

Sonderdruck aus:

Tom Kleffmann (Hg.)

# Das Buch der Bücher

Seine Wirkungsgeschichte  
in der Literatur



GEORG-AUGUST-UNIVERSITÄT  
GÖTTINGEN

Universitätsverlag Göttingen



Universitätsverlag Göttingen

# Eine weithin unbekannte Schöne: Die lateinische Bibelepik der Spätantike

SIEGMAR DÖPP

## I.

Am Anfang mögen Verse stehen, mit denen ein berühmter deutscher Schriftsteller des 18. Jahrhunderts sein Hauptwerk, ein großes Gedicht, einleitet. Es handelt sich um sieben Hexameter, die heute ein wenig altertümlich klingen. Der Dichter ruft dort nicht, wie es in der Poesie lange üblich war, die Muse als Quelle der Inspiration an, sondern seine Seele, die er als unsterblich betrachtet. Wenn er von ‚Menschheit‘ spricht, meint er die Menschwerdung Gottes in Christus, mit ‚Juda‘ die Bewohner der Landschaft, die sich von Jerusalem bis zum Toten Meer erstreckt. In gedrängter Form spielt der Dichter auf Kreuzigung und Auferstehung an. Die sieben Hexameter lauten:

Sing, unsterbliche Seele, der sündigen Menschen Erlösung,  
die der Messias auf Erden in seiner Menschheit vollendet,  
und durch die er Adams Geschlecht zu der Liebe der Gottheit,  
leidend, getötet, und verherrlicht, wieder erhöht hat.  
Also geschah des Ewigen Wille. Vergebens erhob sich  
Satan gegen den göttlichen Sohn; umsonst stand Juda  
gegen ihn auf: er thats, und vollbrachte die große Versöhnung.

Mit diesen Versen eröffnet Friedrich Gottlieb Klopstock sein religiöses Epos *Der Messias*, das er zwischen 1748 und 1773 nach und nach veröffentlichte und bis zu seinem Lebensende im Jahre 1803 unermüdlich überarbeitete; insgesamt wurden es 20 als ‚Gesänge‘ bezeichnete Bücher, rund 20000 Verse. Gegenstand der ersten 10 Bücher ist die Passion Christi; sie wird eingefügt in einen kosmischen Rahmen, den Kampf zwischen Himmel und Hölle. Das Passionsgeschehen folgt im Wesentlichen den Berichten des Neuen Testaments. Der zweite Teil des Epos, Buch 11-20, verherrlicht sodann den Erlöser; geschildert werden die Auferstehung, der Sieg über Satan, Visionen des künftigen Gerichts und der Aufstieg zum himmlischen Thron Jehovas. Die Auffassung, welche die

Naturwissenschaft der Klopstock-Zeit vom Weltall hatte, verbindet sich mit einer traditionellen Vorstellung von Himmel und Hölle. Adam und Eva, die Erzväter, die ungeborenen Seelen – sie alle sind als Zeugen mit Erinnerungen und Visionen in die Darstellung einbezogen und rücken die Stationen der Heilsgeschichte nahe an die Gegenwart heran. Bei der Deutung der Bibel wendet der Dichter ein altes exegetisches Verfahren an: die Typologie, das heißt: er lässt Personen, Ereignisse oder Einrichtungen der Zeit Christi in einer weit zurückliegenden Vergangenheit präfiguriert sein. Diese Weise der Geschichtsschau ist bereits in der Bibel anzutreffen; dort erscheint etwa David als Typus des künftigen Heilskönigs (2 Sam 7,12) oder Adam als Typus Christi (Röm 5,12-21). Derartige Bezüge stellt nun auch Klopstock mehrfach her. In einem erhabenen Ton geschrieben, erregte sein Epos bei den Zeitgenossen größtes Aufsehen – kaum eine andere literarische Schöpfung hat die Gemüter des 18. Jahrhunderts so bewegt wie der *Messias*.

Dieses Werk repräsentiert als eines der letzten eine sehr lange, über die Renaissance und über das Mittelalter bis in die Spätantike zurückreichende literarische Tradition, die so genannte Bibelepik, also erzählende Dichtung über biblische Ereignisse und Gestalten, überwiegend in daktylischen Hexametern, während des Mittelalters aber auch in elegischen Distichen verfasst.

In lateinischer Sprache entstehen Bibeleben seit dem vierten nachchristlichen Jahrhundert; sie gehören zu den herausragenden poetischen Schöpfungen der Spätantike. Die wichtigsten Repräsentanten sind folgende. Der spanische Presbyter Iuvencus schreibt um 330 n. Chr. mit den *Euangelia* ein Epos, das die Lebensgeschichte Jesu im Wesentlichen nach dem Evangelisten Matthäus darstellt, aber auch die anderen Evangelien berücksichtigt. In der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts schafft Faltonia Betitia Proba, eine römische Aristokratin, ein Gedicht, das ausgewählte Ereignisse aus dem Alten und dem Neuen Testament erzählt und ganz aus Versen besteht, die den Werken des klassischen Dichters Vergil (70-19 v. Chr.) entlehnt sind, es handelt sich also um einen Vergil-Cento. Claudius Marius Victorius ist Autor eines Werks, das, um 425 n. Chr. geschrieben, unter dem Titel „Wahrheit“ (*Alethia*) biblisches Geschehen von der Schöpfungsgeschichte bis zum Fall von Sodom und Gomorra erzählt. Ebenfalls im fünften Jahrhundert verfasst Sedulius sein „Ostergedicht“, *Paschale carmen*: Den Titel hat er gewählt,

weil Christus als unser Osterlamm geopfert worden sei. Das erste Buch erzählt die im Alten Testament berichteten Wundertaten des dreieinigen Gottes, die Bücher 2-5 sind dem Leben sowie den Heils- und Wundertaten Christi gewidmet. Zu Ende des fünften Jahrhunderts entsteht Avitus' Gedicht „Begebenheiten der geistlichen Geschichte“ (*De spiritualis historiae gestis*), worin Erschaffung und Fall des Menschen, Vertreibung aus dem Paradies, Sintflut und Durchzug durch das Rote Meer dargestellt werden. Arator schließlich, dem sechsten Jahrhundert angehörend, behandelt Begebenheiten der Apostelgeschichte; das Werk wird zumeist unter dem Titel *De actibus apostolorum* zitiert. Der Autor hat sein Gedicht an vier Tagen im April und Mai 544 n. Chr. in der römischen Kirche St. Petri ad vincula (San Pietro in vincoli) vor einem großen Kreis von Klerikern und Laien rezitiert, immer wieder durch Beifall unterbrochen und zu Wiederholungen veranlasst.

In ihrer Anlage und ihrer Erzählweise unterscheiden sich die spätantiken Bibeleben außerordentlich stark voneinander. Was aber alle Schöpfungen gemein haben, ist eine didaktische Intention: Die Gedichte möchten beim Leser die Kenntnis biblischen Geschehens erweitern oder festigen und ihn so in seinem Glauben stärken. Ebenfalls gemeinsam ist den spätantiken Bibelepiken ein dem Hymnischen angenäherter Ton. Der christliche Dichter trägt stets das Lob des Herrn vor, gemäß der Weisung des Psalmisten (Psalm 105): „Singt ihm und spielt ihm!“ (*cantate ei et psallite ei*); der christliche Epiker folgt der sich unmittelbar anschließenden Aufforderung: „Erzählt alle seine Wunder!“ (*narrate omnia mirabilia eius*).

