

ÜBER DEN WANDEL EPISCHER BAUFORMEN IM LATEINISCHEN EPOS DER NEUZEIT¹

Das Epos ist eine Gattung, die von ihrer Tradition beherrscht ist. Bestimmte Motive oder Bausteine werden immer wieder verwendet, durch viele Jahrhunderte hindurch.

Ein Baustein, der selten in einem Epos fehlt, ist der Seesturm. Darin pflegt der betroffene Held in einer Rede seine Empfindungen auszudrücken. Wir denken besonders an die Worte von Odysseus und Aeneas: Beider Entsetzen ist groß, der Tod steht ihnen vor Augen, jeder wünschte, zuvor als Held im Krieg um Troja an Land gefallen zu sein, das wäre ruhmreicher gewesen und hätte ihm – unausgesprochen, aber wohl vorschwebend – zudem eine geziemende Bestattung gesichert und den Eingang in die Unterwelt nicht verschlossen. Die Klage über dieses Schicksal ist freilich nur bei Odysseus ausgebreitet, andererseits ist es für Aeneas besonders schmerzlich, daß er nicht vor den Augen der Väter im Kampf um die Vaterstadt fallen durfte: Vergilische Verdichtung auf edles Heldentum und *pietas*. Aber insgesamt doch einigmaßen ähnlich.

Recht anders hingegen die Worte des Francesco Sforza (1401–1466), die diesem Francesco Filelfo in seinem Epos *Sphortias* (1451 ff.)² in den Mund legt, als ihn eine ähnliche Naturgewalt bedroht, nämlich Hochwasser und gewaltiger Regen (2, 721–729):

At dux ...
Haec ait (intrepidae tanta est fiducia mentis):
"O pater omnipotens, cui sunt mortalia curae
Omnia, qui nostram delesti sanguine culpam
Vulneribusque tuis, siquid vel nescius unquam
In te demerui, dignas me solvere poenas
Coge tibi, sed parce meis, aut mitius, opto,
respice nos, genitor, tam saeva pericula pellens".

¹ Überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrages vom 21. Juni 2010 in der Bibliotheca Classica Petropolitana. Die liebenswürdige Aufnahme, besonders durch die hochgeschätzten Kollegen Alexander Verlinsky und Alexander Gavrilov, ist mir unvergänglich, und es ist mir eine besondere Freude, daß meine folgenden Bemerkungen in die Festschrift für Alexander Gavrilov aufgenommen wurden und ich auch so meine Verehrung für den Jubilar ausdrücken darf.

² Zitiert aus Textblättern eines Vortrages, den Jeroen De Keyser am 3.8.2009 in Uppsala hielt. De Keyser plant eine kritische Ausgabe.

Aber der Fürst spricht diese Worte (so groß ist das Vertrauen des furchtlosen Gemüts): “Allmächtiger Vater, der du für alles Menschliche sorgst, der du unsere Schuld getilgt hast durch dein Blut und deine Wunden: Wenn ich je, auch unbewußt, gegen dich gesündigt habe, so laß es mich angemessen dir büßen, doch schone die Meinen, oder erbarme dich gnädig unser, ich bitte dich, und nimm von uns diese grimmige Gefahr”.

Der Held ist hier ein Christ: Er weiß sich in der Allmacht Gottes und erkennt sich, auch nach der Erlösertat Christi, als sündigen Menschen; er ist, sollte er gesündigt haben, zur Buße bereit, bittet aber um Gnade für seine Gefährten. Aber ausdrücklich nichts von Todesfurcht, nichts von gewünschtem früheren Heldentod, keine Sorge um das weitere Schicksal des Leibes nach dem Tod, denn davon hängt nichts ab. Auf weltlichen Ruhm verschwendet dieser Held keinen Gedanken, er will nur als reuiger Sünder und seine Nächsten Liebender vor seinem Schöpfer stehen.

Dies ist kein Einzelfall: Ganz ähnlich spricht z.B. Karl Martell im Epos *Martellus* von Pierre de Boissat (Lyon s. a., 1639?), als ihn ein fürchterlicher Seesturm bedrängt (p. 67 f.):

Et “Vos fata Deum, nostrae vos conscia vitae
Sidera testor”, ait, “vestro si numine spreto
Si sine pace vehor, non tantum Australibus undis,
Sed condensato pereum male fulminis imbre.
Carolus immiti sane volvatur in unda,
Detur et hoc unum pelago caput! [unkompletter Vers!]
At nostri comites quid demerueri pericli? ...
Ah Deus! Ah hominum superumque aeterna potestas!
Per si quid merui, si quid meruisse dedisti,
Pone modum ventis, miserosque hos eripe fato”.

Und er spricht: “Euch, göttliches Geschick, ihr Gestirne, die ihr mein Schicksal kennt, rufe ich an: Wenn ich euer Walten mißachtet habe, wenn ich mit euch verfeindet einherfahre, so mag ich nicht nur von den Wogen des Südsturms elend zugrunde gehen, auch unter geballtem Hagel des Blitzes. Fürwahr, die wütende See mag Karl umherschleudern, und dies Haupt allein werde dem Meer preisgegeben. Aber meine Gefährten, welche Gefahr haben sie nur verdient? ... Ach, Gott! Ach, ewige Macht über Erde und Himmel! Wahrlich, wenn ich etwas recht getan habe, wenn du mir vergönnt hast, etwas recht zu tun, dann mäßige die Winde und entreiße die Armen diesem Geschick”.

