

Manfred Hoffmann
Alcimus Ecdicius Avitus
De spiritalis historiae gestis
Buch 3

Beiträge zur Altertumskunde

Herausgegeben von
Michael Erler, Dorothee Gall, Ernst Heitsch,
Ludwig Koenen, Reinhold Merkelbach, Clemens Zintzen

Band 217



K · G · Saur München · Leipzig

Alcimus Ecdicius Avitus

De spiritalis historiae gestis

Buch 3

Einleitung, Übersetzung, Kommentar

Von
Manfred Hoffmann



K · G · Saur München · Leipzig 2005

D 7

Göttinger philosophische Dissertation

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.
Zugl.: Göttingen, Univ., Diss., 2003/2004

© 2005 by K. G. Saur Verlag GmbH, München und Leipzig
Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten. All Rights Strictly Reserved.
Jede Art der Vervielfältigung ohne Erlaubnis des Verlags ist unzulässig.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“ GmbH, 99947 Bad Langensalza

ISBN-10: 3-598-77829-5

ISBN-13: 978-3-598-77829-2

VORWORT

Der vorliegende Kommentar ist die leicht veränderte Fassung meiner Dissertation, die im Wintersemester 2003/04 von der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen angenommen wurde; das Rigorosum fand am 12. 12. 2003 statt. Mein besonderer Dank gilt Prof. Dr. Siegmund Döpp, der seinem Doktoranden viel Freiheit gewährt, es dabei aber stets verstanden hat, günstige Rahmenbedingungen für die Anfertigung dieser Arbeit zu schaffen und an den entscheidenden Stellen Unterstützung und Anleitung zu geben. Prof. Dr. Fidel Rädle, der schon meine frühen akademischen Gehversuche wohlwollend begleitet hat, übernahm dankenswerterweise nicht nur das Korreferat, sondern steuerte auch einige wichtige Anregungen bei, die ich gerne aufgegriffen habe. Die Studienstiftung des deutschen Volkes hat sich – in der heutigen Zeit wahrlich keine Selbstverständlichkeit – nicht gescheut, einen über dreißigjährigen Doktoranden in ihre Förderung aufzunehmen. Ihre Unterstützung erlaubte es mir, mich vollständig auf meine wissenschaftliche Arbeit zu konzentrieren, und hat viel zum erfolgreichen Abschluß der Dissertation beigetragen. Prof. Dr. Clemens Zintzen danke ich für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe der „Beiträge zur Altertumskunde“. Eine Anzahl von Freunden, Kollegen und ehemaligen Kommilitonen hat sich der Mühe unterzogen, Teile der Arbeit, in einigen Fällen sogar den gesamten Text, in verschiedenen Stadien der Fertigstellung gegenzulesen, und mir wertvolle Hinweise gegeben. Ihnen allen sei an dieser Stelle herzlich gedankt: Prof. Dr. Marcus Deufert (Leipzig), Arne Feddern (Aurich), Dr. Klaus Fetkenheuer (Göttingen), Dorothee Harbort (Stade), Melanie Klabunde (Hannover), Ilja Kuschke (Göttingen), Marijke Ottink (München), Dr. Friedrich Spoth (München).

Leer, im Dezember 2004

Manfred Hoffmann

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	Seite V
Einleitung	Seite IX
Zur Anlage des Kommentars	Seite IX
Vorbemerkungen zur Struktur von <i>De spiritalis historiae gestis</i>	Seite XII
Übersicht über den Inhalt des dritten Buches.	Seite XV
Erläuterungen zu Struktur und Konzeption des dritten Buches.	Seite XXIII
Der Einfluß des Ambrosius auf die Konzeption des dritten Buches	Seite XLI
Avitus und die pagane epische Tradition.	Seite XLV
Avitus als Biblepiker	Seite XLIX
Text & Übersetzung	Seite 2
Kommentar	Seite 29
Kommentar zu den Versen 1 bis 73	Seite 29
Kommentar zu den Versen 74 bis 115	Seite 77
Kommentar zu den Versen 116 bis 194	Seite 97
Kommentar zu den Versen 195 bis 314	Seite 147
Kommentar zu den Versen 315 bis 361	Seite 213
Kommentar zu den Versen 362 bis 425	Seite 250
Schlußwort	Seite 292
Anhänge	Seite 299
Monosyllaba in der Senkung des vierten Fußes.	Seite 299
Inhaltliche und sprachliche Parallelen zu Avitus' Werk	Seite 301
Ausgewählte Lesefrüchte: Parallelen zu diversen lateinischen Autoren	Seite 307
Bibliographie	Seite 315
Indices	Seite 329
Index locorum selectus	Seite 329
Index rerum et vocum selectus	Seite 334

