleichgültig, ob im Krieg oder durch List - hat für Aphilus also oberste Priorität. Deshalb fordert er Cacus nachdrücklich und erfolgsbewusst zum Handeln auf: *Incipe, uinces!* (V. 110). Dieser Imperativ ersetzt die Frage aus dem V. 107 - der Sieg ist nun zur Gewissheit geworden.

In den Versen 111-121 hetzt Aphilus Cacus regelrecht dazu auf, sich gegen Antropus zur Wehr zu setzen. Dabei streicht er zunächst die *uirtus* und die *copia proborum sociorum* (V. 111 f.) des Cacus heraus, welche in scharfem Kontrast zur Schmach (*dedecus illud*, V.112) stehen, die Cacus erlitten hat.

Aphilus spricht hier von *uirtus*, einem altrömischen Ehrbegriff, der Cacus erneut mit dem Heidentum und dadurch mit der Seite des Bösen, Gottlosen in Verbindung bringt.

Doch damit nicht genug, Aphilus zählt in Folge gute Eigenschaften des Cacus auf, die belegen sollen, dass Agatus der Nachfolge des Cacus mehr als unwürdig ist: Cacus ist *magis ualidus, multo nobilior, multo sollercior* (V. 113 f.).

Mit *supplantare* (V. 115: *te possesso iam subplantavit honorem*) benutzt Aphilus einen Begriff, der häufig in der Bibel vorkommt, z.B. psalm. 16,12: *exsurge Domine praeveni eum et subplanta eum eripe animam meam ab impio frameam tuam*.

Den Höhepunkt in der Auflistung aller Beleidigungen, die Cacus verkraften musste, bietet Aphilus allerdings in den Versen 116-121. Hier vergleicht er die Vorgehensweise des Agatus, den er ironisch als *bonus* bezeichnet, mit einer Schar Kinder, die sich im Spiel einen König wählen und ihn zunächst auch königlich verehren, ihn aber bald links liegen lassen und einen anderen Kameraden als Nachfolger vorschlagen.

Die Existenz dieses „Königsspiels“ ist bei Hor. epist. 1,1,59 f.: *At pueri ludentes: 'Rex eris' aiunt, 'si recte facies'* belegt.

Abschließend fasst Aphilus in den Versen 122-128 die Aktionsmöglichkeiten, die er Cacus vorgeschlagen hat, zusammen. In V. 123 greift er den Kampf und die daraus resultierende Ermordung des Antropus auf, in V. 124-128 erläutert er nun die Alternative genauer. Mit Berufung auf den „guten“ Charakter des Cacus (*Aut si tam bonus es, quod non nego*, V. 124) bringt Aphilus eine mildere Variante als die Tötung des Antropus ins Gespräch: Er spricht stattdessen davon, Antropus gefangen zu nehmen und ihm in der Fremde bloß ein tristes Dahinvegetieren statt eines angenehmen Lebens, welches er jetzt führt, zu gewähren. (V. 125 f.)

Den Beschluss, das Leben der Menschen zu zerstören, fasst bei Alcimus Avitus der Teufel in seinem Monolog in den Versen 89-117. Hier ist ebenso die Rede des Aphilus auf metaphorischer Ebene ein Symbol für das Denken des Cacus, welches in *discordia* zu Gott steht.

b. Verse 128b-133: Die unmittelbare Reaktion des Cacus

In den Versen 128b f. wird die Reaktion des Cacus auf die Rede des Aphilus geschildert. Dessen Aufforderung hat ihr Ziel nicht verfehlt: Cacus wird von seinem Zorn regelrecht zur Weißglut getrieben – so sehr hat ihn die Rede angestachelt.

Diese negativen Gefühlsaufwallungen illustriert der Dichter in den Versen 130-33 mit einem epischen Gleichnis, das er aus Lucan. 1, 291-295 entlehnt hat:

[...] *sic postquam fatus, et ipsi
in bellum pronotantum tamen addidit irae
accenditque ducem, quantum clamore iuuatur
Eleus sonipes, quamuis iam carcere clauso
immineat foribus pronusque repagula laxet.*

Der Zorn des Cacus manifestiert sich so, wie das Pfeifen des Publikums auf der Rennbahn die Blauschimmel aus Elis oder Epiros²⁴⁰ anstachelt, die, noch hinter die Schranken gesperrt, die Luft mit ihrem Wiehern²⁴¹ erschüttern.

Der Kontext der beiden genannten Stellen ist vergleichbar. Wie hier die Kampfeswut des Cacus erregt und durch dieses Gleichnis anschaulich gemacht wird, so wird auch bei Lukan Caesars Kampfesmut durch eine abfällige Rede über Pompeius angestachelt.

5.3.3 Verse 134-156: Auftragserteilung an Ofites, Ofites sucht sich Antifronon als Gefährten

a. Verse 134-144: Vorstellung des Ofites, Auftragserteilung an ihn

In den folgenden Versen wird die nächste Stufe des Bösen präsentiert – die Figur des Ofites (= der Teufel als Schlange)²⁴². Dieser trägt ebenfalls einen sprechenden Namen, der seine Gestalt trefflich beschreibt, denn Ofites leitet sich vom griechischen ὄφις (Schlange) ab.

Ofites symbolisiert demnach die Schlange der Bibel, wie sie in gen. 3,1-5 auftritt.

Dazu passt auch die Charakterisierung des Ofites als *quo non astucior alter*²⁴³ *inuidieque capax magis* (V. 134 f.) und als *uersutum plenumque dolis* (V. 136), da es von der Schlange in gen. 3,1 heißt: *sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terrae quae fecerat Dominus Deus* – eine Formulierung, die sich trefflich mit der in Vers 134 gegebenen Charakterisierung des Ofites, niemand sei schlauer als er, fügt.

Der Verfasser des Eupolemius hat der biblischen Schlange des Sündenfalls eine eigenständige Erscheinungsform zugewiesen und damit den „Mythos“ von der Metamorphose, wie Alcimus Avitus, der seine Teufelgestalt eine Verwandlung zur Schlange durchmachen lässt (c. 2, 118-135), sie beschreibt, allegorisiert und so Exegese betrieben.

²⁴⁰ Elis und Epiros waren berühmt für ihre Pferdezucht, vgl. Verg. Georg. 1,59: *Eliadum palmas Epiros equarum* [sc. mittit] u. Verg. Georg. 3, 121: *et patriam Epirum referat* (Epiros als Heimat eines edlen Pferdes).

²⁴¹ zum Versschluss *hinnitibus auras* vgl. Ov. Met. 2,154 f.: *Solis equi, quartusque Phlegon h i n n i t i b u s a u r a s / flammiferis inplent pedibusque repagula pulsant.*

²⁴² Die Schreibweise Ofites findet sich in Eupol. 1, 135; 1,157; 1, 167; 1,181; als Ophites (die korrektere Schreibung) wird er in 1,145 und 1,376 bezeichnet.

²⁴³ vgl. zu diesem Versschluss Verg. Aen. 6, 164: *quo non praestantior alter* (über Misenus, einen Gefährten des Aeneas) und Aen. 9, 772: *quo non felicius alter* (über Amycus, einen Trojaner).

Nach dieser kurzen Vorstellung einer weiteren Teufelsgestalt, beauftragt Cacus seinen Handlanger Ofites in den Versen 137-144 mit der Verführung des Antropus.

Der Autor lässt Cacus seine Anweisungen in einer direkten Rede formulieren, welche die Verse 138-144 umfasst.

Cacus fordert seinen Spießgesellen, den er als *bonus*²⁴⁴ und damit als höchstqualifiziert für die Ausführung seines Plans ansieht, dazu auf, den *iuuenis* mit List zu täuschen²⁴⁵.

Auf diesen Auftrag lässt Cacus in den Versen 139b-141 eine sehr sentenzartige Äußerung folgen: *Ein einfacher/einfältiger Mensch könne nach Meinung des Cacus durch keinen Kniff schneller eingefangen werden, als durch Betrug – ein wohlwollender und gutgläubiger Mann wie Antropus schenkt den Worten des Verführers Glauben und vermutet keine Schlange im Grase.*²⁴⁶

Mit der „Schlange im Gras“ spielt Cacus zum einen auf die Etymologie des Namens von Ofites an, zum anderen meint er damit auch die Schlange in der Sündenfallsepisode der Bibel. Der Autor verweist hier also indirekt auf das Bibelgeschehen, welches das Lesepublikum stets im Hinterkopf behalten muss.

In den Versen 142-144 weist Cacus Ofites nun direkt an, den Plan zu erfüllen (V. 142: *uade igitur*) und verspricht ihm, für den Fall der siegreichen Rückkehr, *multa munera* (V. 143 f.) und seine uneingeschränkte Dankbarkeit (*nec erit mihi gravior ullus*²⁴⁷, V.144).

Mit der Erwähnung der *fortuna* (V. 142) verweist der Autor außerdem auf ein heidnisches Schicksalsprinzip und rückt das Heidentum somit wieder in die Nähe zum Teuflischen.

b. Verse 145-156: Ofites sucht sich Antifronon als Gefährten

Auch die anderen Gefährten des Cacus (*ducibus*, V.145) scheinen mit dem Plan einverstanden, und so macht sich Ofites auf den Weg, um Antropus zu verführen.

Um sein Betrugsszenario noch wirkungsvoller werden zu lassen, sucht er allerdings Antifronon auf, der sich gerade in Bethel²⁴⁸ aufhält.

Auch der Name des Antifronon ist griechischen Ursprungs und leitet sich vom Verbum ἀντιφρονέω ab (u. a. aufbegehren).

²⁴⁴ zum Versbeginn vgl. Hor. epist. 2,2 37: *I, bone, quo uirtus tua te uocat, i pede fausto*.

²⁴⁵ zu *falle dolis* (V. 139) vgl. Verg. Aen. 1, 684 f.: *Tu faciem illius noctem non amplius unam/falle dolo, et notos pueri puer indue uoltus* (Venus beauftragt Amor, Dido in Gestalt des Ascanius zu täuschen und ihr die Liebe zu Aeneas einzuhauchen).

²⁴⁶ zur Schlange im Gras vgl. Verg. Ecl. 3,93: *latet anguis in herba*. (Die blumenpflückenden Knaben sollen sich vor der im Gras verborgenen Schlange hüten: Die Schlange ist in den Eklogen eine Gefahr für die bukolische Welt; im Eupolemius ist sie eine Gefahr für Antropus im Paradies.)

²⁴⁷ zum Versschluss vgl. Verg. Ecl. 6, 11: *nec Phoebus gravior ulla est*; Verg. Aen. 5,28: *an sit mihi gravior ulla* (sc. *terra* - Aeneas spricht über Sizilien)

²⁴⁸ Dass damit der Garten Eden/das Paradies gemeint ist, zeigt die Glosse in B über „in Bethel“ *in paradiso*.

Antifronon repräsentiert, wie in den Versen 148-151 verdeutlicht, die nächste Stufe der Genesis-Schlange, nämlich jene der schmeichelhaften Überredungskunst: Antifronon bringt Antropus durch schmeichelhafte Worte dazu, sich von Agatus abzuwenden.

Diesen Charakterzug illustriert der Autor des Eupolemius einerseits an Hand der Überredungskunst des Antifronon (*quo blandis fallere uerbis/Non uixit magis aptus homo, sermone suauis*, V. 148 f.) und andererseits an seinem scheinbar freundlichen Wesen (*Et facie gratus [...] arrisit*, V. 150 f.), das er einsetzt, um seine Opfer zu verführen.

Diese beiden Aspekte vereint auch die Teufelsgestalt des Alcimus Avitus in sich: Der in die Schlange verwandelte Satan nähert sich Eva mit sanfter Stimme (*leni sic uoce momordit*, Alc. Av. carm. 2, 144), er preist in den Folgeversen 145-156 nicht nur hymnenartig Evas Aussehen, ihre Stellung als Urmutter des menschlichen Geschlechts und Adams Abhängigkeit von ihr in den höchsten Tönen, sondern fügt seiner *laudatio* auch die Herrschaft des Menschenpaares über die Erde und all ihre Bewohner hinzu.

Der Teufel bei Alcimus versteht sich auch vortrefflich darauf, seine Miene zu verstellen: Alc. Av. carm. 2, 134: *nunc simulat blandum* und 2, 161: *Haec male blanditam finxerunt sibila uocem*.

Erreicht werden soll in beiden Fällen nur Eines: Das Opfer soll zu dem Verführer unbedingtes Vertrauen gewinnen und dessen Worte keinesfalls in Frage stellen.

Doch im Gegensatz zur Situation bei Alcimus, wo Eva der Schlange ohne jegliche Bedenken Glauben schenkt, hat Antifronon hier sehr wohl einen Gegenspieler, der ihn genau beobachtet. Dabei handelt es sich um niemand Geringeren als den *rex Solimanus* (= Agatus, V. 151), der seinen Schützling Antropus eindringlich vor der Gefahr warnt, welche von Antifronon ausgeht:

*[...] ne crederet illius umquam
Consiliis, iam possessum si nollet honorem
Maioremque dein, si sic perstaret, habendum
Perdere et eternum damnandus inire laborem.* (Eupol. 1, 153-156)

Die Warnung des Agatus an seinen Zögling ist überdeutlich: Er darf keinesfalls den Worten Antifronons Glauben schenken, wenn er nicht die versprochene Ehrenstellung verlieren und ewige Mühe und Leid riskieren will.

Diese Warnung ersetzt das in der Genesis von Gott ausgesprochene Verbot, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen: gen. 2, 16 f.: *praecepitque ei dicens ex omni ligno paradisi*
138

comede/de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas in quocumque enim die comederis ex eo morte morieris.

Mit dieser Warnung des Agatus an Antropus bietet der Autor in gewisser Hinsicht eine Exegese der genannten Bibelstelle. In der Bibel spricht Gott ein Verbot aus, dessen Sinn Adam und Eva nicht wirklich verstehen – hier wird Antropus allerdings von Agatus sehr genau über die Gefahr aufgeklärt.

Dies ist als Einfluss des christlichen Neuplatonismus zu sehen, da die Seelen auch vom Demiurgen über ihr Schicksal in Kenntnis gesetzt werden (Plat. Tim. 41e).

5.3.4 Verse 157-196a: Ofites und Antifronon bei Antropus

a. Verse 157-166a: Die beiden machen sich auf den Weg zu Antropus/(Ekphrasis des Paradieses)

Nun brechen Ofites und Antifronon gemeinsam auf, um ihren Plan in die Tat umzusetzen.

Antifronon wird in V. 157 als *complex fraudis* bezeichnet.²⁴⁹

Isid. orig. 10,50 beschreibt diesen Begriff folgendermaßen: *Complex, quia uno peccato vel crimine alteri est adplicatus ad malum; ad bonum vero numquam dicimus complicem.*

Antifronon wird also durch die Attribuierung mit *complex* negativ gekennzeichnet, was zeigt, dass Antropus besser hinter die freundlich schmeichelnde Maske des Antifronon blicken sollte, um sein wahres Gesicht zu erkennen.

Nun folgt in den Versen 159-166a eine kurze Ekphrasis des Gartens, wo sich Antropus aufhält (i.e. das Paradies), welche sich an gen. 2,8-14 orientiert.

b. Verse 166b-174: Ofites spricht Antropus an

Nun beginnt die eigentliche Verführungsszene, die gen. 3, 1-5 entspricht.

Nachdem Ofites und Antifronon Antropus im zuvor beschriebenen Garten sitzend gefunden haben, spricht Ofites ihn in Form einer *captatio beneuolentiae* an, wie es bereits die Schlange bei Alcimus Avitus getan hat.

²⁴⁹ Zu *complex* vgl. Prud. ham. 614: *Fert opera ingenii de semine complices hydri* und perist. 10,822: *Puerum ac magistrum, complices sectae inopiae?*

Die Schmeichelworte, mit denen Ofites das Vertauen des Antropus zu erlangen strebt, gleichen in vielerlei Hinsicht jenen aus der Rede des Teufels an Eva bei Alcimus Avitus (Alc. Av. carm. 2, 145-60).

Ofites beginnt seine Rede mit einem Preis der überaus großen Intelligenz des Antropus (V. 168 f.: *Ingenio pollens etatis et integritate,/Regie uir*), während die Schlange bei Alcimus vor allem die Schönheit Evas, ihre Eigenschaft als Urmutter der Menschheit und ihre Wirkung auf ihren Partner Adam hervorhebt (Alc. Av. carm 2, 145-149):

*O felix mundique decus pulcherrima uirgo,
ornat quam roseo praefulgens forma pudore,
tu generi uentura parens, te maximus orbis
expectat matrem: tu prima et certa uoluptas
solamenque uiri, sine qua non uiueret ipse.*

Beiden Passagen gemeinsam ist allerdings das Lob der schönen Lebenswelt des Antropus bzw. Evas²⁵⁰:

[...] *quam grata tibi, quam florida sedes,/ Ut decet ingenuum!* (Eupol. 1,169 f.)

*Vobis digna datur paradisi in uertice sedes,
uos subiecta tremit famulans substantia mundi:
quod caelum, quod terra creat, quod gurgite magno
producit pelagus, uestros confertur in usus.
Nil natura negat, datur ecce in cuncta potestas.* (Alc. Av. carm. 2, 152-156)

Die Schlange des Alcimus streicht allerdings noch zusätzlich die Macht des Menschen über die Natur hervor.

In den Versen 170-174 spricht Ofites nun das von Gott erlassene Verbot an, Antifronon in Kontakt zu treten (das, wie bereits angemerkt, im Bibeltext dem Verbot entspricht, vom Baum der Erkenntnis zu essen).

In V. 170 f. lehnt der Autor sich in der Formulierung bewusst an Alcimus Avitus an²⁵¹ und zitiert somit ebenso Verg. Ecl. 1, 11: *Non equidem invideo, miror magis* [...] – im Gegensatz zur Vergilstelle, wo Meliboeus diese Worte ehrlich meint, ist Ofites allerdings sehr wohl eifersüchtig auf Antropus und möchte bei seinem ahnungslosen und gutgläubigen Opfer erstes Misstrauen säen.

[...] *Nec, ut inuideam, hec tibi dico,
Sed magis admirror, cur te Solimanus, ut aiunt,*

²⁵⁰ vgl. dazu auch die Aussagen der Schlange bei Proba, Probae cento 183-189.

²⁵¹ Alc. Av. carm. 2,157: *Non equidem invideo; miror magis* [...].

Iusserit indigenis Luze²⁵² bene credere cunctis
Excepto uirtute suos qui comminus adstans
Impiger Antifronon ciues supereminet omnes. (Eupol. 171-174)

Ofites fragt aber nicht – wie die Schlange bei Alcimus – nach dem Verbot, die Früchte vom Baum der Erkenntnis zu kosten, sondern nach dem Geheiß des Agatus an Antropus, Antifronon nicht zu vertrauen.

Dass mit diesen Worten allerdings trotzdem eine Anspielung auf das in der Bibel erwähnte Verbot Gottes vorliegt und dass diese Anspielung von der Leserschaft auch so verstanden wurde bzw. verstanden werden sollte, zeigt die Glosse in B über *credere cunctis* (V. 172) – da heißt es nämlich: *i<d est> sumere cibum* – eine allegorische Exegese des Mythos aus gen. 3.

Antifronon wird von Ofites in höchsten Tönen gepriesen, er übertrifft alle anderen „Bürger“ von Luza. Antifronon steht hierbei als Personifikation für den Baum der Erkenntnis, dessen Früchte verzehrt werden sollen, das bestätigt auch die Glosse über Antifronon *ligno scientie boni et mali*. Die *omnes ciues* (V. 174) meinen daher die übrigen Bäume bzw. Früchte im Paradies, deren Genuss Adam nicht verboten ist.

c. Verse 175-181a: Antwort des Antropus

Antropus antwortet nun auf die Frage des Ofites wahrheitsgemäß, dass Agatus ihm aufgetragen habe, Antifronon zu meiden (= er darf vom Baum der Erkenntnis keine Früchte essen), allen anderen Mitbürgern aber gegenüber freundlich zu sein (= von allen anderen Bäumen darf er Früchte essen).

Wie sich erkennen lässt, spiegelt sich in diesen Worten des Antropus die Antwort Evas aus gen. 3,2-3: *cui respondit mulier de fructu lignorum quae sunt in paradiso vescemur/de fructu vero ligni quod est in medio paradisi praecepit nobis Deus ne comederemus et ne tangeremus illud ne forte moriamur* wider.

In den Versen 178-182 zeigt sich eine größere textkritische Problematik. In der regulären Versstellung, wie Manitius sie anführt²⁵³, ergibt sich eine *fast wörtliche Geminatio des vorausgehenden Verses im Dialog*, wie Manitius formuliert.²⁵⁴

²⁵² Luza ist ein früherer Name Bethels (s. o. S. 131); hier ist das Paradies damit gemeint, vgl. die Glosse in B zu 1,147.

²⁵³ *MANITIUS, K.*, Eupolemius, 38.

²⁵⁴ zit. n. *MANITIUS, K.*, Eupolemius, 38, zu 178f..

Ziolkowski sieht darin allerdings, wie auch in V. 182 f.²⁵⁵, *serious textual disorder rather than rhetorical flourishes*²⁵⁶ und spricht sich für eine Umstellung der Verse aus, da der Schreiber in B durch das Zeichen . . am linken Rand der Verse 178 und 181 anzeigt, dass der Vers 181 an den Vers 178 anschließen muss.

Die korrekte Umstellung müsste demnach lauten: 178-181-179-180-182.

Was den Vers 183 betrifft, so spricht sich Ziolkowski für dessen Athetierung aus²⁵⁷; er sieht diesen als Glosse zum V. 182 an, da Manitius in seiner Edition vermerkt: *der Vers wurde vom Schreiber in B zunächst ausgelassen und wurde mit blasserer Tinte und in kleineren Buchstaben am unteren Rand von fol. 3^v unter v. 185 angefügt; damit stehen zwei unleserliche Buchstaben (An?) hinter laborum v. 182 in Zusammenhang.*²⁵⁸

Eine Athetierung ist aber nicht zwingend nötig, da man *et erat sollers paciensque laborum* als ironische Parenthese auffassen könnte, wie sie in V. 175 f. und 196 auftritt und als Stilmittel oft bei Ovid erscheint.²⁵⁹

Ich folge dem Vorschlag Ziolkowskis, da er diese Textpassage inhaltlich viel verständlicher und klarer im Aufbau werden lässt; die Textgestaltung kann daher folgendermaßen vorgenommen werden:

175 *Ille refert "Vere mihi rex - nam cur ego uerum
Hoc presente negem? - remonens precepit, ut omnes
Diligerem, quos hec uicinos urbs habet, unum*
178 *Hunc deuitarem; cito traderer huius iniquis*
181 *Artibus, aiebat". Subicit male fidus Ofites :*
179 *"Hunc deuitares, quia te cito traderet, inquis,*
180 *Artibus iste suis. Non est ita. Sed quoniam rex*
182 *Cognouit, quam sit sollers paciensque laborum*
 Antifronon, " - et erat sollers paciensque laborum -
 "Vitandum tibi censet eum; [...]

d.) Verse 181b, 179, 180, 182-191a: Reaktion des Ofites

Auf das von Antropus wiedergegebene Verbot, das ihm von Agatus auferlegt worden ist, antwortet Ofites, dass diese Annahme, Antifronon würde Antropus trickreich täuschen, nicht

²⁵⁵ Manitius zu 182 f.: *Der gleiche zweite Halbvers: Antistrophe (Epiphora)*; zit n. **MANITIUS, K.**, Eupolemius, 38, zu 182f..