Und es gibt auch einen sehr frühen Text, der verwandt ist, nämlich die Rede des byzantinischen Feldherrn Iohannes in dem Seesturm von Corippus *Iohannis* (I, 286–305):

Omnipotens verbi genitor rerumque creator ...
Sin sua peccantem damnant delicta Iohannem
Iudice te, quocumque alio me comprime leto,
Pro Petro nunc parce meo.

Allmächtiger Erzeuger des Wortes und Schöpfer aller Dinge ... Wenn aber nach deinem Richtspruch den Johannes seine Sünden verdammen, so zermalme mich mit einem anderen Tod, wie du willst, schone mich aber jetzt um meines (Sohnes) Petrus willen.

Die allgemeine christliche Grundlage ist evident.³ Im besonderen gibt es zwei Bibelstellen, die ein sehr genaues Vorbild für die beobachtete Haltung darstellen: Im Sturm auf dem See Genezareth schilt Jesus seine furchtsamen Jünger als "Ihr Kleingläubigen" (*Mt. 8, 26, Quid timidi estis, modicae fidei?*): Ein Gläubiger hat keinen Grund zur Furcht, Gott ist ja bei ihm. Schuldbewußtsein und Selbstaufopferung für die anderen hingegen hat seine Wurzel oder jedenfalls seine Parallele darin, daß der Prophet Jonas, im Seesturm seine Schuld erkennend, sich als Opfer für die anderen, Unschuldigen in die Fluten stürzen will (*Jon 1, 12: "Nehmt mich und werft mich ins Meer, so wird euch das Meer still werden. Denn ich weiß, daß solch groß Ungewitter über euch kommt um meinetwillen"*). In engster Entsprechung zu den Jonas-Worten ruft denn auch Ignatius von Loyola in seinem Seesturm (*Le Brun, Ignatias, zuerst Paris 1661; zitiert nach dem Druck Augsburg 1696, p. 271*):

"Mene petunt maria?" ajebat. "Mea crimina fluctus
Ferre negant, sitiuntque reum fera monstra cruorem.
Mittite me in pelagus, socii; placabilis ibo
Victima, quam superi poscunt, navemque levabo".

"Verlangt das Meer nach mir?" sprach er. "Die Fluten weigern sich, meine Sünden zu tragen, und die wilden Ungeheuer dürsten nach meinem schuldigen Blut. Werft mich ins Wasser, Gefährten; ich will das Versöhnungsoffer sein, das der Himmel fordert, und will das Schiff von seiner Last befreien".

Es ist aber sehr unwahrscheinlich, daß zwischen den vier zitierten epischen Texten tatsächliche Rezeption stattgefunden hat – für Coripp ist die Annahme ohnehin problematisch, da die editio princeps der *Iohannis* erst 1820 erfolgte. Mir scheint, daß sich solche Worte konsequent ergeben in

³ Zu der Coripp-Stelle und ihrem grundsätzlich christlichen Charakter vgl. auch M. Lausberg, "Parcere subiectis. Zur Vergilnache in der *Iohannis* des Coripp", *JAC* 32 (1989) 105–126, hier 120.

dem Augenblick, da jemand ein christliches Epos mit christlichen Helden schreibt.⁴

Dazu muß man sich klarmachen, daß die neulateinische epische Dichtung von Petrarca an stets christliche Dichtung ist.⁵ Das gilt nicht nur da, wo es sich ohnehin von selbst versteht, in der gesamten biblischen und hagiographischen Epik, sondern auch in allen Gedichten mit historischem, scheinbar dem Weltlichen verhafteten Stoff. Von 1300 bis mindestens 1700 ist anderes auch gar nicht möglich (und zuvor, im Mittelalter, natürlich erst recht nicht). Die Welt, in der der Dichter steht, ist vom Christentum bestimmt, und ebenso die Welt, die er darstellt. Ein Held, der nach dem Erlösertod Christi auftritt, kann nur ein christlicher sein. Das strahlt sogar auf Stoffe aus frühen und selbst vorchristlichen Epochen aus, in denen Helden mindestens stark prächristlich geprägt werden, wie z. B. Titus, der Sohn des Kaisers Vespasian, bei der Eroberung Jerusalems.⁶ Und sogar in Alexander dem Großen hat man christliche Züge *avant la lettre* angelegt,⁷ und dasselbe gilt auch für Petrarcas Scipio.⁸ Meistens ist der Held ja auch ein König oder Fürst, und ein solcher hat seine Macht von Gottes Gnaden, ist ein Stellvertreter Gottes auf Erden. Es blieb also gar nichts anderes übrig, als einen Helden ganz aus dem Christlichen zu entwerfen, und wenn es sich gar noch um einen ausdrücklichen Streiter für das Christentum handelte, wie Constantin den Großen, Karl Martell, Gottfried von Bouillon, Scanderbeg oder Juan d’Austria, dann war alles andere überhaupt ausgeschlossen. In ihrem Wirken offenbart sich der göttliche Heilsplan ebenso wie in allem biblischen Geschehen.