EINLEITUNG

Zur Anlage des Kommentars

Eine stattliche Anzahl von Monographien beschäftigt sich mit der Entstehung der Biblepik und der Geschichte dieser Gattung, ohne daß freilich die Forschungsdiskussion zu einem Konsens geführt hätte¹. Diesen Monographien steht, gemessen am umfangreichen Textcorpus, nur eine geringe Zahl von Kommentaren gegenüber, so daß bei der inhaltlichen Erschließung der einzelnen Texte noch immer deutlich erkennbare Lücken klaffen². Die hier vorgelegte Arbeit unternimmt daher den Versuch, zu einem begrenzten Textabschnitt eines Biblepikers einen Kommentar in annähernd derselben Ausführlichkeit zu erstellen, wie es aufgrund der lange zurückreichenden Kommentierungstradition für die paganen Epiker der augusteischen und neronisch-flavischen Epoche möglich ist.

Die Zitation lateinischer Autoren richtet sich im allgemeinen nach dem Thesaurus linguae Latinae. Die wichtigste Ausnahme bildet Avitus selbst, da zwischen seinem Hauptwerk *De spiritualis historiae gestis* und dem Trostgedicht *De consolatoria castitatis laude*, das an seine

¹ HERZOG (1975), rezensiert durch KARTSCHOKE (1979); KARTSCHOKE (1975); ROBERTS (1985); NODES (1993). Das Entstehen der Biblepik wurde auf ein Bedürfnis nach Erbauung am sakralen Text zurückgeführt (HERZOG [1975]), oder man suchte es aus der rhetorischen Schulübung der Paraphrase zu erklären, d. h. der Umsetzung dichterischer Werke in Prosa und umgekehrt (ROBERTS [1985]), oder das Aufkommen christlicher Dichtung wurde in Verbindung gebracht mit dem Wandel des Christentums: Das Christentum begann als Massenbewegung, die vor allem auf die unteren Schichten einwirkte. Daher stellte der Verzicht auf literarische Ausgestaltung, der für die christliche Sondersprache, den *sermo humilis*, kennzeichnend ist, zunächst kein Problem dar, bis das Christentum schließlich auch die Oberschicht erfaßte. Diese neugewonnenen Christen bewirkten nicht nur eine größere Aufgeschlossenheit gegenüber der traditionellen Bildung, das Werben um sie brachte auch die Notwendigkeit mit sich, den höheren literarischen Ansprüchen der Oberschicht Genüge zu tun (VAN DER NAT [1977] 192-6; WLOSOK [1990] 252-4).

² Vgl. in den „conclusions relatives à l'état actuel des études sur l'épopée biblique en langue latine“ von DEPROOST (1997) 35 „Beaucoup de travail reste à faire pour ce qui concerne les éditions, les traductions et éventuellement le commentaire des œuvres qui relèvent du genre de l'épopée biblique.“

Schwester, die Nonne Fuscina, gerichtet ist, klar unterschieden werden sollte:

AVIT. SHG 1-5	statt	ALC. AVIT. carm. 1-5
AVIT. Fusc. 6	statt	ALC. AVIT. carm. 6

Bei Zitaten aus den Prosawerken des Avitus beziehen sich die hinzugesetzten Seiten- und Zeilenangaben (z. B. AVIT. hom. 10 p. 121,5) grundsätzlich auf die Ausgabe von Peiper. In den Fällen, bei denen die Zitation von der des Thesaurus abweicht, erscheint der Name des Editors, dessen Ausgabe benutzt wurde, hinter der Stellenangabe; z. B. ENN. ann. 176 SKUTSCH. Aus Gründen der Vereinfachung werden Bibelstellen im allgemeinen mit dem Kürzel VULG. angeführt und im Wortlaut der Vulgata wiedergegeben. Dies geschieht ohne Rücksicht darauf, ob der Vulgata-Text tatsächlich als Vorlage der gerade besprochenen Stelle diente³. Von dieser Regel wird nur dort abgewichen, wo eindeutig eine bestimmte Form der Vetus Latina zugrundeliegt. Für die Vetus-Latina-Fassungen des Lukasevangeliums wurden JÜLICHER / MATZKOW / ALAND (1976) herangezogen⁴. Die Zitation griechischer Autoren benutzt die Siglen von „Der neue Pauly“. Hingewiesen sei lediglich darauf, daß HOMER. gemäß ThLL für die Ilias Latina steht, während HOM. für Homer verwendet wird.