Lateinische Bibeleben gibt es nun nicht nur in der Spätantike. Als Sprache dieses Genres behauptet sich das Lateinische über das Mittelalter bis weit in die Renaissance. Die nachantiken Autoren schließen sich durchweg eng an die lateinische Bibelepik des vierten bis sechsten Jahrhunderts an. Spätestens seit dem neunten Jahrhundert werden Bibeleben auch in den Volkssprachen geschaffen; in der Regel sind auch für diese Werke die lateinischen Gedichte der Spätantike wichtige Vorbilder. Das gilt nicht zuletzt für die wohl bedeutendsten religiösen Gedichte der neuzeitlichen englischen Literatur, die beiden in Blankversen geschriebenen Epen John Miltons über den Verlust und über die Wiedergewinnung des Paradieses: *Paradise Lost* (1663; Endfassung 1674) und *Paradise Regained* (1671).

Dass die spätantiken Autoren ihre Themen nicht in Prosa, sondern in poetischer Form behandeln – was hat es damit auf sich?

Genau wie die heidnischen Autoren waren die christlichen der Ansicht, im Vergleich zur Prosa besitze die Poesie bestimmte Vorzüge. So schreibt beispielsweise der Bibeldichter Sedulius: Einer Prosadarstellung folge der Leser eher unaufmerksam. Was aber durch den Reiz und Wohlklang der Verse versüßt sei, finde sehr viel rascher und besser Zugang zu seinem Gemüt, seinem Herzen. Dem poetisch Geformten widme sich der Leser daher mit besonderer Hingabe; durch mehrfaches Wiederholen bewahre und verankere er es tief im Gedächtnis, und auf diese Weise werde sein Glaube gestärkt und vertieft (Sedulius, *Epistola ad Macedonium*). Die poetische Gestaltung unterstützt also in den Augen des Bibeldichters die didaktische Grundintention des Autors.

Die Entscheidung freilich, erzählende Poesie in lateinischen Hexametern zu schaffen, hatte für die christlichen Schriftsteller der Spätantike eine unausweichliche Konsequenz: Sie konnten gar nicht umhin, an die durchweg hexametrische Epik des Altertums anzuknüpfen, und hier lag durchaus ein Problem. Das antike Epos war für eine nichtchristliche Welt, eine Welt der Mythologie mit ihrem Polytheismus konzipiert; Sprache und stilistisches Arsenal der Gattung trugen den Stempel des Heidentums. Angesichts dieser Situation halfen sich die christlichen Autoren mit einer Methode, für welche sie im zweiten Buch Mose gleichsam ein Muster fanden (Ex 3,21f; 12,35f): Dort wird geschildert, wie die Israeliten zwar die Götzenbilder der Ägypter verabscheuten, aber beim Verlassen des Landes heimlich aus deren Besitz goldene und silberne Gefäße mitnahmen. Das sei auf Weisung Gottes geschehen mit dem Ziel, Gegenstände, die die Ägypter nicht in der rechten Weise gebraucht hätten, einer besseren Verwendung zuzuführen. Wie Christian Gnllka gezeigt hat, folgen zahlreiche christliche Autoren dem Vorbild der Israeliten, wenn sie daran gehen, mit ihrem Schaffen an antik-pagane Literatur anzuknüpfen. Auch der Bibelepiker versteht sich als jemand, der das von den Heiden Geschaffene und Gepflegte dem rechten Gebrauch (*usus iustus*) zuführt, indem er beispielsweise aus der Poesie das mythologische und polytheistische Element verbannt.

In diesem Sinne erklärt etwa der Dichter Iuvencus in der poetischen Praefatio zu seinen *Euangelia*, dieses Werk lasse dank dem christlichen

Gehalt die berühmte Epik der Antike weit hinter sich. Und jene Aristokratin Proba äußert in dem Gedicht, mit dem sie eine Abschrift ihres Vergil-Centos Kaiser Arcadius widmet, die Ansicht, mit ihrem Werk werde der Autor des Prätextes „zum Besseren verwandelt“ (... *Maronem / mutatum in melius...*).

Die Tradition der paganen Poesie ist freilich nur die kleinere der beiden Quellen, aus denen sich die spätantike Bibelepik speist. Die andere, weitaus bedeutendere ist, wie sich von selbst versteht, die Heilige Schrift; zunächst dient die sogenannte Itala als Vorlage, das sind die in Italien umlaufenden lateinischen Übersetzungen, seit dem Ende des vierten Jahrhunderts dann die von Hieronymus geschaffene Vulgata.

Doch wie soll sich der Bibelepiker zu dem Werk verhalten, dem er seinen Stoff entnimmt? Versuchen wir eine Antwort über einen Umweg! Als in der Zeit des Augustus Vergil es unternahm, seine *Aeneis* zu dichten, empfahl es sich zwar, von der überlieferten Sage auszugehen; die Aeneas-Sage, die Vergil vorfand, stellte aber nicht mehr als ein Grundgerüst dar. Es stand Vergil frei, vielmehr, es war seine Aufgabe, das Vorgefundene durch eigene Erfindung zu erweitern, durch Gestalten, Ereignisse, Motive, Empfindungen; so haben denn an der vollendeten *Aeneis* die Modifikationen früherer Sagenversionen einen großen Anteil. Hingegen befindet sich der Bibeldichter in einer grundlegend anderen Situation: Nicht nur dass sein Stoff vorgegeben und dem Leser im Allgemeinen bekannt ist, er hat es bei der Bibel mit einem heiligen Text zu tun, der kanonische Gültigkeit beansprucht; von vorneherein ist bei der Rezeption der biblischen Berichte der Spielraum für eigene Erfindung wesentlich geringer als etwa im Falle Vergils.

Das, was die biblischen Texte aussagen, darf vom christlichen Epiker nicht verändert, nicht angetastet werden – dieses Erfordernis steht angesichts des autoritativen Charakters der Heiligen Schrift fest. Aber was sagen die biblischen Texte aus? Als Wort Gottes verfügen sie über ein unerschöpfliches Sinnpotential, das immer wieder in neuen historischen Verhältnissen ausgelegt und aktualisiert werden muss. In jedes literarische Werk, das sich ernsthaft auf die Bibel als Prätext bezieht, geht folglich Exegese des Bibeltexts ein. Diese Exegese kann ausdrücklich, als Kommentar, formuliert werden, sie kann aber auch gleichsam zwischen den Zeilen stehen, also im Erzähltext impliziert sein.

Beispiele für explizite Auslegung sind die Erläuterungen zu einzelnen Büchern der Bibel, die Bibelkommentare, die im Laufe der Jahrhunderte von den Kirchenvätern in großer Zahl verfasst werden.

Als Beispiele impliziter Auslegung lassen sich Schriften anführen, wie sie seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert im palästinischen Judentum entstehen: Die Autoren dieser so genannten Pseudepigraphen bringen ihre theologische Auffassung dadurch zur Geltung, dass sie Texte des Pentateuch erweiternd oder verkürzend nacherzählen und dabei neue Akzente setzen; zu nennen sind zum Beispiel das auf der Genesis fußende *Jubiläenbuch* (*Liber Iubilaeorum*), ein Werk, das etwa auch als *Kleine Genesis* oder *Testament des Mose* bezeichnet wird, sowie aus der Reihe der Qumran-Schriften das sogenannte *Genesis-Apokryphon*. Für das narrative Verfahren, das in solchen Werken geübt wird, hat sich in der Forschung seit etwa vier Jahrzehnten der englische Ausdruck *rewriting the Bible* eingebürgert. Die spätlateinischen Bibeleyen kann man durchaus dem Phänomen des *rewriting* zuordnen, nur dass die Autoren eben nicht palästinische Juden sind, sondern lateinisch schreibende Christen und dass das Neuschreiben der Bibel nicht in Prosa erfolgt, sondern in poetischer Form.

Die Bibelepik kennt aber auch die andere, die explizite Vermittlungsform der Exegese: Wieder und wieder finden sich in den Werken neben den rein narrativen Partien auch solche, welche den Bibeltext auslegen, kommentieren; hier treten die Dichter also in unmittelbare Konkurrenz zu den Kommentaren der Kirchenväter.