⁴ Das soll nicht heißen, daß jedes einzelne christliche Epos seinen Helden im See-sturm so sprechen läßt. Nur in wenigen Punkten oder auch in keinem einzigen ergibt sich Übereinstimmung mit dem oben Beobachteten z. B. in Ugolino Verinos *Carlias* 1, 101–113, Riccardo Bartolinis *Austrias* 4, 421–426, Nicolò Partenio Giannettasios *Xaverius Viator* 17 (Neapel 1721). Andererseits kann sich die beschriebene christliche Haltung auch in anderen Gefahren zeigen. So bittet Columbus in Giulio Cesare Stellas *Columbeis* (London 1585) fol. B 4 v. f., als seine Flotte von Hunger bedroht ist, Gott möge ihn, den Sünder, strafen, die Gefährten aber schonen; er fürchte den Tod nicht, strebe auch nicht nach Ruhm, sondern allenfalls nach einem Tod, der dem Ruhme Gottes diene. Ähnlich Johannes Nepomuk in der *Nepomuceneis* (anonym erschienen, die Initialen “P. M. E.” unterdes aufgelöst zu Matteo Eudocio Persici, [Prag] 1773) 2, 119 ff., in prophetischer Vision des Unheils, das durch die Hussiten-Kriege kommen werde: Gott solle nur ihn wegen seiner Sündhaftigkeit strafen, das Volk aber verschonen.

⁵ Zu Petrarca vgl. besonders E. Klecker, “Vergilimitation und christliche Geschichtsdeutung in Petrarca’s *Africa*”, *WS* 114 (2001) 645–676.

⁶ In den Jerusalems-Epen von Petrus Apollonius Collatius, *Excidii Ierosolymitani libri IV* (Mailand 1481), und von Ioannes Petrus de Alexandro, *Hierosolymae Eversae libri X* (Neapel 1613).

⁷ So in der *Alexandrias* des Franciscus Xaverius Alegre (Bologna 1776).

⁸ Klecker (o. Anm. 5) 661.

Damit wird aber das neulateinische Epos, bei aller Ähnlichkeit, die es zunächst mit dem paganen Epos der Antike aufweist, einem grundlegenden Wandel in zahlreichen Bauformen unterworfen. Einiges davon will ich im folgenden betrachten.

Natürlich kann im christlichen Epos der Götterapparat nicht derselbe bleiben wie im paganen. Gottvater, meist umgeben von der Jungfrau Maria, Engeln und Heiligen, tritt an die Stelle Jupiters; Satan mit den Dämonen der Hölle übernimmt die Rolle des Widersachers, die im paganen Epos meistens Hera/Juno innehat. Dies ist jedenfalls die reine Form, die am Ende der Entwicklung steht und die in vielen Fällen begegnet. Es gibt auch Misch- und Übergangslösungen, mitunter recht kuriose, etwa wenn die Jungfrau Maria ihre Botschaft an Johanna von Orléans durch Iris übermitteln läßt (Humbertus Monsmoretanus, *Bella Britannica*, Paris 1513) oder wenn Ludwig XIII. von Frankreich in einem Hugenottenkrieg, also einem Krieg zwischen christlichen Konfessionen, von Jupiter, Diana und Mars unterstützt wird, die Hugenotten hingegen durch Discordia und Juno (Abraham Remmius, *Borbonias*, Paris 1623). Neben solchem offenbar unreflektierten Nebeneinander christlicher und paganer Mächte (das z. B. auch eingangs bei Filelfo zu beobachten war, denn das bewußte Hochwasser sendet Neptun, für seine Besänftigung hingegen sorgt Gottvater) steht ein harmonisierendes In-Eins-Setzen, eine Identifikation paganer Götter mit dem Christengott, so bereits in Petrarcas *Africa*, wo die oberste Gottheit Züge von Jupiter und Christus vereint. Andererseits können die paganen Götter, Augustinus folgend,⁹ auch gerade als Dämonen der Hölle aufgefaßt werden, so oft bei Mantuanus (1448–1516) und etwa auch bei Petrus Rossetus (um 1525).¹⁰

Dies aber beiseite. In seiner reinen Form führt der christliche übernatürliche Apparat zu einer Polarisierung der Kräfte: Während im paganen Epos der Götterstreit im Olymp bleibt, also sozusagen in der Familie, kämpfen jetzt die Mächte des absolut Guten und absolut Bösen gegeneinander. Eine Versöhnung, wie sie gegen Ende der *Aeneis* zwischen Jupiter und Juno geschlossen wird, ist nicht mehr möglich. Es ist aber auch nicht mehr möglich ein erbitterter Streit in der Götterversammlung wie im zehnten Buch der *Aeneis* zwischen Venus und Juno: Wir sind jetzt im Himmel, da wird nicht gestritten! Zwar begegnen auch im christlichen Epos durchaus noch Auseinandersetzungen, die vor Gottvater getragen werden, aber die sind ausgesprochen milde und zurückhaltend. Ein Beispiel aus einem

⁹ Z. B. Enarr. in Ps. 96, 12: “arrogavit (sc. diabolus) sibi honorem divinum et omnibus daemoniis; et implevit templa paganorum, et persuasit simulacra, et persuasit illa sacrificia offerri sibi”. Mindestens vorbereitet ist diese Auffassung bereits im 2. Jh. durch Justinus Martyr, 1. *Apologie* 5, wo die paganen Götter als Dämonen, böse Geister erklärt werden.

¹⁰ Vgl. zu ihm Verf., *Ancilla Calliopeae* (Leiden 2007) 94 ff., bes. 98 ff.