²⁵⁶ zit. n. **ZIOLKOWSKI, J.**, Eupolemiana, 120.

²⁵⁷ **ZIOLKOWSKI, J.**, Eupolemiana, 121.

²⁵⁸ zit. n. **MANITIUS, K.**, Eupolemius, 38, zu n).

²⁵⁹ vgl. Ov. Met. 1, 597: *Ne fuge me. "fugiebat enim [...]* (über Daphne, die vor Apoll flieht).

Das Belassen des Verses 183 im Text erfolgt nach mündlichem Vorschlag von Ratkowitsch.

der Wahrheit entspreche (V. 180 *Non est ita*). Er liefert nun im Gegensatz dazu die - scheinbar - wirkliche Begründung, die Agatus zu dem Verbot veranlasst hat.

Der König habe erkannt, wie *sollers paciensque laborum* Antifronon doch sei, und Antropus daher den Umgang mit besagtem Schergen des Cacus untersagt.

Außerdem fürchte Agatus, dass Antropus, falls er mit Antifronon eine Gemeinschaft eingehen sollte, danach strebe, ihm ähnlich und in gewisser Weise somit gottgleich zu werden (V. 186: *par fieres magnisque diis*²⁶⁰), daher lasse er Antropus hier in Abgeschiedenheit ein tristes Leben fristen (V. 187 f.).

Der Autor des Eupolemius orientiert sich hier stark an Alc. Av. carm. 2, 185-203.

Bei Alcimus ist es die Schlange, die in ihrer Antwort an Eva Gott Neid unterstellt (*Pater inuisus*, V. 187), weshalb er dem Menschenpaar nicht das gleiche Los habe zuteil werden lassen (*sortem non contulit aequam*, V. 187) und ihnen das Wissen vorenthalte (V. 187, 197).

Hier operiert Ofites mit dem Neid Gottes und schmeichelt zugleich Antropus: Gott fürchte in V. 185, er würde sich Antropus als ähnlich erweisen, wenn dieser sich mit Antifronon verbünde. Ofites gibt demnach vor, dass Antifronon Gott dann überlegen sei und verspricht Antropus das auch.

Aus dieser Angst Gottes resultiert auch das einsame Leben des Antropus – so jedenfalls stellt es Ofites dar.

Ofites bietet seinem Opfer in den Versen 186b-191a sogleich eine entsprechende Lösung an. Mit der Wendung *si mihi prudens credis, eris* (V. 186) spielt er dabei auf die in Gen. 3,5 zu erlangende Erkenntnis an: *scit enim Deus quod in quocumque die comederitis ex eo aperientur oculi vestri et eritis sicut dii scientes bonum et malum*.

Diese Erkenntnis, die er auch mit Hilfe des Antifronon (*hoc autem duce*, V. 189) erlangen soll, wird dem abgeschiedenen Fristen des Antropus ein Ende bereiten: *per totius orbis/ climata notus eris* (V. 190 f.) – eine amphibole Aussage, denn Antropus wird aus dem Paradies vertrieben werden und auf der Welt „bekannt sein“, also nach dem Sündenfall, der auf *alle* übergeht, dort leben.

e. Verse 191b-196a: Antropus fasst Vertrauen

Die Vorstellung eines in Aussicht gestellten Ruhms (*notus* steht dabei sprachlich in Gegensatz *mundo ignotus* in V. 188) ist es also, der Antropus sich nicht entziehen kann und die ihn jede

²⁶⁰ Der Plural *diis* lässt sich wiederum aus der Sicht des bösen Ofites erklären, der das Heidentum repräsentiert.

Vorsicht, zu der ihn Agatus eigentlich ermahnt hat, vergessen lässt. Antropus ist blind gegenüber dem Lug und Trug der Verführer und zeigt uneingeschränktes Vertrauen.

Das offenbart sich in dem freundlich-vertraut offenen Gesichtsausdruck, mit dem Antropus den Worten des Ofites begegnet.²⁶¹

Antropus erkennt zwar, dass Ofites mehr weiß, als er zuerst vorgegeben hat, schöpft jedoch keinen Verdacht, sondern wertet diesen Umstand positiv. Er bewundert Ofites auf Grund seines Wissens und schlägt alle Warnungen des Agatus in den Wind.

In den Versen 195 f. offenbart sich außerdem, worauf Antropus sein Vertrauen in die Aussagen des Ofites begründet: Es handelt sich dabei weder um die von Ofites postulierte Intelligenz des Antropus, noch um die Argumentationslinie des Gesprächs – keiner dieser beiden Aspekte beeinflusst die Entscheidung des Antropus, seinem Gesprächspartner zu vertrauen. Der Entschluss fußt schlicht auf der Tatsache, dass Ofites schwört, denn – wie Antropus in höchster Naivität anmerkt: *Quis enim male credat/iuranti* (V. 195 f.).

Hier zeigt sich demnach, dass Antropus im Grund genommen über keine besonders große Intelligenz verfügt, sondern sich, *simplex* wie er eigentlich ist und der *superbia* verfallen, ohne Bedenken der Führung Fremder anvertraut.

5.3.5 Verse 196b-224: Die Gefangennahme des Antropus bei Cacus

a. Verse 196b-202: Besuch bei Cacus und Gefangennahme

Ofites und Antifronon haben erreicht, was sie (bzw. Cacus) wollten: Es bedarf nur noch einer simplen Bitte (V. 196b), keiner Schmeichel- oder Drohworte, um Antropus in das Haus des *fallax tirannus* (Cacus) zu locken.

Kaum an der Schwelle angelangt, offenbart sich düster die nächste Stufe: der Vollzug der Sünde. Der *toruus Amartigenes* umschwirrt das Haus des Cacus. Er stammt von Antifronon ab (*satus Antifrononte*, V. 200 – Amartigenes ist gewissermaßen die „Folge“ des Antifronon) und ist ein enger Gefährte von Cacus.

Sein Name leitet sich ebenfalls aus dem Griechischen ab, nämlich von ἁμαρτία (Sünde) und dem Verbum γίγνομαι (entstehen), und steht daher für die Erbsünde, wie auch die Glosse in B richtig vermerkt: *peccati origo*.

²⁶¹ zu V. 191 *attollens uultum* vgl. die Verse 83 f.: *Ilicet ut niueo iam mitia dente momordit,/ Affulsit nulla maculatum nube serenum.* u. 87 f.: *Quod simul ac sumpsit, detersa nocte nitentes/Emicuere oculi mundo splendente sereni* aus der Dichtung des sog. Heptateuchdichters – Adam und Eva erheben ihren Blick und erkennen den Himmel, vgl. dazu **SMOLAK, K.**, Die Bibel als Dichtung, *Litterae Latinae* 33 (1978/79), 25.

Amartigenes überfällt den wehr- und ahnungslosen jungen Antropus, fesselt ihm die Hände hinter dem Rücken und führt ihn gemeinsam mit Ofites weg.

Die hinter dem Rücken gefesselten Hände lassen sich auf die Aeneis Vergils zurückführen: einmal auf Aen. 1,294-296: [...] *Furor impius intus,/saeua sedens super arma, et centum vinctus aenis/post tergum nodis, fremet horridus ore cruento.* und ein weiteres Mal auf Aen. 2,57 f.: *Ecce, manus iuuenem interea post terga reuinctum/pastores magno ad regem clamore trahebant.*

An erster Stelle ist vom Kriegswahnsinn die Rede, der eingeschlossen und gefesselt in seinem Gefängnis sitzt – ein aussagekräftiges Symbol für die unter Kaiser Augustus angebrochene Friedenszeit.

Im Eupolemius allerdings folgt auf die Gefangennahme des Antropus keine Friedenszeit, sondern vielmehr Jahre des Leidens und der Gefangenschaft in der Fremde – der Autor des Eupolemius hat also den ursprünglich positiven Kontext dieser Stelle in sein völliges Gegenteil verkehrt.

Die Stelle aus dem zweiten Buch der Aeneis ist aus der Sinon-Episode entnommen und bietet somit einen Rückverweis auf das Verhalten von Antifronon und Ofites: die beiden haben ihr Opfer Antropus ebenso betrogen und verblendet wie Sinon die Trojaner mit List in ihr Verderben getrieben hat.

b. Verse 203-209: Gleichnis

Nun lässt der Autor ein Gleichnis folgen, um die Gefangennahme noch bildlicher wirken zu lassen: Ein Schaf wird von einem Hirten als Lockmittel für den Wolf angebunden, der dem Hirten letztlich auch in die Falle geht.

Der Wolf entspricht Antropus, da dieser ebenfalls in eine Falle gelockt wurde; der Hirt kann als Cacus gesehen werden, welcher die ganze Aktion plante; als Lockmittel dienen Antifronon und Ofites.

Für das Lesepublikum, das mit der christlichen Symbolik vertraut ist, enthalten diese Verse allerdings auch einen Vorverweis auf den endgültigen Sieg über Cacus, der diesem natürlich nicht bewusst ist, denn der Hirt lässt sich als Christus identifizieren, welcher die Menschen (Schafe) vor dem Bösen (Wolf) beschützt und von ihren Fesseln befreit.

c. Verse 210-220a: Die Triumphrede des Cacus

Nach der erfolgreichen Gefangennahme hält Cacus voller Verzückung eine Triumphrede.²⁶²

Zunächst verweist er auf den so glücklichen Ausgang, der zeige, wie viel Sorge die Götter um seine Unternehmungen tragen,²⁶³ ehe er sich selbst als *rex* rühmt (V. 211-213).

Ab dem Vers 214 lässt Cacus seinen Schmähungen freien Lauf: Zunächst gilt sein Spott Agatus, der durch den Sturz des Cacus das Verderben seines Zöglings herbeigeführt hat (V. 215: *deiceret solio* ist dabei ein Verweis auf V. 81-83, wo Moyses vom Sturz des Cacus berichtete).

Die Beschimpfung geht weiter: Cacus nennt die Tatsache, dass Antropus seine Stelle einnehmen sollte, verächtlich *dedecus eternum* für die Götter²⁶⁴, wodurch die Welt zu Recht ins Verderben gestürzt wird, und charakterisiert Antropus als *hibrida* (V. 216 f.). Die letzte Bezeichnung meint einen Mischling²⁶⁵, genauer: ein Schwein (eigentlich eine Kreuzung zwischen einem männlichen Wildschwein und einem weiblichen Hausschwein²⁶⁶) – die Kraftausdrücke des Cacus kennen nun keine Grenzen mehr.

Mit diesem Schimpfwort („Bastard“) steht auch der V. 218 in Verbindung, da Cacus das Bild des Schweins weiterführt und nun aus der Bibel zitiert, nämlich Prov. 11,22: *circulus aureus in naribus suis* und – aussagekräftiger - Mt. 7,6: *neque mittatis margaritas vestras ante porcos*. Das Überlassen der Herrschaft an Antropus bedeute also, Perlen vor Säue zu werfen. Ratkowitsch bemerkt allerdings, dass durch die Aufnahme des *transferre velit* (V. 220) in *tradit* (V. 221) und *transtulit* (V. 224) eine vom Dichter intendierte Ironie erreicht werden soll, nämlich dass eigentlich nicht Antropus der *scrofa* entspricht, sondern Amartigenes, in dessen „Obhut“ Antropus übergeben wird.²⁶⁷

Antropus wird als Sklave des Amartigenes nach Babylon gebracht, wo er nun in Gefangenschaft sein Dasein fristet, wobei in V. 222 f. mit *nisi liberet illum/Agatus* bereits ein Vorverweis auf den Sieg des Agatus gegeben wird.

²⁶² Ebenso kostet die Schlange, d.h. der Teufel bei Alcimus Avitus seinen Triumph weidlich aus und hält ebenfalls eine Triumphrede. (Alc. Av. carm. 2, 412-423).

²⁶³ Durch die Verwendung des heidnisch-epischen Wortes *superi* für Götter in V. 212 rückt der Autor Cacus und seine Anhänger wiederum in die Nähe des Heidentums und stellt sie damit in Opposition zum positiv besetzten Christentum.

Auch findet sich der Ausruf *Io, comites!* bei heidnisch-antiken Autoren, nämlich Ovid (Met. 3, 728 – Agaue in Raserei über die eigenhändige Ermordung des Pentheus – und Met. 4,513 – Athamas ruft im Wahnsinn) und Stat. Theb. 4,678).

Cacus erscheint hier – ebenso wie die Protagonisten bei Ovid – in euphorischer Raserei, doch durch den Bezug zu den Stellen bei Ovid erhält diese Raserei einen negativen Beigeschmack.

²⁶⁴ Hier also erneut mit Bezug auf die *di immortales* und damit auf die heidnische Götterwelt.

²⁶⁵ Abwertend ebenfalls bei Hor. serm. 1,7,2 gebraucht.

²⁶⁶ vgl. Isid. orig. 12,1,60: *hybridae ex apris et porcis*.

²⁶⁷ vgl. RATKOWITSCH, CH., Der Eupolemius, 222.

Als Agatus von der Gefangennahme seines Schützlings erfährt, ist er bestürzt und wütend zugleich und klagt darüber, dass Antropus sich nicht in Acht genommen hat. Er beauftragt Plirisophus²⁶⁸, Antropus zu beobachten. (V. 224b-232)

Antropus selbst lernt in der Gefangenschaft seine Gefährtin kennen, die ihm seine Söhne Iudas und Ethnis zur Welt bringt.

Hier offenbart sich auch der deutlichste Unterschied zwischen Bibelbericht und Darstellung im Eupolemius: Während in der Genesisdarstellung Adam und Eva gemeinsam im Paradies leben und die Schlange zunächst Eva verführt, welche dann ihrerseits ihren Gefährten Adam betört, lernt im Eupolemius Antropus seine Partnerin erst *nach* der eigentlichen Verführung kennen und wird somit alleine von „der Schlange Ofites“ verführt.

Es zeigt sich, dass auf den Mann in diesem Fall das Hauptaugenmerk gelegt ist, während der Frau im Grunde genommen nicht einmal eine Nebenrolle zugestanden wird – sie wird in V. 235 als namenlose *uxor* eingeführt, doch die Aufmerksamkeit geht sogleich auf die Söhne über, die ausführlicher beschrieben und im Folgenden an Kain und Abel angeglichen werden. Der Grund hierfür liegt darin, dass im Eupolemius nur Männer agieren, da die Kämpferinnenpaare aus der Psychomachie des Prudenz als problematisch empfunden wurden.

²⁶⁸ Der Name lässt sich von griech. πλήρης (voll) und σοφός (weise) ableiten, was der Bezeichnung des hebräischen Wortes „Cherubim“ entspricht, welche lateinisch mit *plenitudo* bzw. *multitudo scientiae* angegeben wird: vgl. Isid. orig. 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 vicinius positi divina scientia ceteris amplius pleni sunt, Cherubin, id est plenitudo scientiae, appellantur.*

Dieser Deutung entspricht auch die Glosse in B *plenitudo scientie*.

5.4 Resümee

Der Verfasser des so genannten Eupolemius beschreibt in seinem Werk den biblischen Sündenfall, verändert allerdings grundsätzliche Gegebenheiten, sodass die Ereignisse von gen. 3,1-6 nur noch als Folie im Hintergrund zu den Geschehnissen im Eupolemius zu erkennen sind.

Er erweitert dabei die Erzählung nicht nur um eine ausführliche Vorgeschichte (Sturz des Teufels und daraus resultierender Neid und Beschluss, den Menschen zu bestrafen), für die er Anregungen bei Alcimus Avitus entlehnen konnte, sondern setzt den Sündenfall auch in Bezug zur eigentlichen Rahmenhandlung: Moyses wird von Agatus zu Iudas gesandt, der gefangen im Exil in Babylon lebt, und erzählt ihm dort, wie es zur Gefangennahme seines Vaters Antropus kam.

Die Gefangennahme steht hierbei für den Sündenfall. Der Verfasser des Eupolemius baut aber die Geschichte insofern aus, als er zunächst - in Nachfolge des Alcimus Avitus - in den Versen 75-102 vom Sturz und der daraus resultierenden Wut des Cacus (= der Teufel) berichtet.

Außerdem hat er in Exegese von gen. 3 die Abfolge der Ereignisse durch bestimmte allegorische Gestalten dargestellt - so hält nun nicht der frustrierte Teufel eine Kampfrede, sondern eine Stufe des Bösen, Aphilus, welcher eine aufmunternde Rede an seinen Meister richtet, in der er Cacus rät, seinen Gegner Antropus, den Schützling des Agatus entweder im offenen Kampfe oder durch List zu besiegen. Cacus, nun noch erzürnter, beauftragt nun Ofites, eine Personifikation der biblischen Schlange, mit der Durchführung des Plans.

Auch hier zeigt sich ein Unterschied zur Darstellung in der Genesis, denn Ofites nimmt die Verführung des Antropus (=Adam) nicht allein in die Hand, sondern wählt sich Antifronon als Gefährten, welcher als Symbol für den Baum der Erkenntnis gesehen werden kann.

Nach einer kurzen Ekphrasis des Gartens, in dem Antropus sich aufhält und der als Garten Eden zu sehen ist, orientiert sich der Eupolemius-Verfasser nun wieder an seinem Vorbild Alcimus Avitus, wenn er „die Schlange“ Ofites eine Schmeichelrede von höchster Güte halten lässt, die nicht nur Aspekte des von Gott ausgesprochenen Verbotes (= gen. 2, 16-17) umfasst, sondern auch die Frage der Schlange aus gen. 3,1.

Dementsprechend ähnelt der weitere Gesprächsverlauf zwischen Antropus und Ofites jenem in der Genesis zwischen der Schlange und Eva.

Daraus lässt sich der größte Unterschied zwischen der Darstellung beim Eupolemius und in der Bibel ableiten: In der Genesis verführt die Schlange zunächst Eva, die ihrerseits Adam verführt; im Eupolemius sind zwei Aspekte des Bösen an der Verführung beteiligt (Ofites und

Antifronon), und es wird im Prinzip nicht Eva verführt, sondern Adam (Antropus entspricht dieser biblischen Gestalt), da Antropus seine Gefährtin erst später kennen lernt.

Auch der Anreiz, sich den Betörungen hinzugeben, ist ein anderer. Verspricht die Schlange Eva in gen. 3,5 Erkenntnis über Gut und Böse und Gottgleichheit, so wird im Eupolemius Antropus Bekanntheit auf der gesamten Welt und daraus resultierender Ruhm in Aussicht gestellt, wodurch sich das schwache Opfer blenden lässt. Antropus ist somit der *superbia* verfallen; außerdem kündigt Ofites in den Versen 184 f. Gottgleichheit an und gewinnt Antropus dadurch für die Pläne des Bösen.

In der biblischen Erzählung vom Sündenfall triumphiert das Böse nicht offen über seinen Sieg, während der Verfasser des Eupolemius nicht nur die Gefangennahme des Antropus bildreich schildert, sondern auch Cacus seinen Triumph weidlich auskosten lässt, was wiederum eine gewisse Orientierung an Alcimus Avitus darstellt.

Der Verfasser des Eupolemius schildert demnach in seinem Werk keinen „traditionellen Sündenfall“, sondern baut Elemente daraus in den Kontext einer umfassenderen Erzählung ein, ohne das Lesepublikum im Unklaren darüber zu lassen, dass die biblischen Ereignisse gewissermaßen als Folie im Hintergrund wirken und daher bei der Lektüre stets mitbedacht werden müssen.

6. EIN BEITRAG ZUR REZEPTION DER UNTERWELT- UND TEUFELSGESTALTEN: DIE *ALEXANDREIS* DES WALTER VON CHÂTILLON

6.1 Über den Autor und sein Werk²⁶⁹:

Walter von Châtillon (lat. G(u)alterius de Castellione; frz. Gautier de Châtillon), der als einer der wichtigsten lateinisch schreibenden Dichter des 12. Jahrhunderts gilt, wurde wohl im dritten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts in der Gegend von Lille bzw. in Lille selbst geboren.

Er betrieb Studien in Paris und Reims unter Stephan von Beauvais und hatte später die Leitung der Schulen von Laôn und Châtillon (-sur-Marne), woraus auch sein Beiname resultiert, inne. In diesem Zeitraum entstand auch sein *Tractatus sive Dialogus contra Iudaeos* und einige lyrische Gedichte.

Vor seiner Tätigkeit in Châtillon stand er im Dienste Heinrichs II. und unternahm 1166 eine Reise nach England.

Nach seinem Aufenthalt in Châtillon zog es Walter nach Bologna, wo er kanonisches Recht studierte. Während dieses Italienaufenthaltes verweilte er auch in Rom.

Walter kehrte jedoch wieder nach Frankreich zurück und wurde vom Erzbischof Wilhelm von Reims, der dieses Amt seit 1176 innehatte, eben dorthin als *notarius et orator* berufen.

Ihm widmete Walter auch sein Hauptwerk, die *Alexandreis*, die im 13. Jh. als Schullektüre verwendet wurde. Wilhelm verschaffte ihm als Anerkennung für sein literarisches Wirken eine Stelle als Kanoniker in Amiens, wo Walter (vielleicht an Lepra) verstarb. Sein Todesjahr ist nicht bekannt.

Die Werke Walters zeichnen sich durch seine Vielseitigkeit aus. Neben dem bereits erwähnten *Tractatus sive Dialogus contra Iudaeos* verfasste er Gedichte zu den verschiedensten Themenbereichen, darunter geistliche, satirische, historische und Liebesgedichte.

Die Dichtung, die ihm den größten Ruhm einbrachte und sein literarisches Fortleben in der Nachwelt sicherte, war die ebenfalls bereits genannte *Alexandreis*.

²⁶⁹ vgl. dazu jeweils die einleitenden Kapitel bei **RATKOWITSCH, CH.**, *Descriptio Picturae. Die literarische Funktion der Beschreibung von Kunstwerken in der lateinischen Großdichtung des 12. Jahrhunderts*, Wien 1991 (WS Beiheft 15), 129-135; und **METER, G.**, *Walter of Châtillons Alexandreis book 10 – A commentary*, Frankfurt am Main, 1991 (Studien zur klassischen Philologie 60), 28-30; sowie den Lexikon-Artikel von **ROMBACH, U.**, Artikel ‚Walter von Châtillon‘, in: *Lexikon des Mittelalters* (hrsg. v. **N. ANGERMANN** u. a.), München 1997, Bd. 8, 1995-1996.

Die Abfassungszeit dieses Werkes ist nicht gesichert und dürfte in den Zeitraum zwischen 1170 und 1184 fallen.

In zehn Büchern berichtet Walter vom Leben Alexanders des Großen, wobei vor allem die Schilderungen der Kampfhandlungen (und hier vor allem gegen den Perserkönig Dareius) im Mittelpunkt stehen.

Nach dem Tode des Dareius im siebenten Buch tritt Alexander anderen Bedrohungen entgegen (Hyrkaner, Skythen), ehe er in Buch 9 mit den Indern kämpft.