Allgemeine Informationen zu Leben und Werk des Avitus sind in der modernen Forschungsliteratur leicht zugänglich; sie brauchten in der Einleitung, die dem Kommentar vorangestellt wurde, nicht dupliziert zu werden⁵. Die Einleitung konzentriert sich darauf, einen Überblick über die Fragestellungen und Erkenntnisse zu geben, die mit dem dritten Buch zusammenhängen; außerdem soll auf eine Gesamtinterpretation dieses Buches hingearbeitet werden. Zu diesem Zwecke werden darin Ergebnisse von übergreifender Bedeutung zusammengefaßt, die über einzelne Stellen des Kommentars verstreut sind und bei denen sonst die Gefahr bestünde, daß sie in der Masse der Kommentierung untergingen. Gegebenenfalls wird dabei in der Form „(siehe zu VV. 388-9)“ auf die ausführlichere Behandlung desselben Sachverhalts im Kommentar verwiesen. Innerhalb der Einleitung wurden einige längere lateinische Zitate in Anmerkungen übersetzt, um den Zugang zu den wesentlichen Ergebnissen des Werkes zu erleichtern.

³ Die Frage, welche Version des Bibeltexes Avitus jeweils vorgelegen hat, läßt sich nur selten eindeutig entscheiden; vgl. dazu HECQUET-NOTI (1999) 74-7; DEPROOST (1991) 89-90 Anm. 10; BERGER (1893) 2-3 und siehe zu VV. 13-5; 130-1.

⁴ Zur recht komplizierten Editionsfrage siehe BURTON (2000) 8-10.

⁵ Siehe HECQUET-NOTI (1999) 23-105 und SHANZER / WOOD (2002) 3-85.

Der lateinische Text versteht sich als reine Lesehilfe. An wichtigen Stellen wird die Variantenwahl im Kommentar begründet; die Erstellung eines eigenen kritischen Textes hätte jedoch den Rahmen dieser Dissertation gesprengt. Die beigegebene Übersetzung des dritten Buches erhebt keinen literarischen Anspruch. Sie soll als Verständnishilfe dienen und sicherstellen, daß auch dann erkennbar bleibt, wie der Text aufgefaßt wurde, wenn im Kommentar nicht weiter darauf eingegangen wird. Die Eigengesetzlichkeit der deutschen Sprache ließ es freilich nicht zu, sämtliche Charakteristika des Originaltextes nachzuzeichnen. Gelegentlich waren größere Freiheiten unumgänglich, um eine verständliche Übertragung zu erhalten. Die wichtigeren erläuternden Zusätze zum lateinischen Text erscheinen, soweit möglich, in runde Klammern gesetzt.

Im eigentlichen Kommentar wurde einzelnen Abschnitten, wo dies vorteilhaft erschien, eine Gesamtbetrachtung vorangestellt, die übergreifende Aspekte behandelt und Zusammenhänge verdeutlicht. Sie wird durch Leerzeilen vom übrigen Kommentar abgehoben, um ihr Auffinden zu erleichtern. Aus der Sicht des Avitus stellt sich die Heilsgeschichte als eine Abfolge von Gott gelenkter, auf die Erlösung durch Christus hinauslaufender Ereignisse dar. Diesem Charakteristikum der Heilsgeschichte sucht Avitus in *De spiritalis historiae gestis* durch zahlreiche buchübergreifende Bezugnahmen Rechnung zu tragen, die die einzelnen Stationen der Heilsgeschichte miteinander verbinden. Die Notwendigkeit, diese übergreifende Konzeption herauszuarbeiten, führt dazu, daß Stellen aus anderen Büchern mitunter ausführlicher behandelt werden, als man es sonst in einem Kommentar erwarten würde. Zusätzlich wirkt sich dabei die Tatsache aus, daß Kommentare zu den übrigen Büchern weitgehend fehlen: Bei Avitus gab (und gibt) es noch viel Neues zu entdecken. Die Indices sollen es dem Leser u. a. ermöglichen, selektiv auf solche über das dritte Buch hinausweisenden Erläuterungen zuzugreifen. Zu den im Kommentar angeführten Nachweisen für Wortverbindungen und Verschlüsse ist anzumerken, daß sie keineswegs immer im üblichen Sinne als Vorbildstellen anzusehen sind. Sie ermöglichen vielmehr einen Überblick darüber, inwieweit Avitus sich traditionellen Sprachguts bedient. Nicht selten läßt sich dabei immerhin festhalten, daß die Verwendung einer Junktur auf eine bestimmte Epoche oder einen spezifischen Kontext beschränkt ist oder beides — so wird die Junktur *miserorum corda* nur in der spätantiken christlichen Dichtung für Sünder und Heiden benutzt (siehe zu VV. 126-7)⁶. Diese Nachweise sind gewöhnlich mit einem eigenen Unterlemma versehen und an