Judith-Epos, der *Juditha Vindex* des Bartolomeo Tortoletti (Rom 1628): Als die Bedrängnis der Stadt Bethulia durch Holofernes am größten ist, tritt der Schutzengel des Volkes Israel voller Sorge vor Gott und bittet um Hilfe, ähnlich wie Venus im ersten *Aeneis*-Buch vor Jupiter tritt, aber erheblich respektvoller, ohne jeden Vorwurf, nur zaghaft daran erinnernd, es habe da doch einmal einen Beschluß Gottes gegeben. Dazu tritt nun aber noch ein weiterer Engel, der Schutzengel der Assyrer, also der Aggressoren, der für diese geltend macht, man dürfe sie doch nicht einfach dem Untergang und der Verdammnis preisgeben, auch ihnen müsse man wenigstens die Möglichkeit gewähren, sich von ihren Götzen abzuwenden und zum wahren Gott zu bekehren.

Die dadurch aufgeworfenen Fragen werden sachlich und ohne alle Schärfe erörtert, und mit dem Ergebnis sind alle zufrieden. Explizit heißt es sogar zum Schluß (p. 125):

nempe a Superis discordia campis
Exulat et reditum nequiquam affectat ad astra.

Denn aus den himmlischen Gefilden ist die Zwietracht verbannt und trachtet vergebens nach einer Rückkehr zu den Gestirnen.

Ähnliche Diskussionen gibt es um die viel entscheidendere Frage, ob die Menschen nach dem Sündenfall strenge Bestrafung oder Erbarmen verdient haben, zwischen himmlischen Geistern, die etwa *Iustitia* und *Clementia* heißen können, und hier verkündet Gottvater dann seinen Willen, die Menschheit durch seinen Sohn von der Erbsünde erlösen zu lassen. Da pflegen *Iustitia* und *Clementia* sich in schwesterlicher Liebe zu umarmen. Das folgt dem Muster des sogenannten Streites der Töchter Gottes, ausgehend von *Ps.* 84, 11: “*misericordia et veritas occurrerunt, iustitia et pax deosculatae sunt*”.

Das krasse Gegenbild sehen wir in den *Concilia infernalium* mit ihren gräßlichen Ungeheuern mit Hufen und Hörnern und feurigem Atem und Vipern und Nattern überall. Hier schreit alles in geifernder Wut durcheinander.

Es leuchtet ferner ein, daß man in diese Unterwelt nicht mehr einen christlichen Helden schicken kann, auf daß er dort über seine Zukunft sich belehren lasse oder gar einer Heldenschau teilhaftig werde, so wie es Odysseus und Aeneas geschieht. Es kommt nur eine Entrückung in den Himmel, zum Sitz Gottes, ins *Caelum Empyreum* in Frage, und als antikes Modell ist nur noch das *Somnium Scipionis* verwendbar (in das sich dann freilich eine Vergilische Heldenschau einkreuzen läßt). Auch dies ist bereits in Petrarca's *Africa* so, hier ist es der ältere Africanus, der einen solchen Traum hat. Diese Umorientierung der Heldenschau hat Elisabeth

Klecker in einem Vortrag 1996 in Würzburg grundlegend ausgeführt und mit zahlreichen Beispielen belegt.¹¹

Die Polarisierung der übernatürlichen Mächte führt weiter zu einer Polarisierung von Held und Gegenspieler: Im christlichen Epos ist der Held ganz fromm, edel und gut, barmherzig, demütig usw., der Widersacher ist in allem das genaue Gegenteil. Dem einen hilft der Himmel, dem anderen, so gut sie kann und darf, die Hölle.¹² Besonders in Gedichten, die Religionskriege darstellen, sind die Gegner des rechten Christenglaubens stets verworfenste Bösewichte, ob nun die türkischen Sultane und Paschas oder die arianischen Gotenfürsten oder die Führer der Hugenotten.

Ein wichtiger Zug im christlichen Helden ist, daß er bei allen tapferen und siegreichen Taten gegenüber seinen Feinden auch Gnade üben kann. Berühmt ist die frühchristliche Debatte um den Schluß der *Aeneis*, wo Aeneas gegenüber Turnus eben ohne *pietas*, wie die Christen sie verstehen, handelt, kein Erbarmen kennt. Marion Lausberg hat gezeigt, daß bereits Coripp in der *Iohannis* den christlichen Gegensatz zu dieser Szene einmal formuliert hat: Iohannes schon das Leben eines maurischen Gegners namens Labbas, der, vor ihm die Waffen streckend, unter Beschwörung von dessen Vater und Sohn um Gnade gebeten hat (*Ioh.* 8, 575–583).¹³ Ähnliches geschieht im neulateinischen Epos immer wieder. Tiefer begründet ist eine solche Begnadigung, wenn der Bedachte daraus auch den entscheidenden Nutzen zieht und sich daraufhin zum Christentum bekehrt.¹⁴ Entschieden zugespitzt hat Pierre Mambrun den Schluß seines *Constantinus*¹⁵ als christliches Gegenstück zum Schluß der *Aeneis*: Licinius ist bereits im alles krönenden Zweikampf von Constantin zu Boden gestreckt, er kann nur noch um sein Leben bitten, also ganz wie Turnus gegenüber Aeneas. Dabei weist nun Licinius, mit einer nicht geringen Unverschämtheit, darauf hin, daß Constantin ja für das Christentum streite, und Christus habe doch gelehrt, man solle seinen Feinden verzeihen.

¹¹ *Facilis descensus Averno*, Vortrag 11.12.1996 in Würzburg. Soviel ich weiß, hat sie diese Beobachtungen leider nicht publiziert; s. aber auch *WS* 114 (2001) 669 f.