## II.

Nunmehr wollen wir aus zwei Bibeleyen jeweils einen Abschnitt näher anschauen! Der erste, kürzere, stammt aus dem *Paschale carmen* („Ostergedicht“) des Caelius Sedulius, der dem fünften Jahrhundert angehört; über seine Lebensumstände, über seine Herkunft weiß man nichts Näheres. Im zweiten der fünf Bücher seines Gedichts behandelt er eine Ereignisfolge, die viele Bibeldichter zu besonderer Ausgestaltung gereizt hat: den Besuch der drei Weisen (*magi*) oder, wie die Einheitsübersetzung der Bibel sie nennt, der drei Sterndeuter in Bethlechem und den durch diesen Besuch ausgelösten Kindermord, welcher Herodes d. Ä. (Herodes I.) zugeschrieben wird, der von 37 bis 4 v. Chr. regierte (*Paschale carmen* 2,76-133).

Bei Matthäus wird dieses Geschehen 2,1-18 folgendermaßen geschildert (ich gebe den Text der Einheitsübersetzung leicht gekürzt wieder):

„Als Jesus zur Zeit des Königs Herodes in Bethlechem geboren worden war, kamen Sterndeuter aus dem Osten nach Jerusalem und fragten, wo der neugeborene König der Juden sei. Sie hätten seinen Stern aufgehen sehen und seien gekommen, um ihm zu huldigen. Als der König dies hörte, erschrak er und mit ihm ganz Jerusalem. Er ließ alle Hohenpriester und Schriftgelehrten [Gesetzeslehrer] des Volkes zusammenkommen und erkundigte sich bei ihnen, wo der Messias geboren werden solle. Sie antworteten ihm, in Bethlechem, wie es beim Propheten [Micha] stehe. Danach rief Herodes die Sterndeuter heimlich zu sich und ließ sich von ihnen genau sagen, wann der Stern erschienen war. Dann schickte er sie nach Bethlechem und sagte: ‚Geht und forschet sorgfältig nach, wo das Kind ist; und wenn ihr es gefunden habt, berichtet mir, damit auch ich hingehet und ihm huldige‘. Nach diesen Worten des Königs machten sie sich auf den Weg. Und der Stern, den sie hatten aufgehen sehen, zog vor ihnen her bis zu dem Ort, wo das Kind war; dort blieb er stehen. Als sie den Stern sahen, wurden sie von sehr großer Freude erfüllt. Sie gingen in das Haus und sahen das Kind und Maria, seine Mutter. Da fielen sie nieder und huldigten ihm. Dann holten sie ihre Schätze hervor und brachten ihm Gold, Weihrauch und Myrrhe als Gaben dar. Weil ihnen aber im Traum geboten wurde, nicht zu Herodes zurückzukehren, zogen sie auf einem anderen Weg heim in ihr Land.

Als die Sterndeuter wieder gegangen waren, erschien dem Josef im Traum ein Engel des Herrn und sagte: ‚Steh auf, nimm das Kind und seine Mutter und flieh nach Ägypten; dort bleibe, bis ich dir etwas anderes auftrage; denn Herodes wird das Kind suchen, um es zu töten.‘ Josef tat, wie ihm der Engel geheißen; er, Maria und das Kind blieben in Ägypten bis zum Tod des Herodes ... Als Herodes merkte, dass ihn die Sterndeuter getäuscht hatten, wurde er sehr zornig, und er ließ in Bethlechem und der ganzen Umgebung alle Knaben bis zu einem Alter von zwei Jahren töten, genau der Zeit entsprechend, die er von den Sterndeutern erfahren hatte. Damals erfüllte sich, was durch den Propheten Jeremia gesagt worden ist: ‚Ein Geschrei war in Rama zu hören, Weinen und Klagen; Rahel weinte um ihre Kinder, und wollte sich nicht trösten lassen, denn sie waren dahin.‘“

So weit der biblische Bericht. Die jetzt folgenden Überlegungen zu Sedulius verdanken viel der Interpretation von Cornelia Braun-Irgang.

Auch Sedulius lässt die drei Sterndeuter mit Herodes zusammentreffen. Auf die Kunde von der Geburt eines neuen Königs (2,76-78a) und das dadurch ausgelöste Erschrecken (78b-80a) folgt in seiner Erzählung sofort der Auftrag an die Sterndeuter, das Kind zu suchen (2,80b-81). Die Befragung der Hohenpriester und der Schriftgelehrten, die nach Matthäus vor der Unterredung mit den Sterndeutern erfolgt, fehlt bei Sedulius. Stattdessen konzentriert sich das Interesse des Erzählers ganz auf die Gestalt des Herodes. Dass der König erschrak, als sich die Sterndeuter in Jerusalem nach dem Neugeborenen erkundigten, hatte der Evangelist gleich zu Anfang mit einem Satz berührt, danach hatte er sich über Herodes' Sorgen nicht mehr geäußert, sie allerdings in dessen Handeln sichtbar werden lassen. Anders Sedulius: Er beschränkt sich nicht auf die allgemeine Formulierung „Herodes erschrak“, sondern konkretisiert unverzüglich dessen Befürchtung, nämlich als Angst um den Thron: „Der grausame Lenker des jüdischen Hofes“, so heißt es bei Sedulius, „ist heftig erregt, weil er glaubt, jener [Knabe] könne ihm, dem Herrscher, bald nachfolgen“ (... *ferus arbiter aulae / aestuat Hebraeae ratus hunc succedere posse / mox sibimet ...*, 2,78b-80a). Der vom König geäußerte Wunsch, dem Kind seine Verehrung zu zeigen, wird durch den Erzähler sogleich als Heuchelei entlarvt: „Dann“, so schreibt Sedulius nämlich weiter, „erteilt Herodes, mit heiterer Stirn, in seinem Inneren dunkles Gewölk wachsen lassend, heimlich den Auftrag, der Knabe sei überall zu suchen, *als solle er verehrt werden*“ (*tunc fronte serena / nubila mentis alens clam mandat ubique requiri / sicut adorandum*, 2,80b-82a). Während im Matthäus-Evangelium Herodes den Beschluss des Kindermords erst fasst, als er feststellen muss, dass die Sterndeuter aus Bethlehem nicht nach Jerusalem zurückkehren, lässt Sedulius den König den ruchlosen Plan von Anfang an verfolgen: Jene Formulierung, Herodes habe den Knaben heimlich suchen lassen, „als solle er verehrt werden“ (*sicut adorandum*), setzt Sedulius nämlich fort mit dem Relativsatz: „den er mit Trug zu töten unternimmt“ (*quem tractat fraude necandum*, 2,82b).

An dieser Stelle wendet sich Sedulius von seinem primären Publikum ab und redet den Judenkönig unmittelbar an; für dieses rhetorische Verfahren, die Apostrophe, gibt es in der Bibelpartie kein Vorbild: „Was rasest du, Herodes? Zu Christus bekennt du dich mit Worten und in

deinem Sinn trachtest du, ihn meuchlings zu ermorden ... Ein anderer Herodes wird erleben, was du in Gang setzest“ (*Quid furis, Herodes? Christum sermone fateris / et sensu iugulare cupis. / Herodes alius, quod tu molire, uidebit*, 2,83-88). Der letzte Satz weist auf den Nachfolger des Herrschers voraus, auf Herodes Antipas, unter dessen Regierung (4 v. - 39 n. Chr.) Christus den Kreuzestod erleiden wird. Die aus dem antiken Epos vertraute Technik des Vorverweises verknüpft der Dichter hier funktional mit der exegetischen Methode typologischer Ausdeutung: Der Herodes des Kindermords erscheint bei ihm als Typus des „anderen Herodes“, des Herodes der Kreuzigung.