Das zehnte und letzte Buch beginnt mit einer langen Unterweltszene, auf der das Hauptaugenmerk dieses Kapitels liegen soll, geht dann über zu einem Bericht von Alexanders Triumph, ehe der durch einen Gifttrank herbeigeführte Tod dieses gewaltigen Herrschers das Epos beendet.

An Quellen für die *Alexandreis* sind vor allem die *Historiae Alexandri Magni* in zehn Büchern des Curtius Rufus, die Epitome des Iustinus von den *Historiae Philippicae* des Pompeius Trogus und zusätzliche orientalische Quellen zu nennen.

Seine Vorbilder im epischen Bereich stellen nicht nur Vergils *Aeneis* sondern insbesondere auch *de bello civili* des Lukan dar.

Walter kombiniert hierbei den versifizierten Inhalt des Curtius mit der Intention Lukans.

6.2 Die große Unterweltszene des 10. Buches – Aufbau und Gliederung

Die Unterweltszene befindet sich zu Beginn des 10. Buches, nachdem in den Versen 1-5 ein kurzer Hinweis auf die Fahrt des Alexander erfolgt.

6.2.1 Grobgliederung:

Verse	Inhalt
6-30	Die Göttin Natura macht sich auf den Weg in die Unterwelt
31-57	Beschreibung der (heidnischen) Unterwelt
58-81	Beschreibung der eigentlichen (christlichen) Hölle, Auftritt des Leviathan
82-107	Klage der Natura über Alexander; Leviathan sagt ihr seine Unterstützung zu
108-125	Leviathan beruft die Versammlung ein
126-142	Leviathans Rede
143-167	Proditio erläutert ihren Plan und beauftragt Antipater

6.2.2 Detailgliederung:

Verse	Inhalt
6-30	Die Göttin Natura macht sich auf den Weg in die Unterwelt
31-57	Beschreibung der (heidnischen) Unterwelt
58-81	Beschreibung der eigentlichen (christlichen) Hölle, Auftritt des Leviathan
82-107	Klage der Natura über Alexander; Leviathan sagt ihr seine Unterstützung zu
108-125	Leviathan beruft die Versammlung ein
126-142:	Leviathans Rede
126-130	Einleitung: zwei rhetorische Fragen - Alexander überschreitet die ihm gesetzten Grenzen
131-133	Alexanders Plan, die Unterwelt zu erobern
134-139	Verwechslung A.s mit Christus
140-142	Aufruf Leviathans, sich zur Wehr zu setzen → Alexander muss vernichtet werden
143-167	Proditio erläutert ihren Plan und beauftragt Antipater

Im Detail soll nur die Rede des Leviathan besprochen werden, die im eigentlichen Interesse dieser Betrachtung steht; allerdings sollen auch die weiteren Passagen dieser großen Unterweltszene berücksichtigt und kursorisch behandelt werden.

6.3. Interpretation der zu behandelnden Textpassage in sinnzusammenhängenden Abschnitten

6.3.1 Verse 6-30: Die Göttin Natura macht sich auf den Weg in die Unterwelt

In diesem ersten Abschnitt der Unterweltszene richtet der Autor den Blick auf *Natura*, die Natur, welche als personifizierte Göttin dargestellt wird, wie es in der neuplatonisch-christlichen Dichtung des 12. Jahrhunderts üblich ist.

Die Anregung für einen Auftritt der Natur konnte Walter aus Lucan. 10, 39-45 entnehmen, wo die hier wohl nicht personifizierte Natur dem Leben Alexanders ein Ende setzt.

Diese gesamte Szene stellt außerdem eine Auseinandersetzung mit der *Cosmographia* des Bernardus Silvestris (12. Jh.) dar, denn auch dort formuliert Natura eine Klage (allerdings über die Hässlichkeit der ‚Silva‘). Im zweiten Buch steigt sie vom transzendenten ‚Tugaton‘ (v. griech. τὸ ἄγαθόν = das neuplaton. transzendente Eine, das Göttliche) bis zu ‚Physis‘ (=Erde) hinab. Natura besitzt Aspekte der Weltseele und damit des *fatum*, was auch auf den *Planctus Naturae* des Alanus ab Insulis wirkt.

Die Verse 6-15 präsentieren eine wütende Göttin Natura. Bereits mit V. 6: *Interea memori recolens Natura dolore* verweist Walter auf den nicht minder erregten Gemütszustand der Göttin Juno in Vergils Aeneis: Aen. 1, 36: *cum Iuno, aeternum servans sub pectore volnus* und Aen. 7, 291: *stetit acri fixa dolore*.

Ebenso wie Vergil in Aen. 1, 12-28 die Gründe für Junos Zorn den Trojanern gegenüber anführt, erwähnt Walter den Grund für Naturas Ärger in den Versen 7-10: Es ist Alexander, *qui nimis angustum terrarum dixerat orbem/ Arcanasque sui partes aperire parabat/ gentibus armatis* (V. 8-10). In diesen Versen lässt der Autor bei Alexander in gewisser Weise ebenfalls Hybris anklingen: Die Welt ist ihm zu eng, und so will er die *arcanas partes* der Natur mit Waffengewalt erobern²⁷⁰. Alexander wird hier an den Teufel angeglichen, der ebenfalls von *superbia* gepackt wurde und seine Kompetenzen überschritt, indem er sich gottgleich machen wollte. Das Resultat dieser Aktion war sein Sturz aus dem Himmel, der in den vorherigen Kapiteln schon hinreichend erörtert wurde.

Die in diesen Versen ausgedrückte Reminiszenz an den Sturz Luzifers lässt vermuten, dass auch Alexanders Stolz ein schlimmes Ende beschieden sein wird.

²⁷⁰ Die *arcanas partes* können auf der literalen Ebene entweder private Bereiche der Göttin oder geographische Orte (solche, die noch nicht entdeckt sind) bedeuten; auf der allegorischen Ebene kann damit ein Bezug zum Plan Gottes, in den der Mensch nicht eingreifen darf, ausgedrückt werden oder auf den Läuterungsberg bzw. das irdische Paradies anspielen, vgl. *METER, G.*, Walter of Châtillons *Alexandreis*, 85 f.

Jetzt begreift Natura, dass es Zeit ist zu handeln. Sie unterbricht ihre schaffende Tätigkeit, wie in den folgenden Versen geschildert wird, und macht sich auf den Weg in die Unterwelt (V. 11b-15):

[...] ylen²⁷¹ irata nouumque
Intermittit opus et quas formare figuras
Ceperat, et uariis animas infundere membris
Turbida deseruit, uelataque nubis amictu
Ad Stiga tendit iter mundique archana secundi.

In den Versen 16-23 wird die Reaktion der Elemente auf den Abstieg der Göttin geschildert. Obwohl in V. 16 pauschal von *elementa* die Rede ist, werden in den Folgeversen nicht alle vier Elemente, sondern nur die drei Weltbereiche Luft – Erde – Wasser in ihrer traditionellen Ausformung erwähnt²⁷²:

[...] ueneratur pendolus aer
Numinis ingressum. terrae lasciui uernis
Floribus occurrit. solito mare blandius undis
Imperat, et tumidi tenere silencia fluctus. (V. 17-20)

Der Göttin wird also die entsprechende Ehre erwiesen, und sie wird um Fruchtbarkeit für die Saaten und Wachstum für die Pflanzen gebeten (V. 21-23).

Natura verlässt ihren Einflussbereich allerdings nicht, ohne ihren Untergebenen noch letzte Befehle mitzuteilen: *Illa suis grates referens seruare statutas/Iussit et in nullo naturae excedere metas* (V. 24 f.). Diese Mahnung, die von der Natur gesetzten Grenzen zu wahren, ist vor allem auch auf Alexander zu beziehen, der – will man den Worten der Göttin Glauben schenken – vor hat, gerade das nicht zu tun.

Nachdem Natura ihre Pläne, Alexander zu vernichten, dargelegt hat, begibt sie sich eilends hinab zur Unterwelt (V. 26-30).

Der Abstieg der Göttin Natura in die Unterwelt lässt sich gut mit Ovids Metamorphosen vergleichen, wo im vierten Buch eine nicht minder erzürnte Juno ihren eigentlichen Kompetenzbereich verlässt und die Unterwelt aufsucht, um das Verderben von Athamas und Ino herbei zu führen.²⁷³

²⁷¹ Mit dem Verweis auf den griechischen Begriff, ὕλη, der den Urstoff bezeichnet, liegt ebenfalls ein Bezug zum Megacosmus (B. 1 der Cosmographia) des Bernardus Silvestris vor, vgl. *METER, G.*, Walter of Châtillons Alexandreis, 87 f.

²⁷² zu den drei Weltbereichen vgl. die Darstellungen bei Ps.-Hil. und Lukrez, siehe Kapitel 3 dieser Arbeit.

²⁷³ Ov. Met. 4,420-480, vgl. dazu Kapitel 1. 1.4 (Tisiphone in Ovids Metamorphosen) dieser Arbeit.

Christensen denkt dabei eher an das siebente Buch der Aeneis, wo Juno das Höllenwesen Allecto mit dem Entfachen eines Krieges beauftragt²⁷⁴.

Allerdings ist dazu anzumerken, dass zur Szenerie in Aen. 7 insofern ein Unterschied besteht, als Vergils Juno die Unterwelt nicht betritt, sondern sich zur Erde begibt (*terras horrenda petiuit*, Aen. 7, 323) und das Unterweltwesen Allecto dorthin (=auf die Erde) beruft, ohne selbst in den Tartarus hinabzusteigen.²⁷⁵

6.3.2 Verse 31-57: Beschreibung der (heidnischen) Unterwelt

Dass in dieser Unterweltbeschreibung antike, d.h. heidnische, und christliche Vorstellungen vermischt werden, hat bereits H. Christensen erkannt²⁷⁶. Er weist die Idee, Alexanders Tod von den Mächten der Unterwelt forcieren zu lassen, Walters eigenem dichterischem Einfall zu, bemerkt aber, dass Walter bei der Ausgestaltung der Szenerie Claudians *In Rufinum* als Vorbild heranzog.²⁷⁷

Die Verse 31-54 beschreiben in einer ersten Ekphrasis die Laster vor den Toren des Erebos, die *liuentes sorores/terrarum monstra*, wie sie der Dichter nennt (V. 32): Den Anfang macht die in den Versen 33-36 an Hand ihrer Eigenschaften vorgestellte, aber nicht namentlich genannte *Auaritia*, die Walter als Mutter der anderen Laster bezeichnet, was eine enge, familienähnliche Verbindung zwischen den einzelnen Lastern bewirkt.

Als nächstes Laster wird *Superbia* aufgezählt (V. 37 f.), auf welche *Libido* (V. 39 f.), *Ebrietas* und *Gula* (beide V. 41) sowie *Ira* (V. 43 f.) folgen und mit ihnen entsprechenden Attributen ausgestattet werden.

In den Versen 45-48 wird *Prodicio* als Gefährtin des *Dolus* genannt, und *Detractio* wird als Tochter des *macer liuor* vorgestellt.

Den Abschluss dieser Schilderung bilden *Ypocrisis* und die wiederum nur durch ihre Eigenschaften beschriebene, jedoch nicht namentlich genannte *Adulatio* (V. 49-54).

Diese beiden letztgenannten Laster sind die allergefährlichsten, da sie auch bei Hofe vorkommen: *summus hodie processus in aula/Pestis adulandi* (V. 50 f.).

²⁷⁴ vgl. CHRISTENSEN, H., Das Alexanderlied Walters von Châtillon, Halle 1905, 88.

²⁷⁵ vgl. dazu . BÖMER, F., P. Ovidius Naso, Metamorphosen, 145.

²⁷⁶ vgl. CHRISTENSEN, H., Das Alexanderlied, 87.

²⁷⁷ vgl. CHRISTENSEN, H., Das Alexanderlied, 89.

Als direktes Vorbild für diese Lasterbeschreibung in der Unterwelt dürfte weniger Vergils Darstellung der Unterwelt im sechsten Buch der Aeneis (Aen. 6, 273-281) gedient haben²⁷⁸, sondern vielmehr die Unterweltversammlung im ersten Buch von Claudians Invektive *In Rufinum*²⁷⁹.

Die Aufzählung der Laster bei Claudian, *In Rufinum* 1,25-40 lautet wie folgt: In V. 27 werden ebenfalls (*infernas*) *sorores* erwähnt, womit ebenfalls alle Allegorien der Verse 28-38 gemeint sind, die bei der Versammlung anwesend sind.²⁸⁰

Dann werden der Reihe nach *Discordia*, *imperiosa Fames*, *Senectus*, *Morbus*, *Liur*, *Luctus*, *Timor*, *Audacia*, *Luxus*, *Egestas* und *Auaritia*, die Mutter der Sorgen, genannt. (Ruf. 1, 30-38)

Zwischen der Schilderung der Unterwelt bei Walter und Claudian lassen sich nun, neben den bereits erwähnten *sorores* weitere Gemeinsamkeiten aufzeigen: Walter erwähnt, wie Claudian, *Auaritia* als Muttergestalt (Mutter aller Laster bzw. Mutter der Sorgen), setzt diese jedoch exponiert an den Beginn seiner Aufzählung, während sie bei Claudian das letzte Glied in der Kette der Laster bildet.

Diese Vorgehensweise, dass *Auaritia* sozusagen die Quelle aller Laster darstellt, bedeutet mit Bezug zu Alexander, dass Alexanders Charakter sehr stark von *auaritia* geprägt ist.²⁸¹

Sonstige Übereinstimmungen lassen sich nur bei Walters Nennung der *Libido* finden, da diese von G. Meter als *luxuria* gedeutet wird und somit mit Claudians *luxus* gleichgesetzt werden kann.²⁸²

Claudian erwähnt *Liur*, während bei Walter dessen Tochter *Detractio* auftritt.

Dass diese beiden Schilderungen sich relativ stark unterscheiden, könnte daran liegen, dass Walter durch eine bestimmte Anordnung bzw. Neuordnung von Lastern wohl Missstände seiner eigenen Zeit betonen wollte, wie der Vers 50 über *Ypocrisis* und *Adulatio* nahelegt.

Die Darstellung von personifizierten Lastern war im 12. Jh. sehr populär und findet sich z.B. auch in der *Summa de arte praedicatoria* und im *Anticlaudianus* des Alanus ab Insulis.²⁸³

²⁷⁸ vgl. dazu **CHRISTENSEN, H.**, Das Alexanderlied, 89. Allerdings muss Vergils Passage als Vorbild der klassischen Unterweltbeschreibung mitbedacht und damit als zumindest indirekter Einfluss auf Walter gewertet werden.

²⁷⁹ vgl. dazu Kapitel 1.1.5 dieser Arbeit.

²⁸⁰ vgl. **LEVY, H. L.**, Claudian's *In Rufinum*, 20.

²⁸¹ vgl. **METER, G.**, Walter of Châtillons Alexandreis, 107.

²⁸² vgl. **METER, G.**, Walter of Châtillons Alexandreis, 102.

²⁸³ vgl. **METER, G.**, Walter of Châtillons Alexandreis, 104 f..

Eine Ähnlichkeit zu Vergil ergibt sich letztlich daraus, dass bei Vergil, ebenso wie bei Walter, die Laster vor der eigentlichen Unterwelt Stellung bezogen haben (Verg. Aen. 6, 273: *uestibulum ante ipsum primisque in faucibus Orci*; Alexandreis 10,31: *Ante fores Herebi Stigiae sub menibus urbis*).²⁸⁴

Natura schreitet nun in den Versen 55-57 mit scheelem Blick an den Lastern vorbei in das Innere der Hölle, deren Ekphrasis (V. 58-81) nun als Gegenstück zur Schilderung der (heidnischen) Unterwelt fungiert:

6.3.3 Verse 58-81: Beschreibung der eigentlichen (christlichen) Hölle, Auftritt des Leviathan

Während die Schilderung der heidnischen Unterwelt von heidnischen Begriffen geprägt war (z.B. *Tartareum limen* (V. 30); *fores Herebi*, *Stigia urbs* (V. 31)), ist die Darstellung dieser „inneren Hölle“ christlich orientiert.

Zunächst wird die Ekphrasis klassisch mit *est locus* eingeleitet²⁸⁵, ehe die Hölle in Vers 60 mit dem typisch christlichen Begriff *Iehenna* bezeichnet wird. *Iehenna* bzw. *Gehenna* erscheint als Hölle name bereits in der Vulgata²⁸⁶, dann auch bei Prud. ham. 959: *auidae nec flamma gehennae* und anderen Autoren.²⁸⁷

Die Hölle wird in den Versen 58-70 eindrucksvoll geschildert. Dabei stehen vor allem die Qualen im Vordergrund, welche die *animae soutes* (V. 60) erleiden. Wenn auch alle Schuldigen von den Flammen versengt werden, so gibt es doch Unterschiede, wie Walter vermerkt, denn die Bestrafung richtet sich nach der Schwere der Sünde (V. 62-67). Seelen jedoch, die außer der Ursünde (*excepta primi leuitate parentis*, V. 68) keinerlei Schuld auf sich geladen haben, werden nur mäßig gepeinigt, wie der Dichter an einem episch wirkenden Gleichnis deutlich werden lässt (V. 71-73).

In Vers 74 tritt erstmals der Höllenfürst persönlich auf. Zunächst ist er mitten in der Hitze mit dem Verrichten seiner Arbeit beschäftigt (*Illic perpetuae miscens incendia mortis*, V. 74),

²⁸⁴ vgl. dazu auch **RATKOWITSCH, CH.**, *Descriptio Picturae*, 199.

²⁸⁵ vgl. z. B. Verg. Aen. 1, 530: *Est locus, Hesperiam Grai cognomine dicunt.* und Aen. 7, 563: *est locus Italiae medio sub montibus altis* bei der Beschreibung des Unterwelteingangs.

²⁸⁶ z.B. Matth. 5,22: *gehennae ignis*.

²⁸⁷ vgl. dazu ausführlich **CHRISTENSEN, H.**, *Das Alexanderlied*, 16.

doch als er in der Ferne Natura erblickt, verwandelt er sich von einer Schlange²⁸⁸ zurück in seine ursprüngliche Gestalt, um die Göttin nicht zu erschrecken.

Mit der *prima figura* (V. 78) verweist Walter auf den Sturz Lucifers, wie er ihn auch in den Versen 79-81 beschreibt.²⁸⁹

Natura tritt hier als Ausgestalterin der Welt auf (*causa formalis*), die Lucifer seine Gestalt gegeben hat.

Der hebräische Name Leviathan findet sich bereits in der Vulgata, Iob 40,20: *an extrahere poteris Leviathan hamo et fune ligabis linguam eius* und wird von Hieronymus folgendermaßen kommentiert: Hier. in Is. 8,27: *Appellaturque et aliis nominibus, ut in alio psalmo scriptum est: Super aspidem et basiliscum ambulabis, et conculcabis leonem et draconem. Qui draco proprie in Hebraico sermone appellatur Leviathan.*

6.3.4 Verse 82-107: Klage der Natura über Alexander; Leviathan sagt ihr seine Unterstützung zu

Die Einleitung dieser Passage besteht darin, dass Natura Leviathan geradezu hymnisch mit *scelerum pater* und *ultor* (V. 82) anspricht und in den Versen 83 f. auf seinen Sturz anspielt (ein Rückverweis auf V. 78-81), ehe sie auf ihr Belangen zu sprechen kommt – nicht ohne dabei hervorzuheben, dass *sie* es war, die dem Heimatlosen nach seinem Sturz eine Bleibe gegeben hat: Natura erwartet sich somit eine entsprechende Gegenleistung.

Der Verweis auf den Sturz des Teufels ist insofern bedeutend, als es Hybris war, die den Teufel dazu getrieben hat, sich gottgleich machen zu wollen – ebenso ist Alexanders Verhalten, wie bereits angemerkt, von Hybris bestimmt: er akzeptiert keine Grenzen und bringt sich durch seine Aktionen in die Nähe des Teufels.²⁹⁰

Alexander stilisiert sich selbst aber in gewisser Hinsicht auch immer mehr zu Christus hinauf, indem er vor seinem Tod eine Himmelfahrt plant und damit *die Rolle Christi für sich in Anspruch nimmt*.²⁹¹ Sein Tod ist unter Berücksichtigung dieser Szene zu betrachten.

In den Versen 89-100 kommt Natura auf Alexander und seine Taten zu sprechen.

²⁸⁸ Mit dem Verweis auf die Schlangengestalt des Teufels bietet Walter einen Bezug zum biblischen Sündenfall.

²⁸⁹ vgl. dazu auch Prud. ham. 167-179.

²⁹⁰ vgl. zur Beurteilung des Alexanderbildes insbesondere die Standpunkte der neueren Forschung in der Einleitung zu dieser Arbeit.

²⁹¹ zit. n. **RATKOWITSCH, CH.**, *Descriptio Picturae*, 204 f..

Dass sie dabei sehr empört und emotional betroffen ist, zeigt sich in der Gestaltung ihrer Rede, da diese in den Versen 89-100 Enjambements aufweist, welche anzeigen, wie innerlich aufgewühlt die jeweilige Person ist.²⁹²

Die Taten Alexanders werden hierbei in drei Schritten beschrieben: Was Alexander macht (V. 89b-90a: *scis etenim quantis elementa fatiget/Motibus armipotens Macedo.* bzw. 93b-95a: *nec eo contentus eoas/Vestigat latebras et nunc uesanus in ipsum/Fulminat Oceanum.*), was er vollbracht hat (V. 90-93a: *qui classe subacto/Equore Pamfilico Darium ter uicit et omnem/Confringens Asiam Porum seruire coegit/Indomitum bellis.*) bzw. noch leisten will, wenn man ihn nicht rechtzeitig aufhält:

[...] *cuius si fata secundis*
Vela regant uentis, caput indagare remotum
A mundo Nyli et Paradysum cingere facta
Obsidione parat, et ni tibi caueris, istud
Non sinet intactum Chaos Antipodumque recessus
Alteriusque uolet nature cernere solem. (V. 95b-100)

Nachdem die Göttin die Gefährlichkeit und Dreistigkeit dieses machtbewussten Herrschers ausführlich dargestellt hat, welche darin besteht, dass Alexander mit seinen Eroberungsplänen die von der Natur gesetzten Grenzen überschreiten möchte, macht sie deutlich, dass dringender Handlungsbedarf besteht, und fordert den Höllenfürsten auf, an ihrem gemeinsamen Feind unverzüglich Rache zu üben – Alexander muss vernichtet werden.

Im Anschluss verweist Natura auf den Sündenfall, wenn sie Leviathan daran erinnert, dass er den ersten Menschen aus dem Paradies vertrieben hat – diese Tat wird allerdings nichtig, wenn ein anderer Mensch sich des *tam uenerabilis ortus* (V. 103) bemächtigt (V. 102-104).

Natura stachelt somit Leviathan geschickt auf: Dieser hat nämlich Adam und Eva aus dem Paradies vertrieben, damit diese daran keinen Anteil mehr haben, so wie er selbst keinen Anteil mehr daran hat. Nun droht allerdings in der Person Alexanders ein „neuer“ Adam, der dem Teufel wiederum seinen Platz streitig machen könnte.