¹² Vgl. D. Maskell, *The Historical Epic in France* (Oxford 1973) 186; Verf., “‘Fortia facta cano Lodoici’ – Über die Heroisierung der Gegenwart durch das transformierte Epos der Antike”, in: E. Osterkamp (Hg.), *Wissensästhetik* (Berlin – New York 2008) 161–170, hier 166.

¹³ Lausberg (o. Anm. 3) 106 f.

¹⁴ So zweimal im *Liladamus* des Jacques Mayre (Avignon 1686): Alif, ein maurischer Schiffskommandant, der sich ergibt, später seine Reue beteuert und erklärt, sich taufen lassen zu wollen, was dann auch geschieht (p. 150, 157 ff.), und ein Ibrahim, der als Janitschar christliche Eltern hatte, also christlich erzogen war und durch seine Begnadigung die Möglichkeit erhält, zu seinem früheren Glauben zurückzukehren (Buch 8 und 11).

¹⁵ *Constantinus sive Idololatria Debellata* (Paris 1658).

Und Constantin folgt, nach kurzem inneren Ringen, dieser Mahnung und spricht die gewichtigen Worte (p. 283):

“Christus te hoc funere, Christus
Eximit et vitam meliora in fata reservat”.

Es folgt der letzte Vers des Gedichts, der klar macht, daß Constantin somit, aus christlicher Sicht, einen doppelten Sieg errungen hat, über Licinius und über sich selbst:

Dixit et ex uno geminos tulit hoste triumphos.

Andererseits gerät der wahre Held nicht in Anfechtungen und Konflikte oder jedenfalls gerät er dabei nicht ernsthaft ins Wanken. So etwas wie Aeneas in seiner Zerrissenheit zwischen Dido und Italien begegnet nicht. Überhaupt müssen wir uns darauf besinnen, daß in einer durch und durch christlich verstandenen Welt Tragik gar nicht möglich ist. Infolgedessen gibt es auch im christlichen Epos keine Tragik, dafür ist einfach kein Platz vorgesehen. Denn Leiden sind für den christlichen Helden nützlich, es sind Prüfungen, die Gott ihm schickt, und diese gehen nie über die Kräfte ihres Opfers, sollen diese vielmehr gerade steigern – das wird immer wieder ausdrücklich gesagt –, oder es sind Strafen für Sünden, also gerechtfertigt und überdies vorteilhaft, da dem Betroffenen somit schon hienieden die Zeit im Fegefeuer abgekürzt wird.¹⁶ Sünden werden vergeben, wenn sie aufrichtig bereut werden, die Verstockten hingegen erhalten die gerechte Strafe. Die göttliche Gerechtigkeit ist eine vollkommene, und zudem ist der Christengott barmherzig, im Gegensatz zu den Göttern der Antike, die auch selbstsüchtig und grausam sein können wie ganz gewöhnliche Menschen, und nur dann entstehen Tragödien.¹⁷

Sehen wir uns, den Gesichtspunkt der Anfechtungen verfolgend, noch weiter das Phänomen der Liebe im christlichen Epos an: Schon Vergil war ja in der entscheidenden Grottenzene sehr zurückhaltend, aber immerhin kam man doch zur Sache. Das aber kann im christlichen Epos nie und nimmer geschehen. Wenn Versuchungen an einen Helden herantreten, so bleibt er standhaft, wie in Mambruns *Constantinus* ein Priscus, der, wegen einer Paula von schwülen Träumen und Visionen heimgesucht, diese mit dem Kreuzzeichen vertreiben kann. Oder es wird unterschieden: Kleinere Helden

¹⁶ Vgl. etwa Petrus Angelius Bargaesus, *Syrias* (Florenz 1591) Buch 12.

¹⁷ Man denke an Phaedra: Nicht sie, sondern Hippolytus hat ja Aphrodite beleidigt, gleichwohl muß sie untergehen; der Wahnsinn des Hercules entsteht aus nichts anderem als aus Heras gleichsam menschlich-unbeherrschter Eifersucht; Apollo gegenüber Oedipus, Juno und Venus gegenüber Dido stehen um keinen Deut besser da.

können sich doch ein wenig, aber nie entscheidend von Vorspiegelungen der Venus beeindrucken lassen, wie eine Gruppe von Johannitern auf Aphrodites Insel Cypern, aber ein Priester, den sie dabei haben, vertreibt auch hier den sündigen Spuk; der eigentliche Held hingegen, der Großmeister Liladamus (Philippe de Villiers de L'Isle Adam), ist bei diesen Abenteuern gar nicht dabei, sondern hat eine tief geistige Begegnung mit einer Carolina Lusignan, worin diese nicht weiter geht, als daß sie ihren Wunsch äußert, in den entsprechenden Damenorden, den der Johanniterinnen einzutreten (Mayre, *Liladamus*, Buch 3–4). Recht häufig ist auch die Lösung, eine Liebe als langes Schmachten aus der Distanz zu fassen, die der oder die Liebende erst im Augenblick des Todes offenbart.¹⁸ Bereichernd kann hinzutreten die Zugehörigkeit zu verschiedenen Religionen: Die Sultanstochter Alarina liebt Scanderbeg und stirbt vor Kummer, weil er ihr unerreichbar ist; immerhin wird sie zuvor noch Christin.