Nach der Apostrophe schildert Sedulius, wie die Sterndeuter den Weg nach Bethlehem antreten (2,89-92). Es folgt eine ausführliche Erläuterung zu den drei mitgebrachten Gaben, die für den Neugeborenen bestimmt sind (2,93-101a). Wie auch viele andere antike Schriftsteller deutet Sedulius die Geschenke für Jesus allegorisch: Das Gold gelte dem künftigen König, der Weihrauch Gott, die Myrrhe dem Grab, die Dreizahl verweise auf das dreieinige Wesen Gottes, der immer da sei, immer da gewesen sei und immer da sein werde.

Die Schilderung, wie die Sterndeuter entgegen dem Befehl des Königs von Bethlehem aus in ihre Heimat zurückkehren (2,101b-104a), lässt Sedulius in eine Ermahnung an die Christen münden: „So sollten auch wir, sobald wir einmal zu Christus gekommen sind, nicht mehr die ungerechte Existenz wiederaufnehmen, wenn wir endlich die heilige Heimat erreichen möchten“ (*sic nos quoque sanctam / si cupimus patriam tandem contingere, posquam / uenimus ad Christum, iam non repetamus iniquum*, 2,104b-106).

An dieser Stelle folgt bei Matthäus die Schilderung, wie Joseph, von einem Engel veranlasst, mit Maria und dem Jesuskind nach Ägypten flieht. Diesen Teil der Handlung hat Sedulius fortgelassen; er beschränkt sich darauf, an späterer Stelle seiner Erzählung den Hinweis anzubringen, dass Jesus nicht unter den getöteten Kindern gewesen sei (2,131).

Dadurch dass Sedulius im Bisherigen bereits auf das Kommende vorausgedeutet hat, steht bei ihm schon die Sterndeuter-Episode ganz im Schatten des Kindermords. Dessen Schilderung schließt sich nun unmittelbar an.

Matthäus hatte den Befehl zum Kindermord folgendermaßen formuliert: „Als Herodes merkte, dass ihn die Sterndeuter getäuscht hatten,

wurde er sehr zornig, und er ließ in Bethlehem und der ganzen Umgebung alle Knaben bis zum Alter von zwei Jahren töten“; damals habe sich erfüllt, was durch den Propheten gesagt worden sei. Es folgt als Schluss des Ganzen das Jeremia-Zitat über Rahel, die um ihre Kinder trauert (Mt 2,16f). Aus dieser knappen Darstellung wird bei Sedulius eine Szene von siebenundzwanzig Versen (2,107-133); sie lauten:

Ergo ubi delusum se conperit, impius iram  
 rex aperit (si iure queat rex ille uocari,  
 qui pietate caret, propriam qui non regit iram) 110  
 ereptumque gemens facinus sibi, ceu leo frendens,  
 cuius ab ore tener subito cum labitur agnus,  
 in totum mouet arma gregem manditque trahitque  
 molle pecus trepidaeque uocant sua pignora fetae  
 nequiquam et uacuas implent balatibus auras: 115  
 haut secus Herodes Christo stimulatus adempto  
 sternere conlitas paruorum strage cateruas  
 inmerito non cessat atrox. Quo crimine simplex  
 turba perit? Cur qui uixdum potuere creari  
 iam meruere mori? Furor est in rege cruento,  
 non ratio; primosque necans uagitus et audens 120  
 innumerum patrare nefas puerilia mactat  
 milia plangoremque dedit tot matribus unum.  
 Haec laceros crines nudato uertice rupit,  
 illa genas secuit, nudum ferit altera pugnibus 125  
 pectus et infelix mater (nec iam modo mater)  
 orba super gelidum frustra premit ubera natum.  
 Quis tibi tunc, lanio, cernenti talia sensus?  
 Quosue dabas fremitus, cum uulnera feruere late  
 prospiceres arce ex summa uastumque uideres  
 misceri ante oculos tantis plangoribus aequor? 130  
 Extinctisque tamen quamuis infantibus absens,  
 praesens Christus erat, qui sancta pericula semper  
 suscipit et poenas alieno in corpore sentit.

„Als er begreift, dass er getäuscht worden ist, lässt der gottlose Herrscher seinem Zorn freien Lauf (wenn denn mit Recht jemand Herrscher genannt werden kann, der des frommen Sinns ermangelt und den eigenen Zorn nicht beherrscht) und klagt, ihm sei die Gelegenheit zu einem Verbrechen [gemeint sein muss: die Sterndeuter zu töten] entrissen worden (107-110a). Wie ein mit den Zähnen knirschender Löwe, wenn ihm das zarte Lamm plötzlich aus dem Maul gleitet, seine Waffen [die Zähne] gegen die ganze Herde wendet und das nicht abgehärtete Vieh verschlingt und zerreißt – und die ängstlichen Mütter schreien vergeblich nach ihren Jungen und erfüllen die weite Luft mit ihrem Geblöke (110b-114): ebenso beeilt sich der grässliche Herodes, gereizt, weil man ihm Christus entzogen hat, die ohne Schuld niedergemetzelten Kinder aufeinander zu häufen (115-117a). Aufgrund welcher Schuld kommt die arglose Schar um? Wieso verdienten sie es, die kaum geboren werden konnten, schon wieder zu sterben? Wut beherrscht den blutrünstigen König, nicht Vernunft: Das erste Wimmern tödend und es wagend, eine grenzenlose Untat zu begehen, schlachtete er Tausende von Knaben hin und veranlasste ebenso viele Mütter zu einem einzigen Wehklagen: Die eine riss sich das zerraupte Haar vom entblößten Haupt, die andere zerkratzte sich die Wangen, eine dritte schlug sich mit den Fäusten ihre nackte Brust und wieder eine andere unglückliche Mutter (und schon nicht mehr Mutter) presste ihr erkaltetes Kind an ihre jetzt kinderlose Brust (117b-126). Was hast du, Henker, damals bei diesem Anblick gedacht und empfunden? Was für Laute hast du ausgestoßen, als du von der Höhe deiner Burg herab weithin brennende Wunden erblicktest und sahst, wie sich vor deinen Augen die so großen Wehklagen zu einem Tränenmeer vereinigten? (127-130). Obwohl Christus nicht unter den ausgelöschten Kindern war, war er doch da, der in Gefahren stets bei seinen Heiligen ist und die Schmerzen im fremden Körper mitfühlt (131-133).“

Wie ist Sedulius in diesem Abschnitt mit dem Matthäus-Text umgegangen, durch welche Elemente hat er den biblischen Bericht erweitert?

Wie schon im Vorangegangenen betont Sedulius das Affektische: Er lässt Herodes nicht nur in Zorn geraten, sondern auch klagen, die Heimkehr der Sterndeuter habe ihn der Möglichkeit beraubt, ein Verbrechen zu begehen. Auch wirft Sedulius die Frage auf, ob Herodes zu Recht als Herrscher (*rex*) bezeichnet werden könne: Anspruch auf diesen Titel habe

nur, wer seinen Zorn beherrsche (*regit*). Die Formulierung dieses Gedankens hat im Lateinischen den Charakter einer Etymologie (*rex – regere*).

Des Weiteren wird Herodes mit einem wütenden Löwen parallelisiert (2,110b-114). Dieses Gleichnis ist ganz nach klassisch-epischer Tradition gestaltet; etwas sehr Ähnliches findet sich etwa in Vergils *Aeneis* (9,339f; 12,7f).

Die Ausführung der Untat, deren Schilderung mit dem Löwengleichnis einsetzt, wird vom Dichter mit so genannten rhetorischen Fragen begleitet, Fragen also, auf die keine Antwort erwartet wird: „Aufgrund welcher Schuld kommt die arglose Schar um? Wieso verdienten sie es, die kaum geboren werden konnten, schon wieder zu sterben?“ (117b-119a).