Es ergibt sich damit wiederum eine Angleichung an Christus, welcher der eigentliche „neue“ Adam ist, der allerdings erst nach Alexander kommen wird, worauf bereits die Ekphrasis in Bezug auf das Grabmal des Dareius hinweist.²⁹³

Ohne ein weiteres Wort zu sprechen und ohne eine Reaktion des Teufels abzuwarten, zieht sich Natura zurück.

²⁹² vgl. **METER, G.**, Walter of Châtillons Alexandreis, 125.

²⁹³ vgl. **RATKOWITSCH, CH.**, Descriptio Picturae, 172f. und S. 8, Anm. 20 in der Einleitung dieser Arbeit.

Satan erweist sich allerdings als bereitwilliger Helfer, folgt ihr, versichert ihr seine Unterstützung und erklärt sich bereit, Alexanders glanzvolle Pläne in tiefstes Verderben zu stürzen.

6.3.5: Verse 108-125: Leviathan beruft die Versammlung ein

Da Satan Natura versprochen hat, nicht eher zu ruhen, bis Alexander vernichtet ist, beruft er mit einem lauten Brüllen, das die Unterwelt erbeben lässt, eine Versammlung ein (V. 108-109a).

Die Verse 109b-120 beschreiben in einer weiteren Ekphrasis, wie die Insassen der Hölle bestraft werden. Diese Beschreibung der Höllenqualen steht in engem Zusammenhang mit den Versen 58-73, wo ebenfalls verschiedene Arten von Bestrafungen dargestellt wurden. Im V. 109 f. wird die *inueterata malorum planicies* genannt und in den Versen 110-120 einer eindrucksvollen und höchst schauerlichen Beschreibung gewürdigt.

Im Vers 110 f. wird diese Ebene in Bezug auf ihre geographischen Beschaffenheit geschildert: Sie ist *durata gelu et niue saucia* (V. 110), und weder Sonne noch ein lauer Lufthauch mildern ihre grimmige Kälte (V. 111).

Die Verse 112-120 berichten von den Qualen, welche die schuldigen Seelen dort erleiden: Sie können nicht sterben, sondern werden in ständigem Kampfe gefoltert (V. 112-117).

Doch damit nicht genug: Die von der Eiseskälte entkräftigten Seelen gelangen aus Schnee und Kälte plötzlich in feurige Glut – eine ungewöhnliche Art der Bestrafung, was den Autor zu dem gequält klingenden Einschub *o supplicium miserabile!* (V. 119) veranlasst.

Schuldige Seelen erdulden hier ewige Qualen ohne Hoffnung auf Erlösung.

In den Versen 121-125 versammeln sich die *satrapae*²⁹⁴ *Stigis* und die *tenebrarum duces* (V. 121 f.), ehe Leviathan erscheint, der in V. 123 als *antiquus serpens* bezeichnet wird.

Mit dieser Betitelung erfolgt nicht nur ein Rückgriff auf den Sündenfall, sondern auch auf apoc. 12,9, wo es heißt: *et proiectus est draco ille magnus serpens antiquus qui vocatur Diabolus et Satanas qui seducit universum orbem proiectus est in terram et angeli eius cum illo missi sunt.*

²⁹⁴ Das Wort Satrap ist persischen Ursprungs und meint den Statthalter einer Provinz. Walter selbst verwendet den Ausdruck in der *Alexandreis* in 1,297: *Collecti satrapae e vicinis urbibus*, weiters erscheint er bei Curtius Rufus und bei Dan. 6,6: *tunc principes et satrapae subripuerunt regi et sic locuti sunt ei Darie rex in aeternum vive*. G. Meter sieht in der Wahl dieses „exotischen“ Ausdrucks einen Zusammenhang mit der Fremdheit der Unterwelt. (*METER, G.*, *Walter of Châtillons Alexandreis*, 136.)

Die Schlange verschafft sich Aufmerksamkeit und heißt das Publikum sowie die jammernden Seelen schweigen, indem sie aus ihrer rauen Kehle ein dreimaliges Zischeln von sich gibt. Die Glosse in der HS C vermerkt dazu: *Tria dicit quia tria capita habebat sicut Cerberus* – diese Formulierung muss also mit der Vorstellung einer monströsen Schlange bzw. Teufelsgestalt zusammenhängen, welche drei Köpfe besitzt.²⁹⁵

6.3.6 Verse 126-142: Leviathans Rede

a. Verse 126-130: Einleitung - Alexander überschreitet die ihm gesetzten Grenzen

Die Verse 126-127 bieten die Überleitung von den Vorbereitungen zur Rede, die in den Versen 121-125 geschildert wurden, zur Rede Leviathans. Dieser eröffnet nun seinen Zuhörern und Zuhörerinnen die *mandata deae*, welche er in V. 101 von Natura erhalten hat.

Seine Rede beginnt Leviathan in V. 128 unvermittelt mit einem *nam* als Einleitung. Dieser plötzliche Einstieg lässt sich dadurch erklären, dass Satan, wie der V. 127: *In medium mandata deae proponit et addit* vorstellbar macht, zunächst in einer direkten Rede, die der Leserschaft allerdings nicht direkt mitgeteilt wird, das Anliegen der Göttin Natura wiedergegeben hat. Dann fügt er seinen Kommentar zu Naturas Rede, die er kurz zusammengefasst hat, an und leitet eben diesen Kommentar mit *nam* ein.²⁹⁶

Gleichzeitig kann aber dieser Beginn der Rede auch dadurch besonders lebhaft wirken, dass sich der Redner die Grundlagen für seine Erklärung nur vorstellt, aber nicht äußert, und stattdessen gleich mit der Erklärung beginnt.²⁹⁷

Seine Rede beginnt Leviathan klassisch mit zwei rhetorischen Fragen, worin er noch recht allgemein auf die Grenzen eingeht, die Alexander zu überschreiten sich aufmacht.

Quis erit modus, que meta flagelli huius (V. 128 f.) – für Alexander scheint es keinerlei Maß zu geben. Leviathan bezeichnet seinen Feind dabei verächtlich mit dem Ausdruck *flagellum*, welcher sich bereits in Vers 28 *nobis commune flagellum*²⁹⁸ in der Rede der Natura an ihre Untergebenen findet und sich auch in V. 101 *Ergo age, communem nobis ulciscere pestem*, im Auftrag Naturas an Leviathan, widerspiegelt. Hier zeigt sich, wie Satan die Rede der Göttin paraphrasierend aufgreift.

²⁹⁵ vgl. **METER, G.**, Walter of Châtillons Alexandreis, 136.

²⁹⁶ vgl. **METER, G.**, Walter of Châtillons Alexandreis, 40.

²⁹⁷ Eine Form der *sermocinatio*, vgl. dazu auch Verg. Aen. 3, 247 f.: *Bellum etiam pro caede boum stratisque iuuencis, / Laomedontiadae, bellumne inferre paratis*, vgl. **LAUSBERG, H.**, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, Stuttgart³1990, 410.

²⁹⁸ Der Ausdruck *flagellum* zieht sich durch das gesamte Werk (auch in 7, 119: *mundi fatale flagellum*) und entspricht einer Variation der Wendung *malleus orbis* (vgl. **RATKOWITSCH, CH.**, Descriptio Picturae, 190.).

Sprachlich ist dieser Vers an Verg. Aen. 4, 98 *sed quis erit modus, aut quo nunc certamine tanto?* angelehnt, wo sich Juno in listiger Absicht Venus nähert, um sie dazu zu bringen, mit ihr gemeinsam ein Bündnis zwischen Dido und Aeneas zu forcieren.

Der nicht ganz ehrliche Hintergrund der Frage bei Vergil wird in der Alexandreis umgedeutet, da Leviathan aufrichtig besorgt um sein Reich und seine Herrschaft ist und seine Macht bedroht sieht.

Ein weiterer Bezug zur klassischen Literatur ergibt sich bei Lucan. 9, 232: *nam quis erit finis* – hier fragt ein gewisser Cilix, wann der Krieg endlich zu Ende ist.

Leviathan steht allerdings erst am Anfang seines Unternehmens, das darin besteht, Alexanders Vernichtung herbeizuführen.

Waren es zuvor noch Natura und Leviathan, die nach den Grenzen Alexanders fragten, so ist in den Versen 191-192 der Dichter selbst, der diese Frage formuliert: *Quo tendit tua, Magne, fames? quis finis habendi, / Querendi quis erit modus aut que meta laborum?*

Im achten Buch ist Alexander von den Skythen sogar ermahnt worden, innerhalb seiner Grenzen als Sterblicher zu leben (V. 414 f. und 462-464):

[...] *igitur si quid quesieris ultra,
Excedunt tua uota modum finemque beati. [...]
Si similis nobis homo, te debes reminisci
Semper id esse quod es. stultum est horum meminisse
Ex quibus ipse tui es oblitus. [...]*

Indem Leviathan in Folge anmerkt, dass alles vor Alexander erzittert (*quo cuncta tremunt*, V. 129), weist er Alexander gewissermaßen den Status eines Gottes zu, da *tremo* häufig gebraucht wird, um die Reaktion der Umwelt auf die Epiphanie einer Gottheit zu beschreiben.²⁹⁹

Dass Leviathan seinen Kontrahenten tatsächlich mit (dem christlichen) Gott in Verbindung bringt, wird später noch gezeigt werden.

b. Verse 131-133: Alexanders Plan, die Unterwelt zu erobern

In den Versen 131-133 referiert Leviathan zunächst die Pläne Alexanders, die Unterwelt zu erobern und gegen die Unterweltbewohner zu kämpfen. Er leitet seine *peroratio* mit *ecce* ein, um die Aufmerksamkeit seines Publikums nicht zu verlieren, ehe er eine weitere Stilfigur benutzt: Bei *sed id taceo* (V. 131) handelt es sich um eine *praeteritio*.

²⁹⁹ vgl. Verg. Aen. 3,90: *Vix ea fatus eram: tremere omnia uisa repente* – Aeneas berichtet über das Orakel des Apoll.

Außerdem findet sich in diesem Vers eine Reminiszenz an Verg. Georg. 2, 479-480: *Unde tremor terris, qua ui maria alta tumescant/Obicibus ruptis rursusque in se ipsa residant.*

In Vers 132, der die ehrgeizigen Vorhaben Alexanders zum Inhalt hat, die bis in V. 133 reichen (*Tartareum penetrare Chaos belloque subactis/Umbrarum dominis captiuos ducere manes.*) zeigen sich Anklänge an Lucan. 6, 694: *explicat Haemonio penetratque in Tartara lingua* und Stat. Theb. 12, 772: *pandite Tartareum chaos ultricesque parate.* Hier zeigt sich auch, dass der Teufel die Akzente in seinem Sinne verschiebt: Während Natura eindringlich darauf hingewiesen hat, dass Alexander das *Paradies* erobern will (V. 97 f.: *Paradysum cingere facta/Obsidione parat* – erst später kommt sie darauf zu sprechen, dass er auch in die Hölle eindringen könnte, falls Leviathan nicht Acht gibt), sorgt sich der Teufel hier bloß um die Hölle.

c. Verse 134-139: Verwechslung Alexanders mit Christus

Die Verse 134-139 enthalten eine ‚Prophezeiung‘ Leviathans: Mit düsteren Worten (*quod abhominor*, V. 134) und auch mit Bezug auf den heidnischen Begriff des *fatum*³⁰⁰ weist er darauf hin, dass einst ein Mensch kommen werde, der die Säulen der Unterwelt und alle Höllenwerkzeuge zerstören werde und mit seinem *triumphale lignum* (V. 139) die Hallen der Hölle verheeren.

Bei den Versen 137 und 139 handelt es sich übrigens um so genannte *versus aurei*; der Vers 137 zeichnet sich durch eine Alliteration aus (*confringet claustra columpnis*); im Vers 139 findet sich ein Polyptoton (*fortia fortior*).

Leviathan charakterisiert diesen Menschen als *nouus* (V. 135, wiederum eine Anspielung auf den ‚neuen Adam‘, d.h. Christus) und von ungewöhnlicher Geburt bzw. Abstammung herkommend (*quadam partus nouitate*, V. 135).

Diese beiden Eigenschaften treffen sicherlich auf Alexander zu – schließlich war er durchaus eine ungewöhnliche Persönlichkeit, und ein Gott galt als sein Vater.³⁰¹

³⁰⁰ zur Formulierung von V. 134: *Est tamen in fatis, quod abhominor, affore tempus* vgl. Ov. Met. 1, 256: *esse quoque in fatis reminiscitur, adfore tempus*. Jupiter fürchtet, dass die Welt zu brennen beginnt, wenn er die Menschheit mit Blitzen für ihre Frevel bestraft, daher entschließt er sich zu einer Sintflut. Beide Verse (bei Ovid und Walter) stehen also im Kontext einer Vernichtung, die gewaltige Folgen mit sich zieht. Allerdings erfolgt die Vernichtung bei Ovid direkt im Anschluss, während es sich bei Walter vorerst nur um eine Befürchtung des Teufels handelt.

³⁰¹ Hiermit ist der ägyptische Reichsgott Ammon gemeint, der mit dem Sonnengott Amon-Ra gleichgesetzt wurde und unter den Griechen als Zeus Ammon Verehrung genoss. (vgl. **GIEBEL, M.**, Plutarch. Alexander, Caesar, Stuttgart 2004, 100, Anm. 4 und Plut. Alex. 3)
Außerdem soll Alexander väterlicherseits von Herakles abstammen. (vgl. Plut. Alex. 2)

Leviathan bezeichnet Alexander abwertend mit *nescio quis* in V. 136 – er nennt seinen Gegner nicht einmal mehr mit Namen, was gleichzeitig die Fragestellung offen lässt, ob damit Alexander oder Christus gemeint ist.

Dass diese Beschreibung nicht auf Alexander, sondern auf Christus abzielt, erkannte bereits H. Christensen: *Besonders wirkungsvoll für die mittelalterliche Welt musste in der Rede des Unterweltfürsten der Hinweis auf den Triumph eines Menschensohnes über die Hölle sein, wobei der Leser selbstverständlich an Christus dachte, der Teufel aber die Befürchtung ausspricht, es könne Alexander sein, der die Pforten der Hölle zerbrechen werde.*³⁰²

Auch die neuere Forschungsliteratur sieht in diesen Versen eine Beschreibung Christi.³⁰³

Ratkowitsch weist darauf hin, dass Leviathan Alexander mit jenem Christus verwechselt, der in den so genannten *Acta Pilati*, einem spätantiken Apokryphon, welches auch als *Nikodemusevangelium* bezeichnet wird, in den Kapiteln 17-27 eine Höllenfahrt macht und die Macht Satans bricht. Durch diese falsche Zuweisung wird dem Lesepublikum der seit dem Einzug Alexanders in Jerusalem in Buch 1 vorhandene Bezug zu Christus, der auch in Jerusalem einzieht (z.B. Marc. 11, 7-11), wieder bewusst gemacht.³⁰⁴

Dieser Bezug zieht sich weiter bis hin zum Tod Alexanders, da dieser kurz vor seinem Dahinscheiden in den Versen 405-409 einen Aufstieg in den Olymp zu Jupiter ankündigt und sich so erneut an Christus annähert, der auferstanden und in den Himmel gefahren ist.

Genau diese Hybris bedingt letztlich auch den Untergang Alexanders.

Ein weiterer Hinweis auf Christus findet sich im Ausdruck *triumphale lignum* (V. 139): Damit ist nämlich nicht, wie man primär meinen könnte, die hölzerne Lanze oder der Speer des Angreifers gemeint, sondern, in amphiboler Bedeutung, das Kreuz Christi, und, damit verbunden, sein Tod und seine Auferstehung, wodurch er die Menschen erlöst hat.

Dieser Ausdruck findet sich in derselben Bedeutung auch bei einem Dichter des 13. Jahrhunderts, *Eberhardus Alemannicus*, in seinem *Laborintus* 3, 4: *Crucis triumphale lignum*, wie auch Christensen anmerkt³⁰⁵.

Eine ähnlich doppeldeutige Verwendung des Begriffes *lignum* findet sich in *carm. 12 Goliae quaerela ad papam* des Walter Map, einem Zeitgenossen des Walter von Châtillon (V. 127-132):

³⁰² zit. n. **CHRISTENSEN, H.**, Das Alexanderlied, 87.

³⁰³ vgl. **HARICH, H.**, Alexander Epicus. Studien zur Alexandreis Walters von Châtillon, Graz 1987 (Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz 72), 238; **METER, G.**, Walter of Châtillons Alexandreis, 142; **RATKOWITSCH, CH.**, Descriptio Picturae, 199.
(H. Harich sieht bereits im Ausdruck *fatis* (V. 134) einen Hinweis auf den Christengott, vgl. **HARICH, H.**, Alexander Epicus, 238)

³⁰⁴ vgl. **RATKOWITSCH, CH.**, Descriptio Picturae, 199 f..

³⁰⁵ vgl. **CHRISTENSEN, H.**, Das Alexanderlied, 22.

*Duo ligna Sareptenae
 Spiritualis escam coenae
 Coquunt in ecclesia;
 Abrahamque tulit ligna,
 Per quae digne Deo digna
 Cremaretur hostia.*

Mit dem Begriff *lignum* erfolgt aber auch ein Rückverweis auf Adam, der Früchte von dem *lignum quod est in medio paradisi* (= Baum der Erkenntnis, gen. 3,3) gegessen hat, und somit wiederum eine Anspielung auf Christus, der als Antitypus für Adam zu sehen ist: Adam bringt den Tod in die Welt, Christus kommt, um mit seinem Tod und seiner Auferstehung die Menschen zu erlösen.

Frühere Belege für das Wort *lignum* in der Bedeutung ‚Kreuz Christi‘ finden sich nach Blaise³⁰⁶ z.B. bei Aug. conf. 9,13,35: *per medicinam vulnere nostrorum, quae pependit in ligno*; Ven. Fort. carm. 2,6,16: *Regnavit a ligno deus*; in der Bibel z.B. bei act. 5,30: *Deus patrum nostrorum suscitavit Iesum quem vos interemistis suspendentes in ligno* und I Petr. 2,24: *qui peccata nostra ipse pertulit in corpore suo super lignum*.

Diese gesamte Szenenfolge erinnert von ihrer Konzeption her außerdem an eine ähnliche Konstellation aus der heidnischen Literatur, nämlich aus Ovids Metamorphosen (Met. 4, 604-662; Perseus und Atlas).

Perseus macht erschöpft bei Atlas Halt, um sich etwas Ruhe zu gönnen. Er stellt sich höflich als heldenhaften Abkömmling Jupiters vor und bittet um Gastfreundschaft und ein Nachtlager. Atlas allerdings reagiert argwöhnisch, hat er doch folgenden Orakelspruch noch im Gedächtnis:

*"Tempus, Atla, ueniet, tua quo spoliabitur auro
 Arbor et hunc praedae titulum Ioue natus habebit." (Met. 4, 644 f.)*

Hier hat Atlas bereits eine Prophezeiung erhalten, während Leviathan in den Versen 134-139 selbst eine solche ausspricht. Ähnlichkeiten zwischen den Formulierungen finden sich naturgemäß in der Wahl des Tempus (Prophezeiungen erfolgen im Futur), in der Ankündigung, dass ‚eine Zeit kommen werde‘ (Met. 4,644: *Tempus ueniet*; Alex. 10,134: *affore tempus*) und in der Tatsache, dass in beiden Prophezeiungen unheilvolle, bedrohliche Geschehnisse verkündet werden (Atlas: sein Baum wird des Goldes beraubt werden (Met. 4,

³⁰⁶ BLAISE, A., Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens, Turnhout 1954, 496.

645); Leviathan: irgendjemand wird die Höllenriegel sprengen und zu einem Triumphzug durch das Reich des Teufels antreten (Alex. 10, 136-139).

Bemerkenswert ist dabei allerdings, dass Atlas nur um eine Sache betrogen wird (das Gold), während Leviathan die Lage absichtlich wesentlich drastischer darstellt: Der Höllenstürmer werde a. *carceris huius/Ferrea subuersis confringet claustra columpnis* (V. 136 f.), b. *Vasaque diripiens* (V. 137) und c. *fortia fortior arma,/Nostra triumphali populabitur atria ligno*. Es ist also eine deutliche Steigerung zu erkennen, die Leviathan in seinem Sinne nutzt, wobei in beiden Fällen letztlich *gloria* bzw. *superbia* als Motiv zu erkennen ist.

Außerdem wird in beiden Prophezeiungen die ausführende Person nicht direkt namentlich bezeichnet (Met. 4,645: *Ioue natus*; Alex. 10, 136: *nescio quis homo*) – die Deutung muss daher offen und letztlich nur Vermutung bleiben.

Atlas hat bereits Vorsichtsmaßnahmen ergriffen (der Garten ist von Bergen umschlossen und wird von einem Drachen bewacht, keine Fremden dürfen hinein; Met. 4, 646-648), während es Leviathan noch bevorsteht, einen Plan zum Schutze seines Reiches zu fassen. Atlas ist also einer direkteren Bedrohung ausgesetzt, weshalb er auch unverzüglich versucht, sich mit allen Mitteln gegen den Eindringling zur Wehr zu setzen (Met. 4, 649- 652). Diese Versuche enden allerdings schlecht, da er von Perseus mit Hilfe des Hauptes der Medusa, welches sich auf seinem Schild befindet, in Stein verwandelt wird. Der ihm zunächst unterlegene Perseus besiegt Atlas schließlich doch, ebenso wie Leviathan, obgleich er durch den Tod Alexanders vorerst einen „Etappensieg“ zu erringen scheint, von Christus, der ihm letztlich überlegen ist, vernichtet wird.

Atlas hat somit ein schlimmes Ende gefunden, ebenso wie Leviathan schließlich von Christus besiegt werden wird.

Leviathan schafft es aber zunächst, die in seinen Augen unmittelbar bevorstehende Bedrohung, nämlich dass Alexander in seiner Hybris ihm auch sein Reich streitig machen könnte, abzuwenden, indem er durch die Unterstützung des Lasters Proditio die Vernichtung Alexanders erreicht.

d. Verse 140-142: Aufruf Leviathans, sich zur Wehr zu setzen → Alexander muss vernichtet werden

Der Schluss der Rede des Leviathan besteht darin, dass Leviathan das *concilium* der versammelten Unterweltgestalten dazu aufruft, sich gegen den Eindringling zur Wehr zu setzen:

*Proinde, duces mortis, nascenti occurrite morbo
Et regi Macedum. ne forte sit ille futurus
Inferni domitor, leto precludite uitam.*

Dieser Aufruf ist zweigeteilt. Der erste Teil umfasst die Verse 140-141a, worin Leviathan seine Zuhörerschaft dazu antreiben will, gegen den Feind tätig zu werden. Eine sprachliche Parallele ergibt sich zu Pers. 3,64: *uenienti occurrite morbo*.

Der zweite Teil enthält einen Ausblick darauf, was geschehen könnte, wenn ein Abwehrversuch fehlschlägt, und den endgültigen Befehl, das Leben Alexanders zu beenden.

Hier finden sich Anklänge an Ov. Met. 1, 662: *praeclusaque ianua leti* und Stat. Ach. 1, 256: *praeclusaque leti*.