Ein interessanter Fall ist Helena im *Scanderbegus*: Sie liebt Memnon – beide sind Christen –, hat diesen aber in Kriegswirren verloren; nun wird sie von Mehmet, dem Sohn des Sultans, bedrängt, so daß sie die Jungfrau Maria anfleht, sie zu verteidigen, und ihr ewige Jungfräulichkeit gelobt. Dann findet sie unverhofft ihren Memnon doch wieder, muß sich diesem aber entziehen, um ihr Gelübde nicht zu brechen. In einem Duell tötet Mehmet den Memnon. Verzweifelt bittet Helena darauf die Jungfrau Maria, sie sterben zu lassen – Selbstmord ist ja nicht erlaubt! Und Maria läßt sie gnädig sterben. Das kann einem schon etwas spitzfindig jesuitisch vorkommen – nun ja, de Bussières war ein solcher. Und unbeirrt setzt er ans Ende dieser Episode eine Apostrophe von geballter Christenstrenge (7, 20):

Sis magnum exemplum (si forte haec carmina curant)
Virginibus, thalamosque doce pro morte pacisci.

Ein großes Beispiel sollst du sein den Jungfrauen (wenn sie denn um solche Verse sich kümmern) und sie unterweisen, die Ehe hinzugeben für den Tod.

Somit wird aus dem Schicksal dieser Helena übrigens ein christlicher Kontrast zu Vergils Dido: Das Gelübde, sich keinem Mann zu verbinden, wird hier gehalten, wenn auch unter Schmerzen, sogar gegenüber dem noch lebenden Geliebten, und als nach dessen Tod Kummer und Verzweiflung unerträglich werden, bittet sie den Himmel, sie sterben zu lassen, tut aber selber nichts für dieses Ende.

¹⁸ Cymodocus zu Scanderbegs Verlobter Irene im *Scanderbegus* von Jean de Bussières (Lyon 1658), Abdenadir zu Martia in de Boissats *Martellus*, Caestius zu Penaea in D'Alessandros *Hierosolyma Eversa*.

Halten wir fest, daß es bei guten Christenmenschen natürlich nicht zu einem Selbstmord kommen kann, anders als im paganen Epos. Dieses Ende suchen und finden im christlichen Epos nur die ganz schwarzen, verstockten und unrettbaren Sünder, wie etwa der Sultan Murat im *Scanderbegus* (8, 26 f.) und die westgotische Königin Goswintha im *Recaredus* von Jacques Mayre.¹⁹

Selbstmord ist nicht erlaubt, Selbstverstümmelung aber schon, wenn es zum Beispiel gilt, einer sündhaften Liebe zu entkommen, gemäß *Mt. 5, 29*: “Ärgert dich aber dein rechtes Auge, so reiß es aus und wirf’s von dir. Es ist dir besser, daß eines deiner Glieder verderbe, und nicht der ganze Leib in die Hölle geworfen werde”. Danach handelt, freilich ohne den Schriftbezug zu explizieren, Beroë, eine junge, schöne Christin in Byzanz, die, um die Liebe des Heiden Iphicrates abzuwehren, sich beide Augen ausreißt – und überdies diese Augen jenem Iphicrates zustellen läßt, auf einem goldenen Teller, mit der Botschaft: *Quae sit Christiadum virtus hoc munere discat*.²⁰

Leid ist gut, wenn es einem christlichen Helden widerfährt, es prüft und läutert ihn, wie schon zu bemerken war. Das wirkt sich auch auf folgende typische Szene aus: Ein großer Held geht offensichtlich in der Schlacht seinem schicksalhaften Tod entgegen: Das erweckt im Himmel Schmerzen, es regen sich Kräfte oder Fürbitten, das Schicksal abzuwenden. So in der *Ilias*, als Sarpedon den Kampf mit Patroklos sucht (16, 431 ff.): Da beklagt sich Zeus vor Hera, daß sein vielgeliebter Sohn jetzt sterben muß, und möchte es verhindern, Hera verweist es ihm natürlich, und Zeus vergießt blutige Tränen, er, ein Gott! Nur graduell anders in der *Aeneis*, als Pallas seinem Schicksal entgegengeht: Hercules versucht eine Fürbitte bei Jupiter, ohne Erfolg, und ist von tiefem Schmerz bewegt: *magnumque sub imo Corde premit gemitum lacrimasque effundit inanis* (10, 464 f.). Ganz anders im Christentum. Der Tod ist ja die Pforte zur Seligkeit, zum Jammer ist da kein Grund. Für Elricus, den französischen Held königlichen Geblüts im *Scanderbegus*, verwendet sich, als er seinen Wunden zu erliegen droht, sein Schutzengel bei der Jungfrau Maria. Doch Maria bescheidet, es sei dem Elricus bestimmt, zu fallen, dies sei für ihn auch das bessere Los, das ihn vor den üblichen Versuchungen der Jugend und den Mühen und Gefahren eines weiteren Lebens bewahre: *His monstis lethum eripiet*. So ist denn kein Grund zur Klage, und der Engel nimmt die Seele seines Schützlings in Empfang (de Bussières, *Scanderbegus* 8, 13). Spannender die Gestaltung in Mambruns *Constantinus* (p. 274 ff.): Auch dort kann der Franke Herricus seinem Tod nicht mehr entgehen; da erbittet der Erzengel Michael für ihn

¹⁹ J. Mayre, *Recaredus sive Hispania tota Catolica* (Avignon 1690) 298.