Die Darstellung des Todes der unschuldigen Kinder lässt eine hochpathetische Schilderung des um 60 n. Chr. schreibenden Epikers Lucan anklingen (*Pharsalia* 2,108f).

Nicht eigens referiert hat Sedulius die Jeremia-Prophetie; er hat sie aber nicht einfach fortgelassen, sondern gleichsam in Handlung umgesetzt, indem er in epischer Manier die Reaktionen der unglücklichen Mütter schildert (2,121-126). Wenn es dabei über eine der Mütter heißt, sie sei schon nicht mehr Mutter, so hat diese Formulierung ihr Vorbild in Ovids Epos *Metamorphosen*: Dort ist über Daedalus, der seinen Sohn Icarus verloren hat, gesagt: „Aber der unglückliche Vater, schon nicht mehr Vater, rief ‚Icarus!‘ ...“ (*at pater infelix nec iam pater: „Icare!“ dixit, met. 8,321*).

Wie schon früher wendet sich der Dichter in einer Apostrophe unmittelbar an Herodes, den er dabei als Henker (*lanio*) tituliert (2,127-130). Diese Verse sind wiederum in enger Anlehnung an Vergils *Aeneis* (4,408-411) gestaltet.

Hatte am Ende der Darstellung bei Matthäus das gewichtige Zitat aus Jeremia gestanden, so schließt Sedulius seine Erzählung mit einer als Paradoxon formulierten Aussage über Christus, der allezeit den Seinen beistehe und ihre Leiden auf sich nehme, auch wenn er nicht zugegen sei: *absens / praesens*. Durch das Tröstliche, das in diesem Hinweis auf Christi Präsenz liegt, wird das Grausame der vorangegangenen Darstellung aufgefangen.

Alles in allem hat sich ergeben: Sedulius behält im Wesentlichen den Gang des Geschehens bei. Allerdings lässt er das eine oder andere Detail des biblischen Berichts fort; vor allem aber erweitert er ihn ganz erheblich, und dies namentlich durch Elemente wie Apostrophe, Gleichnis,

Vorverweis und rhetorische Fragen. Die meisten dieser Verfahren werden auch in den klassischen Epen der Römer gerne angewandt. Immer wieder klingen Formulierungen und Techniken jener Werke an. Die Exegese der biblischen Vorlage erfolgt in der Regel implizit. Mit der allegorischen Ausdeutung der Gaben hat Sedulius aber auch ein Beispiel für explizite Bibelauslegung gegeben. Trotz aller Veränderungen bleibt aber die Substanz des biblischen Berichts erhalten. Gegenüber dessen monumentaler Schlichtheit ist allerdings im Bibelgedicht des Sedulius das Emotionale entschieden verstärkt.

Seit dem sechsten Jahrhundert wurde Sedulius' Epos viel gelesen, das ganze Mittelalter hindurch. Fast alle größeren Klosterbibliotheken besaßen ein oder mehrere Exemplare des Werks; zahlreiche, stark benutzte Handschriften zeugen noch heute von der weiten Verbreitung. Humanisten nannten Sedulius den „allerchristlichsten Dichter“ (*Christianissimus poeta*), und Martin Luther hat diese Bezeichnung von ihnen übernommen.

### III.

Das zweite Beispiel ist dem Epos des Avitus entnommen. Er heißt mit vollem Namen Alcimus Ecdicius Avitus und stammt aus einer senatorischen Familie in Vienna/Vienne in der Auvergne (Burgund); für das Jahr 494 n. Chr. wird er als Bischof seiner Vaterstadt genannt. In seinem Epos „Begebenheiten der geistlichen Geschichte“ (*De spiritalis historiae gestis*) behandelt Avitus zunächst, in Buch I, die Erschaffung des Menschen und das Paradies, im zweiten Buch wendet er sich der so genannten Erbsünde zu; diesem Buch ist unser Beispiel entnommen (2,145-232).

Biblische Vorlage ist ein kurzer Abschnitt der Genesis, der oft als Darstellung des Sündenfalls verstanden wird (3,1-6). Im unmittelbar Vorangehenden hatte Gott dem Menschen, der im Paradies lebt, das Gebot erteilt, er dürfe von allen Bäumen des Gartens Eden essen, nur nicht von dem Baum der Erkenntnis; wenn er von diesem einen Baum esse, müsse er sterben (2,16f). Nachdem Adam und Eva (in 3,6) die verbotene Frucht gekostet haben, werden sie in einem späteren Abschnitt der Erzählung von Gott verflucht (3,16-19). Innerhalb dieses Kontextes verdankt sich die Partie 3,1-6, um die es jetzt gehen soll, einer impliziten, innerbiblischen Exegese: Sie ist der Frage gewidmet, wie sich die Androhung des Todes in 2,16f zum tatsächlichen Ausgang des Geschehens, zur Verfluchung (3,16-



19), verhält. Im Hinblick auf diese Frage thematisiert die Partie 3,1-6 die Sterblichkeit des Menschen: Er wird zwar nicht unmittelbar nach seiner Tat sterben, aber das ewige Leben verlieren (3,22.24). Zugleich setzt der Abschnitt 3,1-6 die Frau ins Bild, die, als Gottes Gebot erging, noch gar nicht existierte, nun aber wissbegierig und wissentlich schuldig wird (vgl. Kratz / Spieckermann).

In unserer Partie erscheint eine redende Schlange, die einen Dialog mit der ersten Menschenfrau, mit Eva, führt. Die Schlange wird ausdrücklich als eines derjenigen Tiere bezeichnet, die Gott erschaffen hat. Was sie aus der Menge der übrigen Tiere heraushebt, ist nicht etwa besondere Bösartigkeit, sondern Schlaueit. Im Sinne des Genesis-Erzählers dient das Agieren der Schlange dazu, etwas zu veranschaulichen, das sich im Inneren des Menschen abspielt: Sie hat die dramaturgische Funktion einer inneren Stimme, die bestimmte Konstituenten des menschlichen Geistes repräsentiert, etwa Misstrauen und den krankhaften Zwang zum Zweifeln. Mit einer dämonischen Macht, die von außen dem Menschen gegenübertritt, sich feindlich zwischen ihn und Gott schiebt, hat die Schlange in der Genesis-Erzählung nichts zu tun.

Der einschlägige Text lautet in der Einheitsübersetzung:

(1) Die Schlange war schlauer als alle Tiere des Feldes, die Gott, der Herr, gemacht hatte. Sie sagte zu der Frau: „Hat Gott wirklich gesagt: ‚Ihr dürft von keinem Baum des Gartens essen?‘“ (2) Die Frau entgegnete der Schlange: „Von den Früchten der Bäume im Garten dürfen wir essen; (3) nur von den Früchten des Baumes, der in der Mitte steht, hat Gott gesagt: ‚Davon dürft ihr nicht essen und daran dürft ihr nicht rühren, sonst werdet ihr sterben‘“. (4) Darauf sagte die Schlange zur Frau: „Nein, ihr werdet nicht sterben. (5) Gott weiß vielmehr: Sobald ihr davon esst, gehen euch die Augen auf; ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse“. (6) Da sah die Frau, dass es köstlich wäre, von dem Baum zu essen, dass der Baum eine Augenweide war und dazu verlockte, klug zu werden. Sie nahm von seinen Früchten und aß; sie gab auch ihrem Mann, der bei ihr war, und auch er aß.