6.3.7 Verse 143-167: Proditio erläutert ihren Plan und beauftragt Antipater

Kaum hat Leviathan seine leidenschaftliche Rede beendet, meldet sich auch schon eine schmeichelnde Stimme aus dem Publikum: Es ist *Proditio*³⁰⁷, die in einer Rede eine Lösung vorschlägt.

In den Versen 144b-159 stellt sie ihren Plan vor, den sie selbst als *labor breuissimus* (V. 144) bezeichnet. In den Versen 145-149 beschreibt sie ein *mortiferum super omnia toxica uirus* (V. 145), das dermaßen giftig ist, dass es weder in einem Steinkrug noch in einem Metalltopf aufbewahrt werden kann – einzig der Huf eines Pferdes vermag das Gift zu bergen. Davon solle man, vermischt mit Falernerwein, Alexander einen Trunk reichen.

Die Gelegenheit sei günstig, denn ihr guter Freund Antipater, ein Präfekt der Makedonier, ist – wie Proditio anmerkt –, obgleich Veteran, gerade nach Babylon zu Alexander berufen worden, um erneut Militärdienst zu leisten.

Antipater wird in den Versen 150-152 als falsch und heuchlerisch von Kindesbeinen an beschrieben: *ab ipsis/Cunarum lacrimis pretendere doctus amorem/Voce sed occultis odium celare medullis*.³⁰⁸

Die Quelle für den Giftmord konnte Walter aus den *Historiae Alexandri Magni* des Curtius Rufus, 10, 10 entnehmen: Die Beschreibung des Giftes erfolgt in 10,10, 16-17: *Vim autem veneni, quod in Macedonia gignitur, talem esse constat, ut ferrum quoque exurat: ungulam iumentum dumtaxat patientem esse constat suci./ Stygem appellant fontem, ex quo pestiferum*

³⁰⁷ Diese Schreibweise findet sich in V. 144; im V. 163, wo dieses Laster erneut genannt wird, findet sich die im Mittelalter gebräuchliche Schreibung *Prodicio*.

³⁰⁸ vgl. dazu Claud. Ruf. 1, 98 f.: *edidicit simulare fidem sensusque minaces/protegere et blando fraudem praetexere risu* (Megaera beschreibt ihren Schützling Rufinus).

virus emanat. Hoc per Cassandrum adlatum traditumque fratri Iollae et ab eo supremæ regis potioni inditum.

Allerdings ist in 10,10,14 davon die Rede, dass ein Sohn des Antipater, nicht Antipater selbst Alexander vergiftet habe. Das soll jedoch auf Geheiß des Antipater geschehen sein.

Mit den Versen 156-159a präzisiert Proditio ihren Plan: Sie möchte an die Oberwelt gehen und ihrem treuen Zögling das Gift überreichen.

Ihr Vorschlag findet höchste Zustimmung unter ihren Genossinnen und Genossen (V. 159b-162), das zeigt sich in den pleonastischen Formulierungen *omnis in unum/conclamat tenebrosa cohors* (V. 159 f.) und *laudatur ab omni* (V. 160).

Auch der V. 162 ist effektiv komponiert, wie die *figura etymologica infractum...frangere* und die höchst poetische Bezeichnung des Giftes als *armatus potus* bezeugen.

Gesagt, getan. Proditio begibt sich in den Versen 163-165 auf die Erde³⁰⁹ und eilt nach Sizilien zum Haus des Antipater, ebenso wie Megaera in Claudians *In Rufinum* ihren Ziehsohn aufsucht. Doch Walter widmet der Zusammenkunft zwischen Proditio und ihrem Schützling keinen breiten Raum und kein direktes Gespräch. Im V. 166 wird in sehr knapper Form berichtet, wie Proditio Antipater *blando sermone* hinreichend unterweist, ehe sie in V. 167 *Ad Chaos eternum solitasque reuertitur umbras*.

Trotz dieser kurzen und auf das Wesentliche beschränkten Schlussworte dieser Passage ist dem Lesepublikum der folgenschwere Ausgang dieser Zusammenkunft bewusst. Alexanders Schicksal ist besiegelt, und alle seine Unternehmungen, die in Folge beschrieben werden, werden von der Leserschaft bereits im düsteren Lichte des baldigen Todes gelesen, der als Strafe für Alexanders Hybris zu sehen ist, wie das Zitat von 10, 81 *summum partiri uellet Olympum* in 10, 405: *summum deinceps rector Olympum* bewusst macht: Alexander ist der Hybris verfallen, sich Gott (und damit in letzter Hinsicht auch Christus) gleichmachen zu wollen und rückt somit wiederum in die Nähe des Teufels.

³⁰⁹ Als Kontrast zu diesen Versen ist die Handlung der Natura zu sehen, welche von der Erde aus in die Unterwelt hinabsteigt. Eine weitere Ähnlichkeit zu Natura zeigt sich darin, dass *Proditio* sich verwandelt (V. 163: *faciem mutata uenustam*), Natura hüllt sich in V. 14 in Wolken.

6.4 Resümee

Walter von Châtillon bietet mit seiner Unterweltdarstellung im zehnten und letzten Buch seiner *Alexandreis* eine eindrucksvolle Reminiszenz und Reverenz an zwei große Autoren der Klassik und Spätantike, Vergil und Claudian, – auch wenn man davon ausgeht, dass die grundsätzliche Idee, Alexanders Gifttod durch ein *concilium infernale* beschließen zu lassen, Walters eigener dichterischer Schöpfungskraft entsprungen ist.

Bemerkenswert an Walters Ausgestaltung der Szenerie ist vor allem, dass er in geschickter Manier Elemente der heidnischen und christlichen Unterwelt- bzw. Höllenvorstellung zu verbinden versteht. Dem heidnischen Bereich lässt sich der Katalog der Laster in den Versen 31-54 und die Unterweltversammlung in den Versen 121-162 zuordnen, worin Anklänge an Claudians *In Rufinum* deutlich werden. Christlich gefärbt sind hingegen jene Bereiche, die sich mit der Darstellung der Hölle beschäftigen. Dazu zählen der Bericht über die Peinigungen, mit denen schuldig gewordene Seelen bestraft werden (V. 55-73) ebenso wie das Auftreten Leviathans als christliche Teufelsfigur (V. 74-81) und eine später (V. 109 b-120) eingeschobene Passage, welche die feurig-heißen Höllenqualen auch in den Bereich der Eiskälte ausweitet.

Die Prinzipien einer zeitgenössischen philosophischen Richtung, des christlichen Neuplatonismus, verknüpft Walter eng mit seinem Werk, wenn er die „Göttin“ Natura als ausgestaltende Macht (V. 11-14) auftreten und sie als Kraft neben Leviathan agieren lässt.

Leviathan selbst ist ein interessanter Vertreter der Teufelsgestalten. Walter führt ihn ins Geschehen ein, als er gerade emsig bei der Arbeit ist (V. 74 f.). Ungewöhnlich ist hier, dass im Vergleich mit den bisher besprochenen Sündenfall-Episoden zwar auch eine Verwandlung erfolgt – allerdings in die umgekehrte Richtung.

Verwandelte sich der Teufel bei Alcimus Avitus von seiner ursprünglichen Gestalt in eine Schlange, so ist hier genau das Gegenteil der Fall. Wie man in V. 77 f. erfährt, agiert Leviathan in der Hölle zunächst als Schlange, nimmt aber, als er Natura herannahen sieht, sein ursprüngliches Aussehen (die Gestalt als gefallener Engel) wieder an.

Auffallend ist allerdings, dass Leviathan bei der Einberufung des Konzils und während seiner Rede offenbar wieder als Schlange auftritt (V. 122 f.: *tria gutture sibila rauco/Edidit antiquus serpens*) – von einer Rückverwandlung war allerdings nicht die Rede.

Leviathan entpuppt sich als williger Helfer für das Begehren der Natura (V. 105-107) und zeigt sich in seiner Rede höchst besorgt um die Zukunft der Unterwelt und seine Stellung als deren Herrscher.

Gleichzeitig wird Leviathan aber auch mit Attributen ausgestattet, die ihn als grausamen und fürchterlichen Höllenfürsten charakterisieren, wie z.B. sein bedrohlich wirkendes Brüllen, das er einsetzt, um sich Respekt zu verschaffen (V. 108 f.: *nec mora, rugitu tenebrosam concutit urbem/Conciliumque uocat*. V. 143: *Vix ea ructarat*) oder das Zischeln der Schlange, mit dem er alle schweigen heißt (V. 121-125) – eine Parodie von Vergils Götterversammlung in Aen. 10 und von Claudians *concilium infernale*.

Sein Aussehen wird, abgesehen von dem Hinweis auf die Schlangengestalt, kaum einer Erwähnung gewürdigt; einzig die Formulierung *tria sibila* (V. 122) kann als Hinweis auf einen schrecklichen Anblick gewertet werden.

Mit den bisher behandelten Teufelsfiguren hat Leviathan eines gemeinsam: Er handelt überlegt und klug und weiß seine Zuhörer mit den richtigen, aufhetzenden Worten für sich zu gewinnen, ähnlich wie es der Schlange in den Sündenfallsdarstellungen gelingt: So verschiebt er, wie bereits angemerkt, die Argumente von Natura in seinem Interesse und erwähnt nur, was ihm persönlich ein Anliegen ist (nämlich, dass Alexander in die Hölle kommen möchte; die Gefährdung des Paradieses verschweigt er).

Dazu ist allerdings anzumerken, dass bei Walter die Personifikation der Proditio einen wichtigen Aspekt der Sündenfall-Schlange abdeckt, da sie ähnlich schmeichlerisch agiert (V. 143 *blando uultu*, V. 166 *blando sermone*) und als Begleiterin der Personifikation *Dolus* genannt wird (V. 45), was auf die Listigkeit der Schlange verweist.

Walter gelingt es demnach, mit seiner Unterweltszenerie heidnische und christliche Vorstellungen zu verbinden und mit seiner Teufelsgestalt Leviathan einen Höllenfürsten zu erschaffen, der zugleich bedrohlich und in gewisser Weise zugleich amüsant geschildert wird, wenn man ihm während seiner tagtäglichen Arbeit in der Hölle begegnet oder wenn er Alexander mit Christus verwechselt. Er wirkt dabei in gewisser Hinsicht durchaus erheiternd und witzig; diese Charakterzeichnung weist auch den Weg zur Gestalt des Mephisto in Goethes Faust, die ebenfalls witzige Elemente besitzt.

Leviathan kämpft, wie auch die anderen vorgestellten Teufelspersönlichkeiten, mit Leidenschaft um jene Dinge, die für ihn wichtig sind, ohne sich dabei allzu sehr von seinen Gefühlen überwältigen zu lassen.

Walter hat mit dieser Episode ein farbenfrohes Bild einer ganz und gar lebendigen Welt der Toten bzw. Unsterblichen, und mit Leviathan einen höchst menschlich wirkenden Teufel erschaffen.

Der Teufel agiert hier erstmals im Epos losgelöst von der Darstellung des Sündenfalls.

SCHLUSSBETRACHTUNG

In der vorliegenden Arbeit ist der Versuch unternommen worden, die vielfältigen Erscheinungsformen des Teufels im Sündenfall aufzuzeigen und eine Entwicklung von der Schlange hin zum epischen Protagonisten nachzuweisen.

Außerdem sollte stets der Bezug zum Bibeltext gewahrt bleiben und auch Abweichungen von diesem erläutert werden.

Nach einem Überblick über Vorbilder im epischen (heidnischen) und biblischen Bereich wurde als erste Hauptfigur die Gestalt der Schlange in Probas Vergilcento analysiert. Hierbei konnte gezeigt werden, dass die Autorin die Schlange durchaus noch als tierisches Wesen beschreibt (das äußert sich in der abundanten Beschreibung der kriechenden Bewegungen des Reptils), sie aber bereits mit vermehrt menschlichen Zügen ausstattet. Diese Tatsache offenbart sich vor allem darin, dass es der Schlange gelingt, zwischen sich (dem Tier) und Eva (der Frau) eine Verbindung zu ziehen und ihre Gemeinsamkeiten darzustellen, womit sie eine Vertrauensbasis für Eva schafft, die es der Schlange ermöglicht, ihr Opfer dermaßen willenlos zu machen und in ihren Bann zu ziehen, dass Eva keinen Widerspruch wagt und wohl auch keinen Grund dafür sieht, da sie der Schlange blind vertraut.

Für die Interpretation von Handlungen und Intention der Schlange waren zudem die von Proba verwendeten Vergilverse höchst bedeutsam, wobei allerdings anzumerken ist, dass die Autorin vom Lesepublikum erwartet, dass dieses auch Vergilverse und deren Kontext mitbedenkt, auf die sie nur indirekt anspielt, ohne diese sprachlich zu zitieren.

In einem Anhang zu diesem Kapitel wurde die Gestalt der Schlange im Werk des sog. Pseudo-Hilarius untersucht. Im Rahmen des Sündenfalls wird diese nur in einem Vers erwähnt; sie tritt allerdings in der zweiten Hälfte des Doppelgedichts bei der Geburt Christi in Erscheinung. Nun schildert der Verfasser, wie die Schlange ob der Ankunft des Heilands trauert. Diese Trauerregungen werden höchst menschlich dargestellt: Die Schlange zittert vor Furcht, ist schwach und krank und zermalmt sich die Brust – eine Anlehnung an die antike Trauergeste, sich die Brust zu zerkratzen. Außerdem zeichnet sie sich durch einen weiteren, zutiefst menschlich wirkenden Charakterzug aus, nämlich Sturheit, die sich in ihrem Kopfschütteln und in der beständigen Verfolgung der Menschen äußert. Der Autor gesteht der Schlange ein relativ breites Spektrum an Negativempfindungen zu und kann somit durchaus als Wegbereiter für die Gestaltung des Teufels bei Alcimus Avitus gesehen werden, da dieser Dichter den Teufel seine Wut persönlich ausdrücken lässt.

Im Werk des sog. Heptateuchdichters/Cyprianus poeta erscheint die Schlange durchwegs als Tier, und die Handlung ist eng an den Bibelgericht angelehnt.

Bemerkenswert ist hier allerdings, dass die Schlange gewissermaßen als heidnischer Philosoph auftritt, wenn sie Eva mit den Mitteln der stoischen Erkenntnislehre zu einem Übertritt des Verbotes reizen möchte. Die stoische Lehre wird somit mit dem Teufel in Verbindung gebracht.

Anders als bei Proba wird Eva hier mit dem simplen Wort *negat* eine kurze Weigerung zugestanden, die allerdings nicht gefestigt genug ist, um den Verführungen der Schlange Stand zu halten.

Alcimus Avitus lässt den Teufel zum ersten Mal in Gestalt einer episch agierenden Persönlichkeit auftreten. Dieser Umstand bedingt, dass er von der Linie der großteils paraphrasierenden traditionellen Bibeldichtung abweicht und eine poetische Neuschöpfung wagt, die die Figur des Teufels in den Mittelpunkt stellt und sich zum Teil sehr weit vom eigentlichen Sündenfallsbericht der Genesis entfernt. Die Szenen, in denen Satan auftritt, sind voll lebendiger Dramaturgie; der Teufel erscheint in keiner Weise auch nur annähernd tierähnlich, sondern ist zum vollwertigen epischen Protagonisten geworden – das ist besonders drastisch an der Tatsache ersichtlich, dass sich der Teufel erst vor der eigentlichen Verführung in eine Schlange verwandelt.

Der Teufel des Alcimus ist mit einem vielfältigen Spektrum an unterschiedlichsten Emotionen ausgestattet: Er empfindet Neid und Eifersucht auf die ersten Menschen und wird von rasender Wut gepackt, als er ihr glückliches Leben mit ansehen muss. Andererseits kommt er aber auch in den Genuss des höchsten Triumphgefühls, wenn er den glücklichen Ausgang seines Betrugs resümiert.

Ein besonderer Schwerpunkt wird auch auf seine herausragende Intelligenz gelegt, die sich in all seinen Ränken, die Alcimus einer ausführlichen Beschreibung würdigt, ausdrückt, und sich auch in seiner rhetorischen Kunstfertigkeit widerspiegelt. Der Teufel ist fähig, auf Eva sensibel einzugehen und missbraucht so Evas naiv wirkendes Vertrauen, um seine eigenen Pläne durchzusetzen.

Obwohl Eva keineswegs ein leichtes Opfer für ihn darstellt und sich wehrt, bleibt er hartnäckig und betört alle Sinne Evas, was ihm letztlich den Erfolg beschert.

Alcimus gestaltet das Portrait einer Teufelsfigur, die durch ihren hohen Grad an Klugheit und Selbstbewusstsein die Menschen in den Schatten stellt und sich als eindrucksvolle Hauptfigur des zweiten Buches der Bibeldichtung des Bischofs von Vienne erweist.

Der Autor des Eupolemius geht noch einen Schritt weiter als Alcimus, indem er das Geschehen des Sündenfalls allegorisiert und dessen einzelne Stadien durch verschiedene

Repräsentationen des Bösen aufgreift. Offenkundige Ähnlichkeiten zeigen sich also weder zum Bibelbericht noch zu den bisher betrachteten Darstellungen des Sündenfalls.

Deutlicher zeigen sich die Unterschiede, wie z.B. die Tatsache, dass ein Mann verführt wird, was daraus resultiert, dass im Eupolemius keine „Eva“ handelnd auftritt, da dies der klassischen Konzeption eines Epos, wonach Männer die handelnden Akteure sind, widersprechen würde.

Somit konnte gezeigt werden, dass der Autor zwar durchaus Elemente des traditionellen Sündenfalls in sein Epos einbaut, diese allerdings allegorisiert und in einen umfangreicheren Kontext setzt.

Walters Alexandreis zeigt den Teufel zum ersten Mal losgelöst vom Sündenfall im Epos. Der Teufel agiert in seinem Reich, der Hölle, und sieht seine Herrschaft demnach durch Alexanders Pläne ernsthaft bedroht, was sich vor allem darin zeigt, dass er die Aussagen Naturas insofern verdreht, als er den Fokus auf die zu befürchtende Eroberung der Hölle durch Alexander legt und die Eroberung des Paradieses, die Natura besonders betont hat, unterschlägt. Leviathan verbindet trotz aller Unterschiede in der Szenerie mit den bisher vorgestellten Teufelsfiguren sein kluges und überlegtes Handeln und auch eine gewisse rhetorische Raffinesse, mit der er seine Zuhörerschaft in seinen Bann zieht und für seine Pläne gewinnen kann.

Wichtig im Zusammenhang mit der Interpretation dieser Teufelsgestalt war vor allem die Bewertung Alexanders, der sich selbst, wie gezeigt werden konnte, mehr und mehr Christus angleicht und dadurch immer mehr der Hybris verfällt, was seinen frühen Tod zur Folge hat, da er für das Überschreiten der ihm eigentlich gesetzten Grenzen bestraft wird.

In dieser Arbeit konnte somit ein Bogen vom ersten tierischen Auftreten bis hin zur völligen Handlungsfreiheit des Teufels als Protagonisten im Epos gespannt werden.

Ein Schwerpunkt lag hierbei vor allem auf den verschiedenen Stufen der Entwicklung der jeweiligen Teufelsgestalten, die im Rahmen dieser Untersuchung aufgezeigt wurden.

Diese Arbeit möchte einen Anstoß für nachfolgende Forschungen im Bereich der Teufelsgestalten in der lateinischen Literatur geben, da dieser spannende, reizvolle und zuweilen höchst amüsante Themenbereich, der auch auf spätere Teufelsgestalten in den jeweiligen Nationalliteraturen weitergewirkt hat (z.B. in John Miltons *Paradise Lost* und in Goethes *Faust*), in der Forschungsliteratur meines Erachtens noch nicht die ihm eigentlich gebührende Aufmerksamkeit und Anerkennung gefunden hat.

LITERATURVERZEICHNIS

Primärliteratur

Vergil:

KENNARD RAND, E. - SAVAGE, J. (u.a.), Servianorum in Vergilii Carmina Commentariorum, Harvard, 1946.

MYNORS, R. A. B., P. Vergili Maronis Opera, Oxford 1969.

EDEN, P. T., A Commentary on Virgil: Aeneid VIII, Leiden 1975 (Mnemosyne Bibliotheca Classica Batava, Supplementum 35).

GRANSDEN, K. W., Virgil, Aeneid Book VIII, Cambridge 1976.

Ovid:

BÖMER, F., P. Ovidius Naso, Metamorphosen, Kommentar Buch 4-5, Heidelberg 1976.

ANDERSON, W. S., Ovid's Metamorphoses, Books 1-5, edited with Introduction and Commentary, Norman 1997.

Claudian:

LEVY, H. L., The Invective In Rufinum of Claudius Claudianus, Edited with Introduction and Textual Commentary, Geneva (NY), 1935.

PLATNAUER, M., Claudian, with an English translation, 2 vol., London/Cambridge 1963.

LEVY, H. L., Claudian's In Rufinum, an exegetical commentary, Cleveland 1971 (Philological Monographs of the American Philological Association 30).

HALL, J. B., Claudii Claudiani Carmina, Leipzig 1985.

Corippus:

DIGGLE, J. – GOODYEAR, F. R. D., Flavii Cresconii Corippi Iohannidos seu de bellis Lybicus libri VIII, Cambridge 1970.

VINCESI, M. A., Flavii Cresconii Corippi Iohannidos liber primus, Napoli 1983 (KOINΩNIA 9).

GÄRTNER, TH., Untersuchungen zur Gestaltung und zum historischen Stoff der *Johannis* Coripps, Berlin 2008 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 90).

Proba:

SCHENKL, C., Probae Cento, in: Poetae Christiani Minores I, Wien 1888 (CSEL 16), 511-609.

CLARK, E. A. - HATCH, D. F., The golden bough, the oaken cross. The Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba, Michigan 1981 (Texts and translation series, American Academy of Religion 5).

Pseudo-Hilarius:

KREUZ, G. E., Pseudo-Hilarius, Metrum in Genesin; Carmen de Evangelio, Einleitung, Text und Kommentar, Wien 2006 (Sitzungsberichte d. ÖAW; phil.-hist. Klasse, 752).

Heptateuchdichter/Cyprianus poeta:

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

Alcimus Avitus:

NODES, D. J., Avitus. The Fall of Man. De spiritalis historiae gestis libri I-III, Toronto 1985 (Toronto Medieval Latin Texts 16).

HECQUET-NOTI, N., Avit de Vienne. Histoire spirituelle, Tome I (chants I-III), Paris 1999.

Eupolemius :

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

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

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

Walter von Châtillon:

COLKER, M. L., Galteri de Castellione Alexandreis, Padova 1978.

STRECKENBACH, G., Walter von Châtillon Alexandreis. Das Lied von Alexander dem Großen, Heidelberg 1990.

METER, G., Walter of Châtillons Alexandreis book 10 – A commentary, Frankfurt am Main, 1991 (Studien zur klassischen Philologie 60).

Bibel:

WEBER, R. - GRYSON, R. (Hgg.), Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem, Stuttgart 1994.

Sekundärliteratur

BARTELINK, G. J. M., Les démons comme brigands, VChr 21 (1967), 12-24.