²⁰ Mambrun, *Constantinus* (Paris 1658) 6.

bei Gottvater, daß wenigstens seine Seele gerettet wird, die Seele dieses Helden, der der Ahn aller Könige Frankreichs sein soll. Zu diesem Zweck muß allerdings Hericus, der schon auf den Tod verwundet ist, noch erst getauft werden: Sein Waffenträger erkennt das Gebot der Stunde, belehrt ihn in größter Eile über die Grundlagen der christlichen Religion und spendet ihm das Taufsakrament. Der Dichter beschließt die Episode mit einer Seligpreisung.

Dieses Motiv ist überhaupt sehr beliebt, daß ein zum Christentum Vordisponierter auch zum Christentum findet. So die sarazenische Amazone Martia im *Martellus*, die von dem Franken Childobrandus besiegt, gefangen genommen und im gleichen Augenblick tief ins Herz geschlossen wird; sie erwidert dann die Liebe, und natürlich will Childobrand nichts anderes, als sie heiraten. Dazu aber muß sie erst getauft werden, erhält einen Schnellunterricht im Katechismus und wird zur Taufe geführt; da aber erkennt ihr greiser Vater auf ihrer – zur Taufe entblößten – Schulter ein Muttermal, das die Amazone als seine Tochter ausweist: Durch unglückliche Umstände war sie ihm als Kind abhanden gekommen, war da aber natürlich schon getauft – was ihre erneute Taufe erübrigt und zudem erklärt, warum sie sich so leicht dem christlichen Glauben aufschloß. Ähnlich erinnert sich der Mohammedaner Osmanes, in der Schlacht tödlich verwundet, der frühen Lehren seiner Mutter, die ihn stets zum christlichen Glauben bringen wollte, und läßt sich von seinem Waffenträger taufen (*Scanderbegus* 8, 23 f.).

Die Bewährung als Held und der Ruhm daraus, das ist zwar wichtig, aber wirklich entscheidend ist allein das Seelenheil. Dies läßt sich garantieren durch die Taufe unmittelbar vor dem Tod, aber ein erheblich ruhmvollerer Weg dahin führt durch das Martyrium. Märtyrer genießen denn auch – abgesehen davon, daß es eigentlich keine Unterschiede innerhalb der Seligkeit gibt – ein besonders hohes Ansehen im christlichen Jenseits, sie folgen in der Rangordnung der Heiligen nach den Evangelisten, den Aposteln, den Patriarchen und den Propheten des Alten Testaments an fünfter Stelle und stehen noch vor den Kirchenvätern, Mönchen und Eremiten. Daher sieht man stets seinem Martyrium mit größter Wonne entgegen, es stellt sich hier etwas ein, das auf den ersten Blick ein *amor mortis* zu sein scheint, wie wir ihn aus Lucan kennen.²¹ Es sind dort unter anderem die Opiterginer, oberitalische Hilfstruppen Caesars, die von Pompeianern umzingelt beschließen, nicht zu dem aussichtslosen Kampf anzutreten, sondern sich gegenseitig umzubringen (Luc. 4, 474 ff.). Lucan macht deutlich, daß er dies nicht als Feigheit oder Verzweiflung versteht und auch nicht als Opfermut in einem höheren militärischen Interesse,

²¹ Zu dem Begriff s. W. Rutz, "Amor mortis bei Lucan", *Hermes* 88 (1960) 462–475.

sondern als den festen Willen, die Freiheit über die Wahl des Todes sich nicht entwinden zu lassen. Lucan begreift dies als *virtus*; ihr Träger zeichnet sich dadurch aus, daß er nicht bereit ist, "seine Handlungsfreiheit aufzugeben und sich zu ergeben".²² Damit wird aber klar, daß dieser *amor mortis* sich von der Todesbereitschaft, ja Todessehnsucht jener Christen, die ihrem Martyrium entgegengehen, doch erheblich unterscheidet. Gleich ist zwar, daß keiner von beiden den Tod fürchtet, auch die Schmerzen nicht, die zuvor noch zu erleiden sind. Aber die Opiterginer bewahren ihre *virtus* und erringen Ruhm, was zwar achtbare, aber nur diesseitige Güter sind. Die christlichen Märtyrer hingegen erringen ewiges Seelenheil, ein jenseitiges und ganz unvergleichlich höheres Gut.²³

Zu diesem Zweck allerdings dürfen sie sich nicht selber töten, auch nicht ein gegenseitiges Morden verabreden. Sie wünschen dieses Ziel mehr als alles andere, aber sie dürfen es nicht von sich aus herbeiführen. Sie sind also gerade nicht frei, anders als die Opiterginer bei Lucan. Das kann zu recht eigenartigen Situationen führen: Als Constantin nach der Schlacht an der Milvischen Brücke in Rom einzieht, kann er zahlreiche Christen aus dem Kerker befreien, die schon von Maxentius dazu verdammt waren, den Löwen vorgeworfen zu werden. Nun wird daraus nichts, und was ist ihre Reaktion?

tristi sub corde dolebant
In manibus fractas lauros sperataque caelo
Gaudia differri et retro fugientia regna.
(Mambrun, *Constantinus* p. 187)

Breit und prunkvoll ausgeführt ist dieses Paradoxon in der Erzählung vom Ende der Thebaeischen Legion, die in Cellots *Mauritias* gegeben wird.²⁴ Diese Legion aus lauter Christen weigert sich, wie üblich, den heidnischen Göttern zu opfern. Der Kaiser Maximian (historisch ca. 240–310) befiehlt daraufhin eine Dezimierung der Legion, was allgemeines Frohlocken bei den Thebaeern auslöst, dann aber Enttäuschung bei denen, die von diesem Los nicht getroffen werden. Da sie sich weiter weigern, die römischen Götter zu verehren, befiehlt der Kaiser eine zweite Dezimierung in der schärferen Form des *fustuariums*, bei dem die Ausgewählten nicht

²² *Ibid.* 464.