⁶ Siehe z. B. auch zu VV. 29-30 *praesentem dominum*; VV. 267-8 *angelicis manibus*.

das Ende des jeweiligen Hauptlemmas gestellt, das normalerweise zwei bis drei Verse umfaßt. Auf diese Weise können sie gegebenenfalls leicht übersprungen werden. Auf solche Nachweise wird verwiesen, indem dem Unterlemma die Verszahlen des Hauptlemmas vorangestellt werden, z. B. „siehe zu VV. 60-1 *corpora membris*“. Die Aussagen zu Auftreten, Verwendung und Häufigkeit von Junktoren beziehen sich, soweit nicht anders angegeben, auf die römische Dichtung.

Vorbemerkungen zur Struktur von *De spiritalis historiae gestis*

Die einheitliche Konzeption von *De spiritalis historiae gestis* ist lange Zeit verkannt worden. Die in den einzelnen Büchern beschriebenen Ereignisse (AVIT. SHG 1-3 Schöpfung, Sündenfall und Vertreibung aus dem Paradies; SHG 4 Sintflut; SHG 5 Durchzug durch das Rote Meer) erschienen als willkürlich nebeneinander gestellt. Diese Ansicht führte in ihrer radikaleren Ausprägung zu der Behauptung, das vierte und fünfte Buch seien als von AVIT. SHG 1-3 unabhängige Dichtungen anzusehen, in ihrer moderateren Form warf man Avitus einen mangelnden inneren Zusammenhalt der einzelnen Werkteile vor⁷. Gewissermaßen in das entgegengesetzte Extrem verfiel später Vinay: Anstatt einzelne Werkteile abtrennen zu wollen, stellte er die These auf, die fünf Bücher *De spiritalis historiae gestis* und das Trostgedicht an Avitus' Schwester, die Nonne Fuscina, seien als ein einziges, zusammengehöriges Werk intendiert gewesen⁸. Vinays Versuch fand jedoch zu Recht keine Befürworter und blieb somit eine Episo-

⁷ CUCHEVAL (1863) 59.82.90 sah AVIT. SHG 4 und SHG 5 als jeweils eigenständige Werke an; MANITIUS (1891) 244 ging zumindest von der Möglichkeit aus, daß AVIT. SHG 4-5 als von AVIT. SHG 1-3 unabhängig aufzufassen seien: „Beide Teile, die gesonderte Dichtungen darstellen können, sind von Avitus zusammen herausgegeben worden“; ähnlich GAMBER (1899) 154; vgl. 24-5; etwas zurückhaltender SCHANZ / HOSIUS / KRÜGER (1920) 383 (im Rückgriff auf EBERT [1889] 394.399 Anm. 1) „Die Schlussverse zeigen, dass der Dichter sein Werk als Einheit empfand und angesehen wissen wollte. Indessen heben sich die drei ersten Bücher als in sich geschlossene Dichtung von den beiden letzten, wiederum unter sich verbundenen sichtlich ab“; ähnlich zuletzt noch COSTANZA (1971) 19.

⁸ VINAY (1937) 432-5 und 453-6. Er argumentiert, daß das Prooemium (AVIT. SHG 1,1-13) sich nur auf den Inhalt von AVIT. SHG 1-3 beziehen lasse (wie jedoch ARWEILER [1999] 17-8 gezeigt hat, nimmt AVIT. SHG 4,59-61 Stichworte aus dem Prooemium auf). Diese ursprünglich in sich abgeschlossene Dichtung habe Avitus später durch AVIT. SHG 4-5 und schließlich, um die zahlreichen Hinweise auf das Heilswirken Christi in den früheren Büchern einzulösen, durch AVIT. Fusc. 6 erweitert. Die mangelnde Einheit des Werkes erkläre sich daraus, daß der Dichter nicht mehr zu einer abschließenden Überarbeitung gekommen sei.

de⁹. Inzwischen ist man zu der Einsicht gelangt, daß die Einheit von *De spiritualis historiae gestis* nicht auf einer durchgängigen Handlung beruht, sondern darauf, daß die berichteten Ereignisse Teil eines heilsgeschichtlichen Kontinuums bilden und daher im Bewußtsein des christlichen Dichters zusammengehören (s. u.)¹⁰.