BLÄNSDORF, J., Aeneadas rursus cupiunt resonare Camenae: Vergils epische Technik in der Johannis des Coripp, in: Monumentum Chiloniense. Studien zur augusteischen Zeit. Kieler Festschrift für Erich Burck zum 70. Geburtstag (hrsg. v. **E. LEVÈVRE**), Amsterdam 1975, 524 – 545.

BÖCHER, O., , Teufel – III. Neues Testament’, in: TRE (hrsg. v. G. Müller u. a.), Berlin 2002, Bd. 33, 117-121.

BODENDORFER, G., , Teufel – II. Biblisch-theologisch: 1. Altes Testament’, in: Lexikon für Theologie und Kirche (hrsg. v. **W. KASPER** u.a.), Freiburg/ Basel/ Rom/ Wien 2000, Bd. 9, 1360-1361.

BUCHHEIT, V., Vergil über die Sendung Roms. Untersuchungen zum Bellum Poenicum und zur Aeneis, Heidelberg 1963. (= Gymnasium Beiheft 3)

BURCK, E., Die Johannis des Corippus, in: Das römische Epos (hrsg. v. **E. BURCK**), Darmstadt 1979, 379 – 399.

CAPPONI, F., I limiti didascalici nella poesia di A. E. Avito, Latomus 26 (1967), 151-164.

CHRISTENSEN, H., Das Alexanderlied Walters von Châtillon, Halle 1905.

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

FRAENKEL, E., Some Aspects of the Structure of Aeneid VII, JRS 35 (1945), 1-14.

FRIEDMANN, I., Die Darstellung der Verführung Evas in der lateinischen Bibeldichtung, Dipl.-Arb., Wien 2009.

GÄRTNER, TH., Zur Bibeldichtung „De spiritalis historiae gestis“ des Alcimus Avitus, Jahrbuch für Antike und Christentum 43 (2000), 126-186.

GÄRTNER, TH., Untersuchungen zu den Dichtungen des Alcimus Avitus, Jahrbuch für Antike und Christentum 44 (2001), 75-109.

GÖRG, M., ,Ägypten – I Allgemeine Einführung’, in: Lexikon für Theologie und Kirche (hrsg. v. **W. KASPER** u.a.), Freiburg/ Basel/ Rom/ Wien 1993, Bd. 1, 253-254.

GRAF, F., Artikel „Cacus”, DNP 2 (1997), 879-880.

GREEN, R. P. H., Proba’s Cento: It’s Date, Purpose and Reception, Classical Quaterly 45 (1995), 551-563.

HARICH, H., Alexander Epicus. Studien zur Alexandreis Walters von Châtillon, Graz 1987 (Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz 72).

HARICH-SCHWARZBAUER, H., Artikel ,Proba’, DNP 10 (2001), 356.

- HEINZE, R.**, Virgils epische Technik, Neudruck der 3. Auflage 1913, ⁸1995.
- HERSHKOWITZ, D.**, The Madness of Epic. Reading Insanity from Homer to Statius, Oxford 1998.
- HERZOG, R.**, Die Biblepik der lateinischen Spätantike. Formgeschichte einer erbaulichen Gattung 1, München 1975 (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste 37).
- HERZOG, R.**, Artikel 'Faltonia Betitia Proba', in: Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr. (hrsg. v. R. Herzog), München 1989, 337-340 (Handbuch der lateinischen Literatur der Antike, Bd. 5).
- KELLY, H. A.**, 'Teufel – V. Kirchengeschichtlich', in: TRE (hrsg. v. **G. MÜLLER** u. a.), Berlin 2002, Bd. 33, 124-134.
- KERTELGE, K.**, 'Teufel – II. Biblisch-theologisch: 3. Neues Testament', in: Lexikon für Theologie und Kirche (hrsg. v. **WALTER KASPER** u.a.), Freiburg/ Basel/ Rom/ Wien 2000, Bd. 9, 1363-1365.
- KLEIN, W.**, 'Teufel – I. Religionsgeschichtlich', in: TRE (hrsg. v. **G. MÜLLER** u. a.), Berlin 2002, Bd. 33, 113-115.
- KRATZ, D., M.**, Mocking Epic. Waltharius, Alexandreis and the Problem of Christian Heroism, Madrid 1980.
- KÜHN, W.**, Götterszenen bei Vergil, Heidelberg 1971.
- KYRIAKIDIS, S.**, Eve and Mary. Proba's Technique in the Creation of Two Different Female Figures, MD 29 (1992), 121-153.
- LAFFERTY, M. K.**, Walter of Châtillon's Alexandreis. Epic and the Problem of Historical Understanding, Turnhout 1998.
- LAUSBERG, H.**, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, Stuttgart ³1990.
- MAHARAM, W.-A.**, Artikel „Furiae“, DNP 4 (1998), 713.
- MALHERBE, A. J. – MAIBURG, U.** (Übers.), Artikel 'Herakles B. Christlich', RAC 14 (1988), 568-583.
- MANTKE, J.**, Das Bild der Barbaren in der „Johannis“ des Corippus, Philologus 140 (1996), 329-333.
- MATTHEWS, J. F.**, The Poetess Proba and Fourth Century Rome: questions of interpretation, in: Christol, M. et al. (Hrsg.), Institutions, société et vie politique dans l'empire romain au IV^e siècle ap. J.-C. : actes de la table ronde autour de l'oeuvre d'André Chastagnol (Paris, 20 - 21 janvier 1989), Rom 1992, 277-304

- (Collection de l'École Française de Rome, 159).
- MÜLLER, G. L.**, Artikel ‚Semipelagianismus‘, in: Lexikon für Theologie und Kirche (hrsg. v. **W. KASPER** u.a.), Freiburg/ Basel/ Rom/ Wien 2000, Bd. 9, 451-453.
- MÜNZER, F.**, Cacus der Rinderdieb. Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel, Basel 1911.
- NIELSEN, K.**, ‚Teufel - II. Altes Testament‘, in: TRE (hrsg. v. **G. MÜLLER** u. a.), Berlin 2002, Bd. 33, 115-117.
- OTIS, B.**, Virgil. A Study in Civilised Poetry, Oxford 1963.
- RAMMINGER, J.**, Zu Text und Interpretation von Alcimus Avitus' De spiritalis historiae gestis, WS 101 (1988), 313-325.
- RATKOWITSCH, CH.**, Descriptio Picturae. Die literarische Funktion der Beschreibung von Kunstwerken in der lateinischen Großdichtung des 12. Jahrhunderts, Wien 1991 (WS Beiheft 15).
- RATKOWITSCH, CH.**, Der Eupolemius – ein Epos aus dem Jahre 1096?, Filologia mediolatina 6/7 (1999/2000), 215-271.
- RIEKS, R.**, Affekt und Struktur in Vergils Aeneis, Gymnasium 90 (1983), 144-170.
- ROMBACH, U.**, Artikel „Walter von Châtillon“, in: Lexikon des Mittelalters (hrsg. v. **N. ANGERMANN** u. a.), München 1997, Bd. 8, 1995-1996.
- RONCORONI, A.**, L'epica biblica di Avito di Vienne, Vetera Christianorum 9 (1972), 303-329.
- SEIDLMAYER, S.**, Artikel „Ägypten A. Einleitung“, in DNP 1 (1996), 156-157.
- SHANZER, D.**, The anonymous carmen contra paganos and the Date and Identity of the centonist Proba, Revue des Etudes Augustiniennes 32 (1986), 232-48.
- SIMONETTI ABBOLITO, G.**, Avito e Virgilio, Orpheus 3 (1982) 49-72.
- SMOLAK, K.**, Die Bibel als Dichtung, Litterae Latinae 33 (1978/79), 17-32.
- SMOLAK, K.**, Artikel ‚Alcimus Ecdicius Avitus‘, DNP 2 (1997), 372-373.
- SMOLAK, K.**, Artikel ‚Heptateuchdichter‘, DNP 5 (1998), 357.
- SMOLAK, K.**, Epic Poetry as Exegesis: ‘The Song of the Good War’ (Eupolemius), in: **OTTEN, W./ POLLMANN, K.** (Hgg.), Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity. The Encounter between Classical and Christian Strategies of Interpretation, Leiden/ Boston 2007, 231-244.
- SOGGIN, J. A.**, Das Buch Genesis, aus dem Italienischen übersetzt v. **T. FRAUENLOB** u. a., Darmstadt 1997.
- SUERBAUM, W.**, Vergils Aeneis. Epos zwischen Geschichte und Gegenwart, Stuttgart 1999.

- THOMAS, J.**, Structures de l'imaginaire dans l'Énéide, Paris 1981 (Collection d'études anciennes).
- WIENER, C.**, Proles vaesana Philippi totius malleus orbis. Die Alexandreis des Walter von Châtillon und ihre Neudeutung von Lucans Pharsalia im Sinne des typologischen Geschichtsverständnisses, München/Leipzig 2001 (Beiträge zur Altertumskunde 140).
- ZARINI, V.**, Rhétorique, poétique, spiritualité: La technique épique de Corippe dans la Johannide, Turnout 2003 (Recherches sur les rhétoriques religieuses 4).
- ZIOLKOWSKI, J.**, Eupolemiana, Mittellateinisches Jahrbuch 26 (1991), 117-132.

ANHANG

Texte und Übersetzungen

1. zu Kapitel 2

1.1 Cento Probae, 172 – 199

- Iamque dies infanda aderat: per florea rura
ecce inimicus atrox immensis orbibus anguis
septem ingens gyros, septena uolumina uersans
175 nec uisu facilis nec dictu affabilis ulli
obliqua inuidia ramo frondente pependit,
uipeream spirans animam, cui tristia bella
iraeque insidiaeque et crimina noxia cordi.
odit et ipse pater: tot sese uertit in ora
180 arrectisque horret squamis, et, ne quid inausum
aut intemptatum scelerisue doliue relinquat,
sic prior aggreditur dictis seque obtulit ultro:
« Dic » ait, « o uirgo - lucis habitamus opacis
riparumque toros et prata recentia riuis
185 incolimus-, quae tanta animis ignauia uenit?
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?
190 uana superstitio. rerum pars altera adempta est.
quo uitam 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.
195 dux ego uester ero: tua si mihi certa uoluntas,
extruimusque toros dapibusque epulamur opimis. »
sic ait, et dicto citius, quod lege tenetur,
subiciunt epulis olim uenerabile lignum
instituuntque dapes contactuque omnia foedant.

Übersetzung :

Schon brach der unsägliche Tag an: Siehe, durch blumenreiche Gefilde schlängelte sich eine feindselige, grässliche Schlange in sieben Windungen mit gewaltigen Kreisen, riesig in Bezug auf ihre sieben Windungen; (175) weder leicht zu sehen (bzw. angenehm in der Erscheinung), noch irgendjemandem leutselig gegenüber im Gespräch, hing sie neidisch in ihrem Hass vom grünenden Ast herab und verströmte ihren Vipernatem - die Schlange, der unheilvolle Kriege, Zorn und Hinterhalt sowie verderbliche Verleumdungen am Herzen liegen. Selbst der Vater hasst sie: So viele verschiedene Gesichter nimmt sie an (180) und starrt von empor stehenden Schuppen. Und, damit sie nicht irgendeine Freveltat oder irgendeine List ungewagt oder unversucht lässt, nähert sie sich zuerst mit folgenden Worten und trat Eva offen entgegen: „Sag“, sprach sie, „Oh Jungfrau – wir leben in schattigen Wäldern und bewohne Uferbänke und Wiesen, frisch von Bächen (185) – welch gewaltige Trägheit kam in unsere Herzen? Überall liegen Früchte verstreut – eine jede Sorte unter ihrem Baum, der Trank sind klare Quellen. Und doch ist es Frevel, die himmlischen Gaben zu berühren. Das allein fehlte zum Glück. Was hält dich/uns ab, die ganz und gar verborgenen Gründe zu erforschen? (190) Ein nichtiger Aberglaube. Die Hälfte deines Besitzes ist dir/uns weggenommen worden. Wozu hat er (=Gott) ewiges Leben gegeben? Warum ist dir/uns das Todeslos weggenommen worden? Wenn dir meine Worte nicht vergeblich (unnütz) erscheinen, bin ich die Urheberin des Wagens, die heiligen Gesetze zu brechen. Du bist die Gattin. Du darfst seinen Geist durch Bitten in Versuchung führen. (195) Ich werde eure Führerin sein. Wenn mir dein Wille gewiss ist, breiten wir Polster aus und speisen in reichem Schmaus.“ So sprach sie, und schneller als sie gesprochen hatte, mischten sie unter das Essen die Früchte vom einst hochverehrten Baum, der durch das Gesetz gebunden war, begannen mit dem Mahle und besudelten alles mit ihrer Berührung.

1.2 Pseudo-Hilarius, Carmen de Evangelio, 11-18

Omnia festa nitent: gaudet mare, nubila, uenti;
te solum trepidare metu, te, perfide serpens,
ille dies aegrum uidit pallente ueneno
quassantemque caput et pectora dira terentem,
15 quod salus e caelo terris, quod tutor adesset,
saluandos populos quaerens a faucibus atris,
ereptam plagis plebem, maestoque ululatu
prosequeris hominum uitam mundique salutes.

Übersetzung :

Alles erglänzt festlich: Es freut sich das Meer, die Wolken und die Winde. Dich allein sah dieser Tag, dich, tückische Schlange, in Angst zittern, verdrießlich in Bezug auf dein blass machendes Gift, dein Haupt schüttelnd und deine grässliche Brust dir zermalmend, (15) weil das Heil für die Welt vom Himmel, weil der Beschützer da war, der danach strebt, die Völker zu erretten vor dem schwarzen Schlund, das den Heimsuchungen entrissene Volk, und du verfolgst mit traurigem Geheul das Leben der Menschen und das Heil der Welt.

2. zu Kapitel 3

Cypr. Gall. gen. 72-82

Has inter sedes et bacis mitibus hortos
spumeus astuto uincens animalia sensu
serpebat tacite spiris frigentibus anguis;
75 liuida mordaci uoluens mendacia sensu
femineo temptat sub pectore mollia corda:
« Dic mihi, cur metuas felicia germina mali?
numquid poma deus non omnia nata sacrauit?
atqui si studeas mellitos carpere uictus,
80 Aureus astrigero ridebit cardine mundus. »
Illa negat uetitosque timet contingere ramos:
Sed tamen infirmo uincuntur pectora sensu.

Übersetzung:

Zwischen diesen Gefilden und Gärten mit milden Früchten kroch die schäumende Schlange, die mit ihrem listigen Sinn die (anderen) Tiere übertrifft, still in kalten Windungen. (75) Mit ihrem scharfen Verstand ersinnt sie neidische Lüge und führt das weiche Herz in der weiblichen Brust in Versuchung: „Sag mir, warum fürchtest du die glückverheißenden Früchte des Apfelbaumes? Hat Gott nicht etwa alle gewachsenen Früchte geheiligt? Wenn du nun danach strebst, die süße Speise zu pflücken, (80) wird dir die goldene Welt mit ihrer sterntragenden Himmelszone lachen.

Sie weigert sich und hat Angst, die verbotenen Zweige zu berühren. Aber dennoch wird ihr Herz in seiner schwachen Gesinnung besiegt.

3. zu Kapitel 4

3.1 Alcimus Avitus, De spiritalis historiae gestis 2, 35-76: Die Einführung des Teufels

- 35 His protoplastorum sensum primordia sacra
continuere bonis, donec certamine primo
uinceret oppressos fallacem culpa per hostem.
Angelus hic dudum fuerat, sed crimine postquam
succensus proprio tumidos exarsit in ausus,
- 40 se semet fecisse putans, suus ipse creator
ut fuerit, rabido concepit corde furorem
auctoremque negans: « Diuinum consequar, inquit,
nomen et aeternam ponam super aethera sedem
excelso similis summis nec uilibus impar ».
- 45 Talia iactantem praecelsa potentia caelo
iecit et eiectum prisco spoliauit honore.
Quique creaturae praefulsit in ordine primus,
primas uenturo pendet sub iudice poenas.
quandoquidem grauior talem sententia punit,
- 50 quem mirum cecidisse putes; nam crimen acerbatur
auctor: in ignoto minor est peccante reatus
durius atque malum, quod maior fecit, habetur.
Sed quod uiuaces pertendit in abdita sensus
quodque futura uidet rerumque arcana resignat,

- 55 angelici feruens superest natura uigoris.
horrendum dictu signisque notabile monstrum:
nam quidquid toto dirum committitur orbe,
iste docet scelerumque manus ac tela gubernat
pugnat et occultus per publica crimina latro.
- 60 Et nunc saepe hominum, nunc ille in saeua ferarum
uertitur ora nouos uarians fallentia uultus.
Alitis interdum subito mentita uolantis
fit species habitusque iterum confingit honestos.
Apparens nec non pulchro ceu corpore uirgo
- 65 protrahit ardentis obscena in gaudia uisus.
Saepe etiam cupidis argentum immane coruscat
accenditque animos auri fallentis amore
delusos fugiens uano phantasmate tactus.
Nulli certa fides constat uel gratia formae:
- 70 sed quo quemque modo capiat teneatque nocendo,
opportuna dolis clausaeque accommoda fraudi
sumitur exterior simulata fronte figura.
Maior adhuc etiam saeuo permissa potestas,
ut sanctum fingat. Dudum collata creato
- 75 sic natura ualet, rectam quam condidit auctor,
Sed post ad prauos subuersor transtulit usus.

Übersetzung:

(35) Der heilige Ursprung bewahrte die Gesinnung der ersten Menschen in diesem glücklichen Zustand, bis die Schuld die in einem ersten Kampf durch einen listigen Feind Vernichteten besiegen sollte.

Vorher war er ein Engel, aber nachdem er, durch seinen eigenen Frevel entflammt, in stolzen Wagemut entbrannte (40) im Glauben, er habe sich selbst erschaffen, dass er selbst sein eigener Schöpfer sei, nahm er in seinem wütenden Herzen Wahnsinn auf und leugnete seinen Schöpfer, indem er sprach: „Ich will mir göttlichen Namen aneignen und meinen ewigen Thron über dem Äther aufstellen, ähnlich dem Erhabenen und an höchsten Kräften ebenbürtig.“

(45) Ihn, der mit solchen Worten prahlte, warf die überaus erhabene Macht Gottes aus dem Himmel und beraubte den Verstoßenen seiner alten Ehre. Und derjenige, der als Erster im Rang der Schöpfung hervorleuchtete, wird die ersten Strafen erhalten, wenn der Richter kommt. Ein schwerwiegenderes Urteil bestraft freilich einen solchen, (50) der – wie man glauben könnte – als bewundernswerter gefallen ist. Denn der Urheber verschlimmert das Verbrechen: Geringer ist das Angeklagtsein bei einem Sünder von niedriger Herkunft, und für ein härteres Übel wird gehalten, was ein Bedeutenderer getan hat. Aber weil er seinen lebendigen Geist ins Verborgene führt und weil er das Zukünftige sieht und die Geheimnisse der Dinge enthüllt, (55) ist die glühende Natur seiner Engelskraft übrig. Er ist ein Ungeheuer, schrecklich zu sagen und durch seine Zeichen bemerkenswert: Denn was auch immer auf der ganzen Welt Schreckliches begangen wird, lehrt dieser und lenkt die verbrecherischen Hände und die Waffen (60) und kämpft als verborgener Räuber in öffentlichen Verbrechen. Bald verwandelt er sich in die täuschende Gestalt von Menschen, bald in die wilder Tiere, indem er abwechselnd neue Gesichter annimmt. Zuweilen nimmt er plötzlich die vorgetäuschte Gestalt eines fliegenden Vogels an und spiegelt wiederum ein ehrenhaftes Auftreten vor. In Erscheinung einer schönen Jungfrau (65) zieht er die brennenden Blicke auf unzüchtige Freuden. Oft auch erglänzt er als gewaltige Menge Silber für begierige Menschen und entflammt ihre gefoppten Sinne zur Liebe nach trügerischem Gold und flieht die Berührung durch die Verwandlung in eine nichtige Phantasieerscheinung. Für nichts besteht ein sicheres Vertrauen und anmutige Schönheit; (70) aber auf welche Weise auch immer er einen jeden einfängt und ihn festhält, um ihm zu schaden - es wird die äußere Gestalt, die zugänglich für Listen und passend für heimlichen Betrug ist, durch erheucheltes Aussehen gewählt. Eine noch größere Macht als bisher ist dem Grimmigen zugestanden worden, nämlich dass er einen Gottgefälligen vorspielt. (75) So war die zuvor für das Geschöpf zusammengestellte Natur, die der Schöpfer gut geschaffen hat, stark, aber später brachte sie der Verderber zu schlimmer Verwendung.

3.2 De spiritalis historiae gestis 2,77-117: Die Eifersucht des Teufels

- Vidit ut iste nouos homines in sede quieta
ducere felicem nullo discrimine uitam,
lege sub accepta famulo dominarier orbi
80 subiectisque frui placida inter gaudia rebus,
commouit subitum zeli scintilla uaporem
excreuitque calens in saeua incendia liuor.
Vicinus tunc forte fuit, quo concidit alto,
lapsus, et innexam traxit per prona cateruam.
85 Hoc recolens casumque premens in corde recentem
plus doluit periisse sibi, quod possidet alter.
Tum mixtus cum felle pudor sic pectore questus
explicat et tali suspiria uoce relaxat.
« Pro dolor hoc nobis subitum consurgere plasma
90 inuisumque genus nostra creuisse ruina!
Me celsum uirtus habuit, nunc ecce reiectus
pellor et angelico limus succedit honori.
Caelum terra tenet, uili compage leuata
regnat humus nobisque perit translata potestas.
95 Non tamen in totum periit: pars magna retentat
uim propriam summaque cluit uirtute nocendi.
Nec differre iuuat: iam nunc certamine blando
congregiar, dum prima salus experta nec ullos
simplicitas ignara dolos ad tela patebit.
100 Et melius soli capientur fraude, priusquam
fecundam mittant aeterna in saecula prolem.
Immortale nihil terra prodire sinendum est,
fons generis pereat, capitis deiectio uicti
semen mortis erit. pariat discrimina leti
105 vitae principium. cuncti feriantur in uno:
non faciet uiuum radix occisa cacumen.
Haec mihi deiecto tantum solacia restant.
Si nequeo clausos iterum conscendere caelos,
his quoque claudantur. leuius cecidisse putandum est,

110 si noua perdatum simili substantia casu.
Sit comes excidii, subeat consortia poenae
et, quos praeuideo, nobiscum diuidat ignes.
Sed ne difficilis fallendi causa putetur:
haec monstranda uia est, dudum quam sponte cucurri
115 in pronum lapsus: quae me iactantia regno
depulit, haec hominem paradisi limine pellet. »
Sic ait et gemitus uocem clausere dolentis.