Die Schlange eröffnet das Gespräch auf behutsame Weise: mit einer noch ganz allgemeinen Frage, durch die sie den Eindruck erweckt, als wolle sie ernsthaft Näheres über die Weisung Gottes erfahren: „Hat Gott wirklich

gesagt ...?“ Die Frage enthält freilich eine Verdrehung, denn Gott hatte keineswegs gesagt, dass die Menschen von keinem Baum essen dürften. Ohne dass die Schlange den Baum der Erkenntnis erwähnt, sucht sie den Gehorsam der Frau zu unterminieren. In ihrer Antwort stellt die Frau die Verdrehung richtig. Nunmehr lässt die Schlange die Maske, unter der sie ernsthaftes Interesse geheuchelt hatte, fallen und behauptet mit Entschiedenheit, das, was Gott gesagt habe, sei nicht wahr. Der Frau wird damit suggeriert, dass die Schlange Gott besser kennt, als sie ihn kennt. Auch unterstellt die Schlange Gott eine missgünstige Absicht: Er neide dem Menschen die Möglichkeit, zu einem Wissen zu gelangen, das ihn wie Gott sein lasse. Wenn dieses Wissen als das Erkennen von Gut und Böse ausgewiesen wird, so ist wohl gemeint: das Erkennen dessen, was dem Menschen förderlich und was ihm abträglich ist. Die Worte der Schlange veranlassen die Frau, den gläubigen Gehorsam gegenüber Gott, das Vertrauen in ihn preiszugeben. Wichtiger als das Gebot Gottes wird ihr somit das, was die Schlange ihr in Aussicht stellt: die Möglichkeit klug zu werden. Durch das Erkennen des Förderlichen und Abträglichen, so hat man den Entschluss der Frau wohl zu verstehen, hofft sie ihr Dasein zu steigern: Es reizt sie somit die Möglichkeit, „zu sein wie Gott“. Es ist Claus Westermann zufolge diese Möglichkeit, die in der Verführungsszene aufgedeckt wird.

Erst in späterer Zeit brachte man die Schlange mit dem Teufel, mit Satan in Zusammenhang. Satan seinerseits erscheint im Alten Testament als eigenständige Gestalt namentlich im ersten der beiden Chronikbücher, das im vierten vorchristlichen Jahrhundert entstanden ist (1 Chr 21,1), sowie in Hiob 1,6-12. Im Neuen Testament ist Satan sodann der Böse schlechthin. In der *Offenbarung des Johannes* wird er mit der Schlange gleichgesetzt: Dort ist nämlich davon die Rede, wie der große Drache auf die Erde gestürzt werde, „die alte Schlange, die Teufel oder Satan heißt und die ganze Welt verführt“ (Offb 12,9; s. noch 14f). Ferner bezeichnen Johannesevangelium (8,44) und erster Johannesbrief Satan als Mörder und Sünder „von Anfang an“. Wichtig sind in diesem Zusammenhang auch alttestamentliche Pseudepigraphen, z.B. die griechische *Apokalypse des Mose* (*Apc Mos*) sowie die lateinische Erzählung *Leben Adams und Evas* (*Vita Adae [Adam] et Euae*), eine erweiterte Fassung der *Apokalypse des Mose*. Beide Schriften gehen Jan Doehhorn zufolge auf jüdische Schriftgelehrte im Palästina des 1./2. Jahrhunderts n. Chr. zurück, die mit dem

hebräischen Bibeltext arbeiteten. *Apc Mos* 16,5 erscheint die Schlange als Werkzeug des Teufels, der durch ihren Mund spricht. In *Vit Ad* 12-17 wird ein Gespräch zwischen Adam und dem Teufel wiedergegeben; dabei behauptet der Teufel, von Gott um Adams willen aus der Gemeinschaft der Engel ausgestoßen und auf die Erde geworfen worden zu sein: Das sei geschehen, fügt der Teufel hinzu, weil er sich dem Befehl Gottes, Adam als dessen Ebenbild zu verehren, widersetzt habe. Als Rebell gegen die Gottesherrschaft wird der Teufel schließlich von dem Griechen Origenes (ca. 185 - ca. 253 n. Chr.) in *De principiis* dargestellt.

Wenn der Epiker Avitus die Verführung Evas durch die Schlange erzählt, dann folgt er nicht allein dem Bibeltext, sondern steht auch unter dem Eindruck der späteren Deutungen von Genesis 3,1-6. Das gilt ebenso für Details. So war der Baum der Erkenntnis in der Genesis botanisch nicht spezifiziert worden; Avitus versteht darunter wie manche andere vor ihm einen Apfelbaum. Die Anlage der Genesis-Erzählung hat Avitus beibehalten, die Szene allerdings außerordentlich stark erweitert und vornehmlich durch Psychologisieren angereichert.

Der Kontext der ausgewählten Partie (2,145-232) ist folgender. In seliger Freiheit leben Adam und Eva ein engelgleiches Dasein. Da naht der tückische Feind (*hostis*), also der Teufel. Er ist, literarhistorisch gesprochen, ein früher Ahn des Satans in John Miltons *Paradise Lost*. Vor Zeiten, so heißt es bei Avitus weiter, war der Teufel ein Engel gewesen, der seinem Schöpfer hatte gleich sein wollen. Den Hochmütigen, sich Überhebenden warf der Allmächtige aus dem Himmel, aber er beließ ihm die Fähigkeit, verborgene und zukünftige Dinge zu erkennen. Dieses Vermögen nutzt der Teufel für seine Absicht, die Geschöpfe ihrem Schöpfer zu entfremden. Um sein Ziel zu erreichen, nimmt Satan ganz unterschiedliche Gestalten an, die eines Vogels, einer schönen Jungfrau oder auch die von Geld. Auf das Glück der beiden Menschen ist er besonders neidisch, weil ihnen vergönnt ist, was Gott ihm selbst verwehrt. Die Menschen, so beschließt Satan, sollen durch eben das stürzen, was seinen eigenen Sturz verursacht hat: durch Selbstüberhebung.

So verwandelt er sich denn in eine Schlange, die über eine sanfte Stimme verfügt, und begibt sich zu dem Hain, in dem Adam und Eva gerade rötliche Äpfel pflücken. Da die Schlange fürchtet, es könnte ihr nicht gelingen, den festen Sinn des Mannes zu berücken, schlüpft sie in den Wipfel des Baums und wendet sich, im Laub verborgen, mit leiser

Stimme allein an Eva. Eva wird hier (2,144) wie noch mehrfach vom Dichter als leicht verführbar bezeichnet. Die teuflische Schlange beginnt – in Abweichung von der Genesiserzählung – mit extensiven Schmeicheleien; so unterstellt sie V. 148f, dass Eva als erste geschaffen wurde. Sogar den abseits stehenden Gatten bezieht die Schlange in ihre Rede ein; erst ganz zum Schluss stellt sie ihre Frage. Die Worte der Schlange lauten:

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;	145
ut 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 producit pelagus, uestros confertur in usus.	150
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 dura iubet, quis talia dona inuidet et rebus ieunia miscet opimis?	155
	160

„O Glückliche, Zierde der Welt, herrlichste Jungfrau, die eine von er-rötender Schamhaftigkeit strahlende Schönheit schmückt, du künftige Ahnherrin des Menschengeschlechts, dich erwartet der riesige Erdkreis als Mutter, du, die Erste und die wahre Freude und der Trost des Mannes, ohne die er selbst nicht leben würde. Zwar ist er der Stärkere, aber doch zu Recht deiner Liebe untertan, er, der zärtliche Gatte, dem du dank eurem Bund Nachkommen schenken wirst. Euch ist ein würdiger Wohnsitz in der Mitte des Paradieses gegeben; euch unterworfen, euch dienend, zittert das Gefüge der Welt vor euch: Was der Himmel, was die Erde erzeugt, was das Meer in gewaltiger Tiefe hervorbringt, wird zu eurem Nutzen zusammengebracht. Nichts verweigert euch die Natur; siehe da, über alles ist euch Gewalt gegeben. Ich bin durchaus nicht neidisch; vielmehr wundere ich mich, wie es dazu kommt, dass hinsichtlich eines einzigen

süßen Baums die freie Berührung verboten ist. Ich wüsste gern: Von wem kommt der harte Befehl, wer missgönnt euch solche Gaben und mischt Mangel in den Reichtum?“ (2,145-160).