Der Vorwurf mangelnder innerer Einheit richtet sich in der älteren Forschung aber nicht nur gegen das Werk *De spiritualis historiae gestis* insgesamt, sondern analog auch gegen den Aufbau einzelner Bücher¹¹. Dies erscheint auf den ersten Blick durchaus gerechtfertigt: Obwohl das

⁹ Zur Widerlegung vgl. RONCORONI (1973) 123-7. AVIT. Fusc. 6 kann nicht als Bestandteil von AVIT. SHG 1-5 angesehen werden, denn entgegen Vinays Behauptung löst das in AVIT. Fusc. 6 enthaltene Lob der Keuschheit nicht die zahlreichen Verweise auf die Erlösung durch Christus innerhalb von AVIT. SHG 1-5 ein und hätte diese Funktion selbst nach einer grundlegenden Überarbeitung nicht übernehmen können. Zudem müßte nach dieser Logik die Aeneis mit Augustus enden, weil dessen Herrschaft dort in zahlreichen Ausblicken vorweggenommen wird. Vinay mißachtet die Schlußtopik am Ende des Werks (AVIT. SHG 5,721) und daß Avitus sich mit seiner Buchzahl explizit an den Pentateuch anlehnt (AVIT. SHG 5,719-720). EHLERS (1985) 354 erweckt fälschlich den Eindruck, daß AVIT. SHG 5,719 *quas* [sc. *figuras*] *pius explicuit per quinque volumina vates* auf *De spiritualis historiae gestis* zu beziehen sei. Mit dieser Formulierung ist jedoch der Pentateuch gemeint, wie der Vergleich mit AVIT. Fusc. 6,379-382 zeigt. Dort setzt eine Aufzählung der einzelnen Bestandteile der Bibel folgendermaßen ein: *nam quidquid sacrum divina volumina verbis / eloquio sensuque docent, quod praedicat ipse / antiquus mundi replicans exordia vates, / seu ille historias texat seu forte figuras* (die korrekte Auffassung wird von ARWEILER [1999] 41 mit Anm. 105 stillschweigend vorausgesetzt). Im übrigen ist AVIT. Fusc. 6 eine eigene, in Prosa abgefaßte Praefatio in Briefform vorangestellt, was undenkbar wäre, wenn es sich nur um den Bestandteil einer größeren Dichtung handeln würde. Zu Praefationes allgemein siehe FELGENTREU (1999) 13-57; JANSON (1964) *passim*, besonders 106-112.

¹⁰ Vgl. z. B. ROBERTS (1985) 102 „The unity of the *S.H.G.* lies not in the continuity of the narrative, but in the cycle of Fall and Redemption that the narrative represents.“ Die einheitliche Konzeption von *De spiritualis historiae gestis* wird jetzt in eindrucksvoller Weise von ARWEILER (1999) 13-23 herausgearbeitet, nachdem besonders RONCORONI (1972) 321-3 und 326-7 (in Auseinandersetzung mit VINAY [1937] 431-456) für die Einheit der Dichtung eingetreten war.

¹¹ CUCHEVAL (1863) 58.79; MANITIUS (1891) 252 „So hatte der Dichter für Buch 3 nicht genügenden Stoff und er hat daher die ganze zweite Hälfte von Vers 220 an mit weit abliegender Materie angefüllt, wie auch schon Vers 40-65 eine Abschweifung bildet“; SCHANZ / HOSIUS / KRÜGER (1920) 384 „Leider verführt den Dichter eine Reminiszenz von neuem zu weitschweifiger Episode: dass der Mensch erst nach dem Tod seine Sünden bereut, erläutert er am Gleichnis vom reichen Mann und Lazarus (220-310)“; LOSGAR (1903) 10 „Was den Gang der Handlung jedoch einigermaßen stört, das sind die zahlreichen, eingestreuten Exkurse.“ Ähnlich urteilen selbst noch COSTANZA (1971) 19-20 und FUHRMANN (1994) 303: „Exkurse und Allegoresen stören den Handlungsablauf.“ Letztlich sind diese Wertungen durch die antike Dichtungstheorie bedingt, nach deren Verständnis die Einheit eines Werkes auf der Einheit seiner Handlung beruht; vgl. z. B. FUHRMANN (1992) 28-30 zur Poetik des Aristoteles.