Übersetzung :

Als er sah, dass die neuen Menschen in ihrer ruhigen Umgebung ein glückliches Leben ohne jede Gefahr führten, dass sie über die Erde, die ihnen diene, unter dem angenommenen Gesetz herrschten (80) und sich erfreuten an den ihnen unterworfenen Dingen zwischen friedlichen Freuden, erregte plötzlich ein Funken der Eifersucht ein brodelndes Feuer und sein glühender Neid wuchs empor zu grimmigem Brennen. Zufällig war er damals gerade nahe an jenem Ort, wo er vom Himmel herabgefallen war und die ihm verbundene Schar hinab zog. (85) Als er sich nochmals daran erinnerte und sein unlängst geschehenes Unglück im Herzen unterdrückte, schmerzte es ihn mehr, dass für ihn verloren gegangen war, was nun ein Anderer besaß. Da breitete sein Schamgefühl gemischt mit Zorn so in seinem Herzen Klagen aus, und mit solchen Worten stieß er Seufzer aus: „Oh Schmerz, dass diese Kreatur sich mir plötzlich erhebt (90) und das verhasste Geschlecht durch meinen Sturz gewachsen ist! Die göttliche Macht hielt mich erhaben, siehe, nun werde ich zurückgedrängt und verstoßen und Schlamm folgt meiner Ehrenstellung als Engel nach. Die Erde hält den Himmel fest, emporgehoben in seinem geringen Gefüge herrscht das Erdreich und die mir übertragene Macht geht zu Grunde. (95) Aber dennoch ist sie nicht gänzlich zu Grunde gegangen: ein Großteil erhält seine eigene Kraft und wird gefeiert durch die höchste Macht des Schadens. Aufschub freut mich nicht: Schon jetzt will ich mich auf einen schmeichlerischen Kampf einlassen, solange ihr Heil frisch ist und ihre arglose Einfältigkeit keine Listen erfahren hat und für meine Waffen offen steht. (100) Und besser werden sie von meinem Betrug eingefangen, wenn sie allein sind, ehe sie fruchtbare Nachkommenschaft für ewige Zeiten hervorbringen. Nichts Unsterbliches darf aus der Erde hervorgehen. Die Quelle des menschlichen Geschlechts soll zu Grunde gehen, der Sturz des besiegten Hauptes wird der Samen des Todes sein. Der Anfang des Lebens soll die Gefahr des Todes hervorbringen. (105) Alle sollen durch Einen getroffen werden: Eine getötete Wurzel wird keinen Wipfel

erschaffen. Dieser Trost nur bleibt mir Gefallenem. Wenn ich nicht wiederum in die verschlossenen Himmelsgefilde aufsteigen kann, dann sollen sie auch ihnen verschlossen sein. Ich muss meinen Sturz für leichter halten, (110) wenn ein neu geschaffenes Wesen durch ein ähnliches Unglück zu Grunde gerichtet wird. Es sei Gefährtin meines Untergangs, Es soll die Gemeinschaft der Bestrafung erleiden und mit mir das Höllenfeuer, das ich voraussehe, teilen. Aber damit nicht die Sache einer Täuschung für schwierig gehalten wird, sage ich mir Folgendes³¹⁰: Diesen Weg muss ich ihr zeigen, den ich selbst erst vor kurzem gegangen bin, (115) geradewegs herabgefallen. Die Prahlerei, die mich aus dem Himmelsreich geworfen hat, wird auch den Menschen von der Schwelle des Paradieses vertreiben.“ So sprach er und Seufzer über sein Leid schlossen seine Rede.

3.3 De spiritalis historiae gestis 2, 118-135 : Die Verwandlung zur Schlange

- Forte fuit cunctis animantibus altior astu,
aemulus arguto callet qui pectore, serpens:
- 120 huius transgressor de cunctis sumere formam
eligit aerium circumdans tegmine corpus
inque repentinum mutatus tenditur anguem:
fit longa ceruice draco, splendentia colla
depingit maculis teretisque uolumina dorsi
- 125 asperat et squamis per terga rigentibus armat.
Qualis uere nouo, primis cum mensibus aestas
praemittit laetos post frigora pigra tepores,
euadens ueterem reparatis motibus annum
et siccum nitido discingens corpore tegmen
- 130 procedit coluber terrarumque abdita linquens
perfert terribilis metuendum forma decorem:
dira micant oculi; tum lumine uisus acuto
laetior optatum discit consuescere solem.
Nunc simulat blandum, crebro ceu carmine fauces
- 135 ludunt et trifidam dispergunt guttura linguam.

³¹⁰ Ich folge im V. 113 der Übersetzung Gärtners, *GÄRTNER, TH.*, Untersuchungen zu den Dichtungen des Alcimius Avitus, 80.

Übersetzung:

Es war nämlich zufällig in ihrer List erhabener als alle Lebewesen die Schlange, die wetteifernd in ihrem schlaun Herzen verschlagen ist: (120) Der Überschreiter wählte, von allen ihre Gestalt anzunehmen, und umgab seinen luftigen Körper mit einer Hülle, und plötzlich dehnt er sich aus, in eine Schlange verwandelt: Er wird ein Drache mit langem Nacken und bemalt seinen glänzenden Hals mit Flecken, und die Windungen seines glattrunden Rückens (125) raut er auf und wappnet seinen Rücken mit starrenden Schuppen. Wie zu Frühlingsbeginn, wenn in den ersten Monaten der Sommer nach der trägen Kälte angenehme lauwarne Luft voraussendet, dem alten Jahr mit wiedergefundener Bewegung entkommend und die trockene Hülle von ihrem glänzenden Leib abstreifend, (130) die Schlange hervorkriecht, die Tiefen der Erde verlassend, und ihre schreckliche Gestalt einen fürchterlichen Schmuck trägt. Grausam funkeln die Augen; dann lernt ihr umso fröhlicherer Blick im blendenden Licht, sich an die erwünschte Sonne zu gewöhnen. Nun gibt sie sich schmeichelhaft, und wie mit zahlreich wiederholtem Lied spielt ihr Schlund und ihre Kehle streckt eine dreifach gespaltene Zunge heraus.

3.4 De spiritalis historiae gestis 2, 136-234: Die Verführung Evas

Ergo ut uipeream malesuada fraude figuram
induit et totum fallax processit in anguem,
peruolat ad lucum; nam forte rubentia laeti
carpebant iuuenes uiridi de palmita mala.

140 Tum ueritus serpens, firma ne mente uirili
non queat iniecto subuertere corda ueneno,
arboris erectae spiris reptantibus alto
porrigitur tractumque suum sublimibus aequans
auditum facilem leni sic uoce momordit.

145 « O felix mundique decus pulcherrima uirgo,
ornat quam roseo praefulgens forma pudore,
tu generi uentura parens, te maximus orbis
expectat matrem: tu prima et certa uoluptas
solamenque uiri, sine qua non uiueret ipse.

150 Vt maior, sic iure tuo subiectus amori
praedulcis coniunx, reddes cui foedere prolem.
Vobis digna datur paradisi in uertice sedes,

- uos subiecta tremit famulans substantia mundi:
quod caelum, quod terra creat, quod gurgite magno
155 producit pelagus, uestros confertur in usus.
Nil natura negat, datur ecce in cuncta potestas.
Non equidem inuideo; miror magis, ut tamen una
contineat liber dulci super arbore tactus.
Scire uelim: quis dira iubet, quis talia dona
160 inuidet et rebus ieiunia miscet opimis? »
Haec male blanditam finxerunt sibila uocem.
Quis stupor, o mulier, mentem caligine clausit?
Cum serpente loqui, uerbum committere bruto
non pudet, ut uestram praesumat belua linguam?
165 Et monstrum pateris responsumque insuper addis?
Ergo ubi mortiferum seductilis Eua uenenum
auribus accipiens laudi consensit iniquae,
Tunc ad serpentem uano sic ore locuta est:
« Suauibus o pollens coluber dulcissime dictis,
170 non, ut rere, deus nobis ieiunia suasit
nec prohibet largo curari corpora pastu.
Ecce uides epulas, totus quas porrigit orbis:
omnibus his licito Genitor promptissimus uti
praestitit et totas uitae laxauit habenas.
175 Haec sola est nemoris medii, quam perspicis, arbor
interdicta cibis, haec tantum tangere poma
non licitum, diues praesumit cetera uictus.
Nam si libertas temeraret noxia legem,
iurans terribili praedixit uoce creator
180 quadam nos statim luituros morte reatum.
Quid uocitet mortem, tu nunc, doctissime serpens,
pande libens, quoniam rudibus non cognita res est. »
Callidus inde draco et leti tum sponte magister
interitum docet et captas sic fatur ad aures:
185 « Terroris uacuum formidas femina nomen.
Non ueniet uobis rapidae sententia mortis:

- sed pater inuisus sortem non contulit aequam
nec uos scire dedit, sibimet quae summa reseruat.
Quid iuuat ornatum comprehendere aut cernere mundum
- 190 et caecas misero concludi carcere mentes?
Corporeos pariter sensus oculosque patentes
sic brutis natura creat, sol omnibus unus
seruit et humano non distat belua uisu.
Consilium mage sume meum mentemque supernis
- 195 insere et erectos in caelum porrige sensus.
Namque hoc, quod uetitum formidas tangere, pomum
scire dabit, quaecumque pater secreta reponit.
Tu modo suspensos tantum ne contine tactus,
nec captiua diu frenetur lege uoluptas.
- 200 Namque ubi diuinum libaueris ore saporem,
mox purgata tuo facient te lumina uisu
aequiparare deos, sic sancta ut noxia nosse,
iniustum recto, falsum discernere uero. »
Talia fallaci spondentem dona susurro
- 205 credula submisso miratur femina uultu.
Et iam iamque magis cunctari ac flectere sensum
incipit et dubiam leto plus addere mentem.
Ille ut uicino uictam discrimine sensit,
atque iterum nomen memorans arcemque deorum
- 210 unum de cunctis letali ex arbore malum
detrahit et suaui pulchrum perfundit odore.
Conciliat speciem nutantique insuper offert
nec spernit miserum mulier male credula munus,
sed capiens manibus pomum letale retractat.
- 215 Naribus interdum labiisque patentibus ultro
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!
- 220 Dis tamen esse cupit similis serpitque uenenum

ambitione nocens. rapiunt contraria mentem
hinc amor, inde metus: pulsat iactantia legem
interdumque etiam lex subuenit. aestuat anceps
diuidui cordis dura inter proelia fluctus.

- 225 Nec tamen incentor desistit fallere serpens
ostentatque cibum dubiae queriturque morari
et iuuat in lapsum pendentis prona ruinae.
Vt tandem uictae grauior sententia sedit
aeternam temptare famem per criminis escam,
230 serpentem satiare cibo, quem sumeret ipsa,
adnuat insidiis pomumque uorata momordit.
Dulce subit uirus, capitur mors horrida pastu.
Continet hic primum sua gaudia callidus anguis
dissimulatque ferum uictoria saeua triumphum.

Übersetzung:³¹¹

Als die Schlange die Viperngestalt zwecks übel ratendem Betrugs angenommen hat und trügerisch als ganze Schlange erschien, eilt sie also schnell zum Hain/in den Wald, denn zufällig pflückten die jungen Menschen gerade rote Äpfel froh von einem grünen Zweig. (140) Da fürchtete die Schlange, dass sie auf Grund der starken männlichen Gesinnung sein Herz/seinen Willen nicht umstürzen könne, nachdem sie das Gift verabreicht hat. Sie breitet sich mit ihren kriechenden Windungen von der Höhe (sc. in der Krone) des hohen Baumes aus und, ihre Ausdehnung dem Wipfel gleichmachend, beißt sie so mit sanfter Stimme das geneigte Ohr.

(145) „Oh glückliches, überaus schönes Mädchen, Zier der Welt, das eine Gestalt, hervorglänzend in rosenfarbiger Scheu, schmückt, du zukünftige Mutter für das menschliche Geschlecht, dich erwartet der überaus gewaltige Erdkreis als Mutter, du bist die erste und sichere Begierde und der Trost des Mannes, ohne die er selbst nicht leben könnte; (150) zwar ist er älter, doch ist dein überaus lieblicher Ehemann deiner Liebe rechtmäßig unterworfen, dem du im Bündnis Nachkommen zur Welt bringen wirst. Euch wird ein würdiger Platz auf der höchsten Stelle des Paradieses gegeben, vor euch zittert die unterworfenen und euch dienende Substanz der Welt: Was der Himmel, was die Erde hervorbringt, was das Meer aus

³¹¹ Auf Grund der Länge der Passage werden jene größeren Abschnitte, die sich nicht unmittelbar auf die Schlange/ den Teufel beziehen, nur in Paraphrase wiedergegeben.

seinem großen Abgrund (155) erschafft, das wird euch zur Verfügung gestellt. Nichts schlägt euch die Natur ab, siehe, über alles wird euch die Macht gegeben. Ich beneide euch nicht; ich wundere mich eher, unter welchen Umständen ein freier Mensch dennoch einen einzigen Baum mit süßen Früchten nicht berühren darf. Ich will wissen: Wer hat dies Grausame befohlen? Wer ist euch solche Gaben (160) neidig und mischt Enthaltensamkeit beim Essen unter überreiche Dinge?“

Dieses Zischeln erheuchelte böse eine schmeichelnde Rede. Welch Dummheit, oh Weib, hat deinen Verstand mit Nebel umschlossen? Schämst du dich nicht, mit einer Schlange zu sprechen, Worte an ein Wesen ohne Vernunft zu richten, mag auch dadurch ein wildes Tier deine Sprachfähigkeit annehmen? (165) Und du duldest dieses Ungeheuer und gibst ihm darüber hinaus noch Antwort?

(166-182): Eva gibt der Schlange Antwort und berichtet: Gott habe ihnen nicht zum Fasten geraten und ihnen auch nicht den Genuss des überreichen Nahrungsangebots verboten. Adam und Eva dürfen frei über alles verfügen – das hat Gott ihnen in seiner Großzügigkeit gestattet –, außer über den einen Baum mitten im Wald, dessen Früchte sie nicht berühren dürfen. Wenn sie in ihrer Freiheit dieses Gesetz brechen sollten, müssten sie den Tod erleiden – das hätte Gott ihnen angedroht. Eva stellt abschließend selbst eine Frage an die Schlange: Was ist denn eigentlich „Tod“?

(183) Die schlaue Schlange, bereitwillig eine Lehrmeisterin des Todes, lehrt Eva ihren Untergang und spricht so zu den Ohren, die sie gefangen genommen hat: „(185) Du fürchtest einen nichtigen Schreckensbegriff, Frau, es wird nicht der Schiedsspruch eines plötzlichen Todes über euch kommen. Aber der neidische Vater hat euch kein gerechtes Los zugeteilt, und er gab euch nicht die Fähigkeit, die Dinge zu wissen, die er als höchste für sich bewahrt. Was nützt es, dass die Ordnung erfasst wird, oder die Welt zu sehen (190) und dass doch eure blinden Sinne im tristen Kerker eingeschlossen werden? So schafft die Natur gleichermaßen leibliche Sinne und offene Augen für Verstandeslose, eine Sonne dient allen und das wilde Tier unterscheidet sich nicht vom menschlichen Blick. Greif’ also eher meinen Rat auf (195) und richte deinen Geist auf Erhabenes und lenke deinen aufrechten Blick auf den Himmel. Denn diese Frucht, die du als verbotene zu berühren fürchtest, wird dir die Möglichkeit geben zu wissen, welche Geheimnisse auch immer der Vater zurückhält. Du halte nur deine ängstliche Berührung nicht zurück, damit nicht die gefangene Begierde länger durch ein Gebot gehemmt werde. (200) Denn sobald mit deinem Mund den göttlichen Leckerbissen gekostet hast, werden deine gereinigten Augen bewirken, dass du mit deinem Blick den

Göttern gleich kommst, dass du so Heiliges und Schädliches erkennst und dass du das Unrechte vom Rechten und das Falsche von der Wahrheit unterscheiden kannst.“

(204-224): Die gutgläubige Eva lässt sich von solchen Versprechen blenden, zögert dann allerdings doch ein wenig, nähert ihre Gedanken aber immer mehr dem Tod. Die Schlange bemerkt, dass sie ihrem Ziel schon sehr nahe ist und bestärkt Eva, indem sie ihr die Versprechungen nochmals einflüstert und einen köstlich duftenden Apfel vom todbringenden Baum anbietet. Eva verachtet diese Gabe auch nicht, sondern nimmt sie an. Als Eva gerade dabei ist, in den Apfel zu beißen und dabei unbewusst ihren Tod zu riskieren, zögert sie doch: Sie nähert den Apfel ihrem Mund, nimmt ihn dann aber, von Gewissensbissen geplagt, wieder weg. Eva ist hin- und hergerissen zwischen Furcht und Begierde.

Da tritt die Schlange auf den Plan:

(225) Aber dennoch hörte die Schlange, die Anstifterin, nicht auf, sie zu täuschen, zeigt der zweifelnden Eva die Speise und klagt über ihr Zögern und die geneigte Eva unterstützt den Fall des drohenden Untergangs. Als schließlich für die Besiegte der allzu schlimme Beschluss gefasst war, ewigen Hunger durch diese frevelhafte Speise zu riskieren, (230) die Schlange zufrieden zu stellen durch die Speise, die sie selbst annehmen würde, stimmte sie dem Hinterhalt zu und beißt, von Gier verzehrt, in den Apfel. Süßes Gift dringt ein, der schreckliche Tod wird durch diese Nahrung eingefangen. Die schlaue Schlange behält zunächst ihre Freude für sich und der grimmige Sieg verheimlicht seinen grausamen Triumph.

3.5 De spiritalis historiae gestis 2, 408-423: Der Triumph der Schlange

Tum uictor serpens certamine laetus ab ipso,
puniceam crispans squamoso in uertice cristam,
410 iam non dissimulans, quem presserat ante, triumphum
acrior insultat uictis et taliter infit:
« En diuina manet promissae gloria laudis.
Quidquid scire meum potuit, iam credite uestrum est;
omnia monstraui sensumque per abdita duxi
415 et quodcumque malum sollers natura negabat,
institui dextrisque dedi coniungere laeum.
Istinc perpetua uosmet mihi sorte dicaui.
Nec deus in uobis, quamquam formauerit ante,
iam plus iuris habet: teneat, quod condidit ipse;
420 quod docui, meum est; maior mihi portio restat.

Multa creatori debetis, plura magistro. »
Dixit et in media trepidos caligine linquens
confictum periit fugiens per nubila corpus.

Übersetzung:

Da schwang die siegreiche Schlange, froh aus dem Kampf hervorgegangen, ihren purpurroten Kamm auf dem schuppigen Scheitel, (410) nicht mehr den Triumph verbergend, den sie zuvor unterdrückt hatte, verhöhnt die Besiegten umso heftiger und spricht folgende Worte: „Siehe, es bleibt der göttliche Ruhm des versprochenen Lobes. Was auch immer mein Wissen vermochte, glaubt es nur, ist das Eure; alles habe ich euch gezeigt und euren Geist durch Verborgenes geführt (415) und was auch immer die schlaue Natur euch Übles verweigerte, habe ich euch gelehrt und euch die Möglichkeit gegeben, Recht und Unrecht zu verbinden. Von da an habe ich euch mir in ewigem Schicksal geweiht. Auch Gott hat auf euch, obwohl er euch vorher geschaffen hat, kein Recht mehr: Er möge behalten, was er selbst begründet hat; (420) was ich belehrt habe, gehört mir. Mir bleibt der größere Teil. Viel schuldet ihr eurem Schöpfer, mehr eurem Lehrer.“

So sprach sie und verließ die Zitternden mitten in Dunkelheit und ihr vorgetäuschter Leib ging, durch die Wolken fliehend, zu Grunde.

4. Zu Kapitel 5

4.1 Eupolemius 1, 75-102: Sturz und Eifersucht des Cacus

- 75 Ipse truce[m] Cacu[m], feritas est cuius ubique
Haut ignota, duces comitesque suos super omnes
Extulit usque adeo, ut dictus tum Phosphorus esset.
Sed retinere diu nescit male cautus honorem
Prosperitasque necat fatuum. Nam protinus ille
80 Infelix contra dominum tumet atque uelut par
Imperium regis sibi uendicat, unde potestas
Regia primatem merito permota superbum
Deiecit solio atque dato priuauit honore
Miliciamque ducis tumefacti compulit una
85 Cedere. Dux pulsus Cedar secedit et inde
Tendit in Egiptum; dat ei cognomen uterque

- Sepe locus, quia sepe manet proscriptus utrimque.
Tunc exsanguem Aphilum Superifanemque superbum
Adsciuit socios, quibus auxiliantibus omne
- 90 Patraret scelus inque sua persistere posset
Nequicia et regem crebris offendere bellis.
Apolidem postquam summouerat, Agatus unum
Dilectum Bethle sibi nutriuit alumnum
Indolis eximie, qui te post edidit exul
- 95 In Caldeorum terra. Desiderat illi
Rex, si proficiat, solium, quod Cacus habebat,
Et regni conferre locum. Pro ceca, quid hec est,
Inuidia, alterius quod semper honore liquescis?
Impiger ut Cacus cognouit talia, secum
- 100 Infremuit sociosque suas crudelis atroces
Consuluit, nec enim poterat sufferre malignus,
Ut sibi subtracto melior frueretur honore.

Übersetzung:

(75) Er selbst (=Agatus) hob den grimmigen Cacus, dessen Wildheit überall nicht unbekannt ist, so sehr über all seine Führer und Gefährten empor, dass er dann Phosphorus genannt wurde. Aber ein unachtsamer Mann kann seine Ehrenstelle nicht lange erhalten und Glück vernichtet einen dummen Menschen. (80) Denn sogleich bläht sich jener Unselige gegen den Herrn auf und fordert für sich die Macht des Königs, als ob er ihm gleich wäre, weshalb die königliche Macht, zu Recht erregt, den stolzen Vornehmen von seinem Thron warf und ihn der verliehenen Ehrenstellung beraubte und die Soldaten des aufgeblasenen Führers drängte, gleichzeitig mit ihm zu weichen. (85) Der verstoßene Anführer zog sich nach Cedar zurück und strebte nach Ägypten; es verlieh ihm oft jeder der beiden Orte einen Beinamen, da er sich oft an beiden Orten aufhielt. Da nahm er den blutleeren Aphilus und den stolzen Superifanes zu Gefährten, um mit deren Hilfe jedes Verbrechen (90) zu vollbringen und in seiner Nichtsnutzigkeit zu verharren und den König mit zahlreichen Kriegen bedrängen zu können. Nachdem er Apolides vertrieben hatte, zog sich Agatus in Bethel einen geliebten Zögling von besonderer Begabung groß, der, verbannt in chaldäischen Gefilden, dich (= Iudas, Moyses spricht) zeugte. (90) Der König hatte gewünscht, sollte er Erfolg erzielen, ihm den Thron, den Cacus innehatte, und den Rang eines Königs zu verschaffen. Ach, blinder Neid, was ist der

Grund, dass du dich stets nach der Ehre eines Anderen verzehrst? Als der rastlose Cacus solches erkannte, (100) schäumte er vor Wut und suchte, der Grausame, seine grimmigen Gefährten auf, denn der Missgünstige konnte nicht ertragen, dass ein Besserer die ihm entzogene Ehrenstellung genießen sollte.