Wie in der Genesis erlaubt sich die Schlange, das göttliche Wort zu verdrehen: Von einer Einschränkung des Nahrungsangebots hatte Gott keineswegs gesprochen – das Paradies zeichnet sich vielmehr durch einen Überfluss an Nahrung aus (2,1-19). Erst durch den Sündenfall wird jener Mangel heraufbeschworen, den die Schlange hier unterstellt.

An dieser Stelle wendet sich der Erzähler mit einer Apostrophe an Eva; er rügt, dass sie sich auf ein Gespräch mit einem Tier einlasse:

Quis stupor, o mulier, mentem caligine clausit?  
Cum serpente loqui, uerbum committere bruto  
non pudet, ut uestram praesumat belua linguam?  
Et monstrum pateris responsumque insuper addis?

„Welche Dummheit, Frau, schloss deinen Geist in Finsternis ein? Schämst du dich denn nicht, mit einer Schlange zu reden, an ein gefühlloses Wesen das Wort zu richten, so dass sich ein wildes Tier eure Sprache anmaßt? Und du lässt das Scheusal dies tun und gibst ihm gar noch Antwort? (2,162-165).“

Mit dieser Schelte weicht Avitus von Genesis 3,1-6 insofern ab, als sich dort keine abwertende Charakterisierung der Schlange findet; erst nachdem Eva vom verbotenen Baum gegessen hat, spricht der Gott der Bibel einen Fluch über die Schlange aus (Gen 3,14f). Wenn nun Eva die Schlange anrede und mit ihr ein Gespräch führe, werde, so meint der Dichter, die gottgewollte Ordnung auf den Kopf gestellt, der zufolge das Tier, der Sprache ermangelnd, dem Menschen untertan sei.

Durch die Schmeicheleien der Schlange zeigt sich Eva beeindruckt. In ihrer Antwort stellt sie zunächst – wie in der Genesis – die Verdrehung, die die Schlange gegenüber dem göttlichen Wort vorgenommen hatte, richtig. Und genau wie in der Genesis schreibt sie der Schlange offensichtlich den Besitz besonderen Wissens zu. So trägt Eva denn die Bitte vor, die Schlange möge ihr erklären, was Gott mit der Drohung gemeint habe, bei Übertretung seines Gebotes würden sie sterben.

Suauibus o pollens coluber dulcissime dictis,  
non, ut rere, Deus nobis ieiunia suauis  
nec prohibet largo curari corpora pastu. 170  
Ecce uides epulas, totus quas porrigit orbis:  
omnibus his licito Genitor promptissimus uti  
praestitit et totas uitae laxauit habenas.  
Haec sola est nemoris medii, quam perspicis, arbor 175  
interdicta cibis, haec tantum tangere poma  
non licitum, diues praesumit cetera uictus.  
Nam si libertas temeraret noxia legem,  
iurans terribili praedixit uoce Creator  
quadam nos statim luituros morte reatum. 180  
Quid uocitet mortem, tu nunc, doctissime serpens,  
pande libens, quoniam rudibus non cognita res est!

„Höchst liebliche Schlange, in angenehmer Rede mächtig, nicht hat uns Gott, wie du glaubst, Mangel angeraten noch hindert er uns, mit reichlicher Nahrung den Körper zu versorgen. Da siehst du die Speisen, die der ganze Erdkreis bietet: Der Schöpfer gewährte es höchst bereitwillig, sie alle erlaubterweise zu genießen, und ließ alle Zügel der Lebensweise locker. Einzig dieser Baum, den du in der Mitte des Haines siehst, ist für die Speise untersagt, einzig diese Früchte zu berühren ist nicht erlaubt; reichlicher Lebensunterhalt jedoch darf alles Übrige beanspruchen. Doch falls verbrecherische Eigenmächtigkeit das Gebot verletzen sollte, dann müssten wir, kündigte uns der Schöpfer mit Furcht erregender Stimme unter Eid an, das Vergehen mit etwas, das er Tod nannte, büßen. Was er aber mit Tod meint, lege uns, höchst gelehrte Schlange, jetzt bereitwillig dar, da uns in unserer Unerfahrenheit die Sache nicht bekannt ist (2,169-182).“

Die Schlange antwortet, wie Avitus fortfährt, als Lehrmeisterin des Todes (*leti ... magister*, 2,183); dabei versteht sie die seinerzeit von Gott erwähnte Gabe der Unterscheidung von Gut und Böse in einem weiten, einem metaphysischen Sinne: als Erkennen des Wahren und des Falschen:

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  
 et caecas misero concludi carcere mentes? 185  
 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  
 inserere et erectos in caelum porrigere sensus. 190  
 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.  
 Namque ubi diuinum libaueris ore saporem, 200  
 mox purgata tuo facient te lumina uisu  
 aequiperare deos, sic sancta ut noxia nosse,  
 iniustum recto, falsum discernere uero.

„Du hast Angst, Frau, vor einem leeren Schreckenswort. Kein schnelles Todesurteil wird euch zuteil werden; vielmehr hat der Vater euch neidisch, wie er ist, ein ungerechtes Los zugeteilt und er gewährte euch nicht das Wissen, das er sich selbst als Höchstes vorbehält. Was macht es für Freude, wenn man die Schönheit der Welt erfasst und sie wahrnimmt und zugleich seine Vernunft in elender Haft dumpf gefangen sein lässt? In gleicher Weise schafft die Natur körperliche Sinneswahrnehmung und offene Augen auch für die Tiere; eine einzige Sonne ist für alle da, und die Sehkraft unterscheidet sich beim Tier nicht von der des Menschen. Folge lieber meinem Rat, richte deinen Geist auf überirdische Dinge und lass den Sinn erhaben zum Himmel reichen! Denn diese Frucht, die du als verbotene zu berühren dich scheust, wird dir das Wissen um all das geben, was der Vater bei sich als Geheimnis bewahrt. Halte nur nicht länger unentschlossen den Griff nach der Frucht zurück, und die lange unterdrückte Lust soll nicht mehr durch das Gebot gezügelt werden! Denn sobald du mit deinem Mund den himmlischen Geschmack gespürt hast, wird deine geschärfte Wahrnehmung bewirken, dass du an Kraft

des Erkennens den göttlichen Wesen gleichkommst, dass du ebenso wie das Unheilige auch das Heilige erkennst, dass du das Ungerechte vom Gerechten, das Falsche vom Wahren unterscheidest (2,185-203).“

Hatte es in der Genesis lediglich geheißt, die Frau habe gesehen, dass die Frucht köstlich war, so lässt Auitus alle Sinne Evas beteiligt sein und malt ihre Gier mit einem bewegten Hin und Her von Geßten aus:

Talia fallaci spondentem dona susurro  
 credula submisso miratur femina uultu. 205  
 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  
 unum de cunctis letali ex arbore malum 210  
 detrahit et saui pulchrum perfundit odore.  
 Conciliat speciem nutantique insuper offert,  
 nec spernit miserum mulier male credula munus,  
 sed capiens manibus pomum letale retractat.  
 Naribus interdum labiisque patentibus ultro 215  
 iungit et ignorans ludit de morte futura.  
 O quotiens ori admotum compuncta retraxit  
 audacisque mali titubans sub pondere dextra  
 cessit et effectum sceleris tremefacta refugit!  
 Dis tamen esse cupit similis serpitque uenenum 220  
 ambitione nocens. Rapiunt contraria mentem  
 hinc amor, inde metus. Pulsat iactantia legem  
 interdumque etiam lex subuenit. Aestuat anceps  
 diuidui cordis dura inter proelia fluctus.  
 Nec tamen incentor desistit fallere serpens 225  
 ostentatque cibum dubiae queriturque morari  
 et iuuat in lapsum pendentis prona ruinae.  
 Vt tandem uictae grauior sententia sedit  
 aeternam temptare famem per criminis escam,  
 serpentem satiare cibo, quem sumeret ipsa, 230  
 adnuit insidiis pomumque uorata momordit.  
 Dulce subit uirus, capitur mors horrida pastu.