²³ Kennzeichnend etwa Francesco Mauri in seiner *Franciscias* (Florenz 1571), einem Epos über das Leben des Hl. Franz von Assisi, wo der Ruhm weltlicher Heldentaten abgewertet wird als "(gloria) deiecta solo, proclivi serpere cursu, Voce hominum contenta cani plausuque foveri" (13, 633 f.).

²⁴ Louis Cellot, *Mauritias Andegavensis* (La Flèche 1628) Buch 2.

enthauptet, sondern mit Knütteln und Steinen getötet werden. Auch dies kann den Willen der Legion nicht beugen, im Gegenteil, sie verlangen nun ausdrücklich vom Kaiser den Tod für alle (p. 65):

Saevire in paucos lentum est, peccavimus una,
Nostra in morte salus, mortem te poscimus omnes.

Und nun kommt es zu einer regelrechten Schlacht der heidnischen Truppen gegen die christliche Legion, wobei diese aber keinerlei Gegenwehr leistet. Die Komposition dieser ‘Schlacht’ ist absolut klassisch, in einer Steigerung von Einzelschicksalen und Metzelszenen bis zum Ende des Fahnenträgers Exuperius, der vom Speer des Posthumus, des heidnischen Kommandeurs, getroffen wird. Soweit war das ein Kampf aus der Ferne mit Wurfgeschossen, jetzt folgt der Nahkampf mit Schwertern, dem zuletzt Mauritius erliegt (p. 73):

Victus sponte ruit, et molliter incubat arvis,
Et Christum, Christum morienti voce susurrat.²⁵

Alles dies wird als früheres Geschehen erzählt bei einem Mahl in einem Kloster. Dieses Mahl ist karg und bescheiden, wie es christlicher Askese entspricht – auch in anderen christlichen Epen ist das oft so, Mambrun z. B. schildert selbst die Mahlzeiten am Hof Constantins, des Kaisers, immer nur ganz kurz, ohne bei der Üppigkeit von Speis und Trank oder dem Prunk des Tafelgerätes zu verweilen. Und in der *Mauritias* wird diese Erzählung nicht nach dem Mahl gegeben, wie etwa in der *Aeneis* Buch 2 und 3, sondern während der Mahlzeit; dies entspricht dem klösterlichen Brauch, wonach bei Tisch etwas vorgelesen wird, um Müßiggang zu vermeiden, der bei Lektüre oder auch Erzählungen nach dem Mahl einträte, und um die Zeit der Nahrungsaufnahme nicht ohne weiteren Nutzen oder gar in genußvoller Zuwendung allein zu Speis und Trank zu vergeuden.

Alle diese Veränderungen, die das christliche Epos gegenüber dem paganen zeigt, sind letzten Endes nicht überraschend. Der christliche Held fürchtet keine Gefahr für seinen vergänglichen Leib; er übt die christlichen Tugenden der *clementia* und der Enthaltbarkeit von fleischlicher Liebe und üppigen Tafelgenüssen. Sein höchstes Ziel ist es, für seinen Glauben als Märtyrer zu sterben. Kurz, all sein Trachten richtet sich auf das Jenseits, alles Diesseitige gilt ihm nichts. Alle diese Eigenheiten ergeben sich mit

²⁵ Mit exquisiter Erinnerung an das Ende des Ceyx bei Ov. *Met.* 11, 567: “Nominat Alcyonen ipsisque immurmurat undis”.

zwingender Konsequenz, sobald ein Dichter unerschütterlich auf dem Boden des Christentums steht.

Vielleicht war es aber doch nützlich, einige Beobachtungen zu diesen Veränderungen vorzulegen, auch wenn jeder, der die Grundlagen des Christentums kennt und einen hellen Verstand besitzt, sie sich selber erschließen könnte.

Ludwig Braun
Würzburg

В статье изучается эволюция основных мотивов античной эпической поэзии в христианском эпосе XV–XVII вв. Так, обращаясь с молитвой к божеству во время бури, герой чаще всего готов безропотно принять смерть и просит лишь пощадить его товарищей. Христианский ‘Götterapparat’ не знает раздоров и примирений. Одиссей и Эней спускались в преисподнюю, христианский герой поднимается в эмпиреи.

Поляризация сил добра и зла приводит к резкому контрасту между образами главного героя и его антагониста: первый наделен всеми возможными добродетелями (особенно подчеркивается милосердие), последний – всеми пороками.

Главный герой чужд внутренним конфликтам, а христианское мировоззрение исключает трагичность сюжета: божество не знает несправедливости, а земные страдания героя лишь сокращают его муки в чистилище.

Любовная интрига возникает, если один из влюбленных исповедует другую веру или дал обет безбрачия.

Самоубийство героя исключено (он может лишь просить бога послать ему смерть), зато его смерть, особенно мученическая, открывает ему дорогу к вечной жизни и воспринимается как счастливый исход. Доля мученика заменяет христианскому герою воинскую славу.