4.2 Eupolemius 1, 103-133: Die aufmunternde Rede des Apilus

- Dumque sub ancipiti uoluebat pectore curas,
"Quid dubitas", Aphilus "quid" ait, "fortissime ductor,
105 Ambigis? Attempta bellis, in qua manet, urbem
Ille uir! Et quid, si tibi Marte fauente potenter
Victor eris? Res in dubio est : Quid agas, nisi temptes?
Siue dolo mauis certare, dolos ineamus,
Nempe mea nil distat, utrum bellando dolisue
110 Vincam, dum uincam. Sed quid moror? Incipe, uinces!
Dic age: quis, cui sit uirtus et tanta proborum
Copia quanta tibi sociorum, dedecus illud,
Tu quod habes, tollerare uelit? Validusne magis tu,
Multo nobilior, multo sollercior? Illi,
115 Qui te possesso iam subplantauit honore,
Postponendus eras? Tecum bonus Agatus egit,
Turba puerilis quod, ubi statuit sibi regem :
Eligit hunc regemque uocat regemque salutat,
Huic caput inclinat, sed eum mox abicit atque,
120 Quem tunc uult, alium depulso subrogat: et quid
Hic aliud factum est? Non illic causa nec hic est.
Quare, si mecum sentis et sunt tibi cure,
Que loquor, inuades hominem uitaque carebit;
Aut si tam bonus es, quod non nego, tollere uitam
125 Ut nolis iuueni, capiatur et in peregrinas
Ducatur partes uita cariturus amena,
Vt subtractus honor tibi non ratione sed ira
Nec tibi nec sit ei." Sic postquam dixit, atrocem
Frendentemque tamen tantum stimulauit in iram,
130 Quantum nota mouent Eleum sibila glaucum

Vel quales Epiros alit, qui carcere nondum
Recluso crebris feriunt hinnitibus auras,
Et piger est uectes tollens properanter agaso.

Übersetzung :

Als er (Cacus) seine Sorgen im schwankenden Herzen wälzte, sprach Aphilus: „Was zauderst du? Was, stärkster Führer, (105) schwankst du?“ Greif’ die Stadt mit Kriegen an, in der sich jener Mann aufhält! Und was, wenn du, wenn Mars dir gewogen ist, mächtig der Sieger sein wirst? Die Sache ist zwar ungewiss, doch was kannst du erreichen, wenn du es nicht versuchst? Wenn du hingegen lieber mit List kämpfen willst, so wollen wir Listen unternehmen, denn es ist kein Unterschied, ob ich durch Kämpfen oder Listigkeiten siege, (110) solange ich nur siege. Aber was halte ich mich auf? Nimm die Sache in Angriff - du wirst siegen! (100) Wohlan, sag’: Wer, der über Tapferkeit und eine so große Schar guter Männer verfügt, wie du Gefährten hast, würde eine solche Schmach, wie du sie hast, erdulden wollen? Bist du nicht stärker, um vieles adeliger, um vieles klüger? Jenem, (115) der dich um die schon besessene Ehrenstelle zu Fall brachte, wärest du hintanzustellen? Mit dir ging der gute Agatus um, wie eine Schar Knaben, sobald sie für sich einen König bestimmt hat: Sie wählt ihn, nennt ihn König, und grüßt ihn als König, neigt vor ihm das Haupt, aber bald schaffen sie sich ihn, (120) den sie damals wollten, vom Halse und schlagen einen Anderen für den Vertriebenen zur Nachwahl vor. Und was ist hier Anderes geschehen? Weder dort noch hier gibt es eine Rechtfertigung. Deshalb, wenn du mit mir übereinstimmst und dir angelegen sein lässt, wovon ich spreche, sollst du den Mann angreifen und er wird sein Leben verlieren; oder, wenn du so gut bist - was ich nicht in Abrede stelle - (125) dass du dem jungen Mann nicht das Leben nehmen willst, soll er gefangen genommen werden und in fremde Länder geführt werden und sein schönes Leben entbehren, dass die dir nicht durch Vernunft, sondern durch Zorn weggenommene Ehrenstellung weder dir noch ihm gehöre.“ Nachdem er so gesprochen hatte, stachelte er den ohnehin schon Grimmigen und Wütenden erst recht zu so großer Wut an, (130) wie das bekannte Pfeifen die Grauschimmel aus Elis, oder die Pferde, die Epiros hervorbringt, anstachelt, die, wenn der Schranken noch nicht geöffnet ist, mit zahlreichem Wiehern die Luft erbeben lassen. Der Reitknecht aber, der die Riegel eilends entfernt, schein ihnen träge.

4.3 134-156: Ofites und Antifronon

- Tunc erat inter eos, quo non astucior alter
135 Inuidieque capax magis; illi nomen Ofites.
Quem, quia uersutum plenumque dolis uidet, acer
Cacus, ut Antropum temptet subuertere, mittens
"I bone", ait, "iuuenemque, dolis quia fallere nosti,
Falle dolis! Neque enim poterit, uelut arbitror, ulla
140 Simplex arte capi cicius quam fraude, benignus
Dum credit uerbis nec in herba cogitat anguem.
Vade igitur; si te fortuna remiserit ad me
Propositi nostri uictorem, munera certe
Multa tibi tribuam nec erit mihi gravior ullus."
145 Hec postquam ducibus placuere, dolosus Ophites
Antropo parat insidias et, ne sua nullas
Fraus habeat uires, forte in Bethele morantem
Antifronontam petit; quo blandis fallere uerbis
Non uixit magis aptus homo, sermone suauis
150 Et facie gratus, uoluit seducere si quem,
Arrisit. Quem rex Solimanus semper habebat
Suspectum iuuenemque suum Bethele manentem
Obtestatus erat, ne crederet illius umquam
Consiliis, iam possessum si nollet honorem
155 Maioremque dein, si sic perstaret, habendum
Perdere et eternum damnandus inire laborem.

Übersetzung :

Da gab es unter diesen einen – kein Anderer war listiger (135) und mehr empfänglich für Neid als er: Sein Name war Ofites. Den schickte der grimmige Cacus, weil er sah, dass er (=Ofites) verschlagen und voller Listigkeiten war, damit er Antropus zu stürzen versuchen sollte, und sprach: „Geh, Guter, und täusche den jungen Mann mit List, weil du mit List zu täuschen verstehst! Denn, wie ich glaube, könnte (140) ein einfacher Mann nicht durch irgendeinen Kunstgriff schneller eingefangen werden als durch Betrug, solange er gutmütig den Worten glaubt und keine Schlange im Gras vermutet. Geh also! Wenn das Glück dich als

Sieger unseres Vorschlags zu mir zurückgeschickt hat, werde ich dir bestimmt viele Geschenke zuteilen und niemand wird mir willkommener sein.“

(145) Nachdem diese Worte den Führern gefallen hatten, bereitet der listenreiche Ofites dem Antropus einen Hinterhalt und sucht, damit sein Betrug wirkungsvoll sei, Antifronon auf, der sich gerade in Bethel aufhielt. Kein Mensch lebte, der geeigneter wäre als er, mit Schmeichelworten zu täuschen, angenehm in seiner Rede und anmutig in seiner äußeren Erscheinung - wenn er jemanden verführen wollte, lächelte er ihm zu. Diesen hielt der König Solimanus stets für verdächtig und beschwor seinen Jüngling, der in Bethel lebte, niemals dessen Plänen zu glauben, wenn er nicht die schon besessene Ehrenstelle und (155) dann eine noch größere, die er erhalten sollte, wenn er so verharrete, verlieren wollte und als Verdammter ewige Mühsal auf sich nehmen wollte.

4.4 Eupolemius 1, 157- 224a: Ofites und Antifronon bei Antropus/Die Gefangennahme des Antropus³¹²

- Hoc ergo assumpto sibi complice fraudis Ofites
Pergit ad Antropi pulcre uernancia tecta.
Illic ortus erat uiridissimus omnigenisque
160 Consitus arboribus gignentibus, ut memoratur,
Diuersi generis fructus uariique saporis;
Illic fons etiam scatet, ex quo quatuor amnes
Emanare ferunt. In eodem nascitur horto
Tus et mirra fluit preciosaque balsama stillant,
165 Multaque preterea sunt oblectancia uisus
Illic humanos. Ibi tunc de more sedentem
Inueniunt iuuenem, quem sic affatur Ofites
"Ingenio pollens etatis et integritate,
Regie uir, quam grata tibi, quam florida sedes,
170 Vt decet ingenuum! Nec, ut inuideam, hec tibi dico,
Sed magis admiror, cur te Solimanus, ut aiunt,
Iusserit indigenis Luze bene credere cunctis
Excepto uirtute suos qui comminus adstans
Impiger Antifronon ciues supereminet omnes."

³¹² Auf Grund der Länge der Passage werden jene größeren Abschnitte, die sich nicht unmittelbar auf die Repräsentationen des Bösen beziehen, nur in Paraphrase wiedergegeben.

- 175 Ille refert "Vere mihi rex - nam cur ego uerum
Hoc presente negem? - remonens precepit, ut omnes
Diligerem, quos hec uicinos urbs habet, unum
- 178 Hunc deuitarem; cito traderer huius iniquis³¹³
- 181 Artibus, aiebat". Subicit male fidus Ofites :
- 179 "Hunc deuitares, quia te cito traderet, inquis,
180 Artibus iste suis. Non est ita. Sed quoniam rex
182 Cognouit, quam sit sollers paciensque laborum
Antifronon," - et erat sollers paciensque laborum -
"Vitandum tibi censet eum; cui si socieris,
185 Ne tibi se faciat similem, timet, hercule, et ipsi
Par fieres magnisque diis. Et si mihi prudens
Credis, eris: sed enim uult hac in sede quietum
Et mundo ignotum miseram te ducere uitam.
Hoc autem duce, si modo te subieceris illi
- 190 Egregio fortique uiro, per tocius orbis
Climata notus eris." Sic postquam fatus, amicum
Attollens iuuenis uultum "Mihi cerneris" inquit
"Prouidus et - tibi quis monstrarit, nescio - nostrum,
Sicut habet se, nosse statum. Res ipsa monet me
- 195 Consilio parere tuo. Quis enim male credat
Iuranti?" - iurabat enim. Tunc ambo rogabant
Infaustum iuuenem fallacis tecta tyranni
Visere. Vix limen spondentis amica sed hostis
Contigerat, tectus subito circumuolat hostis:
- 200 Toruus Amartigenis, satus Antifrononte ducisque
Intimus Apolide, iuuenem rapit atque reuinctis
Post tergum manibus comitante abducit Ofite.
Sic pastor uincto pretentis cassibus agno
Irritare lupum noctu solet; ille bidentis
- 205 Crebris illectus balatibus aduolat et spe
Prede captus hiat, sed eum plaga precipitem mox
Innectit nexumque tenet, dum rusticus acer

³¹³ Zur folgenden Versumstellung vgl. S. 141 f. dieser Arbeit.

- Aduenit et frustra temptantem euadere telo
 Traicit et stupidum perfosso preripit agnum.
- 210 Cacus ut optatum consistere comminus hostem
 Vidit, "Io, comites, quante nos nostraque cure
 Sint superis", inquit "probat huius captio; quo non
 Capto mererem, sed rex uideor mihi capto.
 Quam bene disposuit rex Agatus, ut miser hic me
- 215 Deiceret solio! Dis immortalibus esset
 Dedecus eternum meritoque fatisceret orbis,
 Hibrida, polluto si tu fruerere ducatu,
 Qui Caco permissus erat; ceu siquis honeste
 Abstrahat armillam sponse scrofeque lutosas
- 220 Ad nares transferre uelit." Sic fatus et illum
 Tradit Amartigeni religatum colla catenis,
 Vt semper sit seruus ei, nisi liberet illum
 Agatus, et dat ei regnum Babilonis; eodem
 Transtulit ille uirum.

Übersetzung:

Nachdem er ihn sich also als Spießgesellen des Betrugs genommen hatte, brach Ofites zum schön blühenden Haus des Antropus auf.

(159-166): Beschreibung des Paradieses: In einem Garten, der in üppigstem Grün blüht, stehen viele Bäume, welche die unterschiedlichsten Früchte tragen; auch eine Quelle entspringt dort, wovon die vier Paradiesflüsse ihren Ausgang nehmen. Weihrauch, Myrrhe und Balsam gibt es im Übermaß.

(166) Dort finden sie dann den jungen Mann wie gewöhnlich sitzend, den Ofites so anspricht: „Königlicher Mann, mächtig in seinem Intellekt und in der Redlichkeit seiner Jugend, wie lieblich ist dir dieser Ort, wie blühend, wie es einem edlen Mann gebührt. Und ich sage dir das auch nicht, um dich zu beneiden, sondern ich wundere mich mehr, warum Solimanus dir, wie man sagt, befohlen hat, allen Eingeborenen von Luza ganz zu vertrauen, ausgenommen dem rastlosen Antifronon, der neben mir steht und alle seine Mitbürger an Tapferkeit übertrifft.“

(175) Jener antwortet: „Wahrhaftig hat mir der König – denn warum soll ich in seiner (=Antifronons) Gegenwart die Wahrheit verleugnen? –, mich ermahrend, vorgeschrieben,

dass ich alle lieben sollte, die diese Stadt als Nachbarn hat, diesen einen aber sollte ich meiden, sonst würde ich schnell durch seine schädlichen Tricks verraten werden, sagte er.“

Der böswillige Ofites wirft ein: „Diesen sollst du meiden, weil er dich schnell verraten würde, sagst du, (180) mit seinen Kunstkniffen. So ist es nicht. Aber da ja der König wusste, wie klug und geduldig, Mühen zu ertragen, Antifronon sei (und er war klug und geduldig, Mühen zu ertragen), denkt er, dass du ihn meiden musst; er fürchtet, dass, wenn du dich mit ihm verbündest, (185) er sich dir ähnlich machen könnte, beim Hercules, und du ihm selbst und den großen Göttern gleich werden könntest. Und wenn du klug bist und mir glaubst, wirst du es auch sein: Er aber will nämlich, dass du an diesem Ort ruhig und der Welt unbekannt ein elendes Leben führst. Unter seiner (=Antifronons) Führung aber wirst du, wenn du dich erst einmal diesem (190) vortrefflichen und tapferen Mann untergeordnet hast, in allen Erdzonen bekannt sein.“ Nachdem er so gesprochen hatte, hob der junge Mann seinen freundlichen Blick und sprach: „Du scheinst mir vorausschauend und – wer dir das gezeigt hat, weiß ich nicht – meinen Zustand, wie er sich verhält, zu kennen. Die Sache selbst mahnt mich, (195) deinem Plan zu gehorchen. Wer könnte einem Schwörenden misstrauen?“ – Er schwor nämlich. Dann baten beide den unseligen jungen Mann, das Haus des trügerischen Tyrannen zu besuchen. Kaum hatte er die Schwelle desjenigen, der Freundliches gelobte, aber ein Feind war, erreicht, umflog ihn plötzlich ein verborgener Feind: (200) Der grimmige Amartigenes, entsprossen aus Antifronon und engster Freund des Führers Apolides, raubte den Jüngling und führte ihn mit hinter dem Rücken zusammengebundenen Händen in Begleitung des Ofites fort.

(203-209) Gleichnis: So pflegt ein Hirte einen Wolf anzulocken, wenn er ein Schaf in der Nähe einer Falle festbindet; der Wolf stürzt sich mit weit offenem Maul auf sein Opfer, erregt durch das verzeifelte Blöken des Tieres, verfängt sich in der Falle und bleibt dort, bis der Hirt kommt und das Schaf befreit.

(210) Als Cacus seinen erwünschten Feind in seiner Nähe stehen bleiben sah, rief er: „Io! Wieviel Sorge die Götter sich um uns und unsere Angelegenheit machen, beweist seine Gefangennahme. Hätte ich ihn nicht gefangen genommen, würde ich trauern, aber durch seine Gefangennahme erscheine ich mir wie ein König. Wie gut hat König Agatus es eingerichtet, dass dieser erbärmliche Mensch (=Antropus) mich (215) von meinem Thron werfen sollte! Den unsterblichen Göttern wäre das eine ewige Schande, und zu Recht würde die Welt schwach werden, Bastard, wenn du in den Genuss der besudelten Führerrolle kämst, die doch Cacus gestattet worden war – so als ob jemand das Armband seiner ehrhaften Verlobten abstreifte und (220) auf den Rüssel einer schmutzigen Muttersau geben wollte.“

So sprach er und übergab ihn (Antropus) am Hals mit Ketten gefesselt Amartigenes, auf dass er ihm immer Sklave sei, wenn Agatus ihn nicht befreite, und gab ihm (=Amartigenes) die Herrschaft über Babylon; und an den selben Ort brachte jener (=Amartigenes) den Mann (=Antropus).

5. Zu Kapitel 6

Walter von Châtillon, Alexandreis 10, 126-142: Die Rede des Leviathan

- Ergo ubi compressit gemitus a pectore, surgens
In medium mandata deae proponit et addit:
«Nam quis erit modus, o socii, aut que meta flagelli
Huius» ait «quo cuncta tremunt, proluxior illi
130 Si mora pro libitu frangendum indulserit orbem?
Ecce, sed id taceo, rupto parat obice terrae
Tartareum penetrare Chaos belloque subactis
Vmbrarum dominis captiuos ducere manes.
Est tamen in fatis, quod abhominor, affore tempus
135 Quo nouus in terris quadam partus nouitate
Nescio quis nascetur homo qui carceris huius
Ferrea subuersis confringet claustra columpnis,
Vasaque diripiens et fortia fortior arma,
Nostra triumphali populabitur atria ligno.
140 Proinde, duces mortis, nascenti occurrite morbo
Et regi Macedum. ne forte sit ille futurus
Inferni domitor, leto precludite uitam.»

Übersetzung :

Sobald er (=Leviathan) also die vom Herzen kommenden Seufzer unterdrückt hat, erhebt er sich legt er den Auftrag der Göttin der gesamten Versammlung vor und fügt hinzu: „Denn welches Maß, Gefährten, oder welche Grenze dieser Geißel wird es geben, durch die alles erzittert, (130) wenn ihm ein allzu langer Zeitraum gestattet, die Welt nach seiner Lust zu zermalmen? Gebt Acht, aber lieber würde ich das verschweigen, er bereitet sich darauf vor, nachdem er den Riegel der Erde zertreten hat, in das Chaos des Tartarus einzudringen und,

nachdem er die Herren der Schatten im Kampf bezwungen hat, die Manen gefangen abzuführen.

Es liegt tatsächlich in unserem Schicksal - was ich verabscheue -, dass eine Zeit kommen wird, (135) in der irgendein ungewöhnlicher Mensch auf der Erde durch ungewöhnliche Art der Zeugung geboren werden wird, der die eisernen Riegel dieses Kerkers brechen wird, nachdem er die Säulen umgestürzt hat, starker unsere Kriegsgeräte und starken Waffen rauben und unsere Hallen durch ein triumphierendes Stück Holz verheeren wird.

(140) Daher, Fürsten des Todes, tretet dieser entstehenden Krankheit und dem makedonischen König entgegen! Verschließt vorher sein Leben mit dem Tod, damit er nicht vielleicht der zukünftige Bezwinger der Unterwelt sei!

Abstract

Diese Arbeit untersucht die Entwicklung von Teufelsgestalten von der Schlange zum epischen Protagonisten in ausgewählten Passagen über den Sündenfall in der lateinischen Bibeldichtung, wobei auch ein Ausblick auf das erstmalige Auftreten des Teufels - logelöst vom Sündenfall - im Epos erfolgt.

In einem einleitenden Kapitel werden die Vorbilder für die Teufelsgestalten sowohl aus dem heidnischen als auch aus dem christlichen Bereich vorgestellt.

Die in den weiteren Kapiteln analysierten Werke sind der *Cento Vergilianus* der Proba (4. Jh.), das Doppelgedicht *Metrum in Genesin/Carmen de Evangelio* des Pseudo-Hilarius (5. Jh.), die Bibeldichtung des sog. *Heptateuchdichters/Cyprianus poeta* (5. Jh.), das fünf Bücher umfassende Werk *De spiritalis historiae gestis* des Alcimius Avitus (5. Jh.), der *Eupolemius* vom Ende des 11. Jh. und die *Alexandreis* des Walter von Châtillon aus dem 12. Jh., in welcher der Teufel erstmals unabhängig von einem Sündenfallsbericht im lateinischen Epos als Protagonist auftritt.

Es zeigt sich, dass die Entwicklung der Teufelsgestalt im Sündenfall stufenweise verläuft, wobei die ursprüngliche Schlange der Genesis sich allmählich immer mehr dem Teufel als einem episch handelnden Protagonisten annähert. Einen ersten Versuch in diese Richtung unternehmen *Proba* und *Pseudo-Hilarius*, bei denen die Schlange bereits mit deutlich menschlichen Zügen ausgestattet ist. Während der sog. *Heptateuchdichter/Cyprianus poeta* großteils an der traditionellen Gestaltung der Schlange festhält, wählt *Alcimius Avitus* einen völlig neuen Weg und lässt den Teufel zum ersten Mal in einer lateinischen Bibeldichtung als Person handelnd in Erscheinung treten. Im Mittelalter werden im *Eupolemius* die einzelnen Stufen des Sündenfalls allegorisiert betrachtet und in einen umfangreicheren Erzählkontext eingebaut, sodass die eigentliche Erzählung des Sündenfalls nur noch als Folie im Hintergrund erkennbar ist. *Walter von Châtillon* schließlich gesteht dem Teufel ein vom Sündenfall unabhängiges Auftreten zu und weist somit den Weg für andere epische Teufelsgestalten – nicht nur in der lateinischen Literatur.

Die Interpretation der behandelten Textpassagen erfolgt nach intra- und intertextuellen Gesichtspunkten; zusätzlich dazu bietet jedes Kapitel eine kurze Einleitung zu Autor und Werk und eine Aufbauanalyse der jeweilig untersuchten Textpassagen. Abschließend werden in einem Resümee am Ende jedes Kapitels die wichtigsten Erkenntnisse zusammengefasst.

Im Anhang finden sich neben den lateinischen Textpassagen auch Übersetzungen, um die Lektüre dieser Arbeit zu erleichtern.

Curriculum vitae

Martina Eisenberger, geb. am 09.04.1985 in Leoben

Eltern: Mag. Willibald und Gudrun Eisenberger

1 Schwester, Margit Eisenberger, geb. am 15. 4. 1988

Ausbildung:

September 1991 – Juni 1995	Besuch der VS Wien 10, Knöllgasse 59
September 1995 – Juni 2003	Besuch des BG/BRG Wien 12, Erlgasse 32-34 Schulform: Gymnasium (Latein ab der 7. Schulstufe) mit persönlicher Schwerpunktsetzung auf Sprachen (neben Deutsch: Englisch, Französisch und Italienisch)
18. Juni 2003	Reifeprüfung mit ausgezeichnetem Erfolg bestanden
Oktober 2003 – dato	Lehramtsstudium an der Universität Wien UF Latein, UF Deutsch
März 2004 – dato	Diplomstudium Klassische Philologie Latein
Oktober 2005 – dato	Diplomstudium Klassische Philologie Griechisch

Praktika im Rahmen der schulpraktischen Ausbildung:

WS 2005	pädagogisches Praktikum
SS 2007	fachbezogenes Praktikum UF Deutsch am BRG Wien 4, Reinprechtsdorferstr. 24 Betreuungslehrer: Dr. Leopold Schimmer
WS 2007	fachbezogenes Praktikum UF Latein am BG Wien 6, Amerlingstr. 6 Betreuungslehrer: Dr. Viktor Böhm