„Über die Schlange, die mit lügenerischem Zischen derartige Gaben verspricht, zeigt sich die leichtgläubige Frau mit gesenktem Blick voller Verwunderung. Und schon beginnt sie, immer mehr zu schwanken und ihre Meinung zu ändern und ihren unentschlossenen Geist sich stärker dem Tode zuneigen zu lassen. Sobald die Schlange jedoch bemerkte, dass die Frau schon besiegt war und die Entscheidung unmittelbar bevorstand, da pflückt sie, nochmals den Namen und den erhabenen Wohnsitz der göttlichen Wesen erwähnend, von dem todbringenden Baum einen einzigen Apfel aus all den vielen und übergießt ihn in seiner Schönheit mit süßem Duft. Sie preist seine Lieblichkeit an und bietet ihn obendrein der Schwankenden dar. Die zu leichtgläubige Frau verschmäh die elende Gabe nicht; sie nimmt vielmehr die tödliche Frucht und prüft sie mit den Händen. Bisweilen hält sie die Frucht aus eigenem Antrieb an die Nase und an die Lippen und spielt, ohne es zu wissen, mit dem künftigen Tod. Ach, wie oft nahm die Frau reuevoll die bereits zum Munde geführte Frucht zurück, wie oft wich die rechte Hand aus, schwankend unter dem Gewicht der verwegenen Untat, und scheute zitternd vor der Ausführung des Verbrechens zurück! Dennoch begehrt sie, den Göttern ähnlich zu sein, und das Gift kriecht weiter, das infolge ihres Ehrgeizes Schaden stiftet. Gegenteilige Empfindungen zerren sie innerlich hin und her: auf der einen Seite das Verlangen, auf der anderen die Furcht. Es versetzt ihre Selbstüberhebung dem Verbot einen Schlag, dann wieder kommt ihr das Verbot auch zu Hilfe. Unentschieden wogt das Auf und Ab bei den harten Kämpfen ihres geteilten Herzens. Doch die Anstifterin, die Schlange, hört nicht auf mit ihrer Täuschung, führt der Schwankenden die Speise vor Augen, beklagt ihr Zögern, und die Frau, zum Sturz in das drohende Verderben geneigt, unterstützt sie darin noch. Als sich endlich bei der Unterlegenen der Entschluss festigte, durch die verbrecherische Speise ewigen Hunger zu erproben und die Schlange mit der Nahrung, die sie selbst von ihr annehmen wollte, zu sättigen, - da willigte sie in den Anschlag der Schlange ein und biss selber, [von der List des Gegners] völlig eingenommen, in den Apfel. Süß dringt das Gift in sie, und mit der Nahrung wird der schreckliche Tod aufgenommen (2,204-232).“

So weit die Darstellung bei Avitus. Dank ihrer Anschaulichkeit und ihrem gedanklichen Reichtum braucht sie den Vergleich mit theologischer Bibelkommentierung gewiss nicht zu scheuen. Poetische Erzählungen wie diese und die zuvor behandelte des Sedulius können vielleicht erkennen

lassen, dass die Beschäftigung mit lateinischer Bibelepik der Spätantike etwas durchaus reizvolles ist.

#### Literaturhinweise

##### *Textausgaben und Übersetzungen*

Sedulius:

Sedulii opera omnia, recensuit et commentario critico instruxit Ioannes Huemer (CSEL 10), Wien 1885.

Avitus:

Alcimo Ecdicio Avito, *De spiritalis historiae gestis*. Introduzione scelta e traduzione a cura di Salvatore Costanza, Messina 1971.

Avit de Vienne, *Histoire spirituelle*. Tome I (Chants I-III). Introduction, texte critique, traduction et notes par Nicole Hecquet-Noti (Sources chrétiennes 444), Paris 1999.

Alcimi Ecdicii Aviti, Viennensis episcopi, opera quae supersunt, edidit Rudolphus Peiper (Monumenta Germaniae Historica A.A. VI/2), Berlin 1883.

Apokalypse des Mose und Leben Adams und Evas:

Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Ioannis, item Mariae dormitio, additis evangeliorum et actuum Apocryphorum supplementis, ed. Constantinus Tischendorf, 1866, X-XII; 1-23; Jan Dochhorn, *Die Apokalypse des Mose*. Text, Übersetzung, Kommentar, Tübingen 2004 (im Druck);

Vita Aadae et Evae. Herausgegeben und erläutert von Wilhelm Meyer (Abhandlungen der philosophisch-historischen Classe der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften, Band 14.3), München 1878, 178-250.

##### *Monographien und Aufsätze*

Braun-Irgang, Cornelia: Untersuchungen zum Verhältnis von spätantiker und mittellateinischer Bibelepik, in: Udo Kindermann/Wolfgang Maaz/Fritz Wagner (Hg.), *Festschrift für Paul Klopsch* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 492), Göttingen 1988, S. 1-45.

Döpp, Siegmars: Virgilius Evangelisans. Zu Praefatio und Prooemium von Alexander Ross' *Christias* (1638), in: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, I. Philosophisch-historische Klasse Jahrgang 2000, Nr. 6, Göttingen 2000, S. 259-299.

Ehlers, Wilhelm: Bibelszenen in epischer Gestalt: Ein Beitrag zu Alcimius Avitus, in: *Vigiliae Christianae* 39, 1985, S. 353-369.

Fuhrmann, Manfred: *Rom in der Spätantike*. Porträt einer Epoche, München/Zürich 1994 (S. 304-307; Übersetzung von Avitus 2,136-234).

Gnilka, Christian: *Chrësis*. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der

antiken Kultur, Band I: Der Begriff des „rechten Gebrauchs“, Basel/Stuttgart 1984; Band II: Kultur und Conversion, Basel 1993.

Herzog, Reinhart: Die Bibelepik der lateinischen Spätantike. Formgeschichte einer erbaulichen Gattung, Band 1, München 1975.

Hofmann, Norbert Joh.: Die „nacherzählte“ Bibel. Erwägungen zum sogenannten „Rewritten-Bible-Phänomen“, in: Salesianum 62, 2000, S. 3-17.

Klopstock, Friedrich Gottlieb: Der Messias. Band 1: Text. Herausgegeben von Elisabeth Höpker-Herberg (Friedrich Gottlieb Klopstock: Werke und Briefe. Historisch-kritische Ausgabe. Abteilung Werke: IV/I), Berlin/New York 1974.

Kratz, Reinhard G. / Spieckermann, Hermann: Schöpfer/Schöpfung II, in: Theologische Realenzyklopädie 30, 1999, 258-283.

Rost, Leonhard: Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschließlich der großen Qumran-Handschriften, Heidelberg 2. Aufl. 1979.

Smolak, Kurt: Lateinische Umdichtungen des Schöpfungsberichtes, in: Studia Patristica 12 (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 115): Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971, Part I, edited by Elizabeth A. Livingstone, Berlin 1975, S. 350-360.

Springer, Carl P. E.: The Gospel as Epic in Late Antiquity: The *Paschale Carmen* of Sedulius (Supplements to *Vigiliae Christianae*, vol. 2), Leiden/New York/Kopenhagen/Köln 1988.

Westermann, Claus: Schöpfung. Was die Naturwissenschaft fragt – was die Bibel antwortet, Freiburg-Basel-Wien 1989, 133-140.

*Für kritische Lektüre und nützliche Hinweise danke ich Marcus Deufert (Leipzig), Jan Dochhorn, Andrea Harbach, Rolf Heine (Göttingen), Manfred Hoffmann (München) und Reinhard G. Kratz (Göttingen).*