dritte Buch in den Handschriften den Titel *De sententia dei* trägt¹², sind die Ereignisse um die Vertreibung Adams und Evas aus dem Paradies bereits nach knapp zweihundert Versen zu Ende erzählt. Sie nehmen damit weniger als die Hälfte des Buches ein, selbst wenn man die theologischen Reflexionen und Typologien mit einrechnet, die in diese Erzählung eingeschaltet sind. Der Rest des Buches enthält zahlreiche dem Lukasevangelium entnommene Passagen. Avitus selbst versucht, dieses Merkmal von *De spiritalis historiae gestis* herunterzuspielen: AVIT. SHG 1-5 prol. p. 201,13-4 *qui [sc. libelli] licet nominibus propriis titulisque respondeant, et alias tamen causas inventa materiae opportunitate perstringunt*¹³. Wie sich jedoch bei genauerer Betrachtung des dritten Buches zeigt, sind diese Zusätze keinesfalls willkürlich an mehr oder minder passenden Stellen eingefügt, sondern bilden einen unentbehrlichen Bestandteil der Gesamtkonzeption¹⁴. Avitus setzt seine Darstellung der Vertreibung aus dem Paradies in Beziehung zu anderen Bibelstellen, um seine Interpretation dieses Vorgangs zu verdeutlichen. Dabei erscheint besonders die auf 86 Versen ausgebreitete Geschichte von Lazarus und dem Reichen (VV. 220-305) als übertrieben langer Einschub, durch den die Struktur des Werkes gesprengt wird. Doch für Avitus ist die wichtigste Aussage der Vertreibung aus dem Paradies, daß sie eine Warnung vor den Folgen zu später Reue darstellt. Die Geschichte von Lazarus und dem Reichen ist ein notwendiges Mittel dazu, diesen zentralen Punkt herauszuarbeiten.

Uns muß eine solche literarische Technik zwangsläufig befremden, denn wir sind es gewohnt, narrative Kontinuität als ein selbstverständliches Kriterium anzusehen, um die Qualität literarischer Werke zu beurteilen. Avitus dagegen folgt einer genuin christlichen Poetik. Seine Konzeption können wir nur angemessen würdigen, wenn wir uns bewußt machen, daß er eine andere Auffassung von Kontinuität vertritt: Für ihn ist eine hinreichende Kontinuität dadurch gegeben, daß die geschilderten Ereignisse in den übergeordneten Zusammenhang der Heilsgeschichte eingebettet werden. Deshalb legt Avitus keinen Wert darauf, eine durchgängige Erzählung aufeinanderfolgender Ereignisse aufrechtzuerhalten oder immer gleichbleibende Hauptpersonen als Handlungs-

¹² Die Titel der einzelnen Bücher von *De spiritalis historiae gestis* gehen offensichtlich auf Avitus selbst zurück; sie sind auch ISID. vir. ill. 23 belegt; vgl. ROBERTS (1985) 100 mit Anm. 156.

¹³ „Wenn die einzelnen Bücher auch ihren Titeln und Überschriften entsprechen, so berühren sie doch auch andere Dinge, sofern das Thema die Gelegenheit dazu bietet.“ Zu dieser Passage vgl. ARWEILER (1999) 52-5.

¹⁴ Zu solchen Einschüben bei Avitus und ihrer Funktion vgl. ROBERTS (1985) 214-8.

träger einzusetzen. Es geht ihm nicht darum, die biblischen Ereignisse einfach nachzuerzählen, sondern ihre Bedeutung innerhalb der Heilsgeschichte aufzuzeigen¹⁵. Bei ihm bestimmt also die theologische Aussageabsicht die literarische Form des Werkes¹⁶.

Übersicht über den Inhalt des dritten Buches¹⁷

1–26 Adam und Eva erkennen ihre Nacktheit und bedecken sich.

1-3 Zeitangabe: Es ist Abend; ein lauer Wind weht [gen. 3,8].

4-16 Das neuerwachte Schamgefühl Adams und Evas führt dazu, daß sie sich Bekleidung herstellen (13 Verse).

4-11 Das Schamgefühl Adams und Evas weckt den Wunsch nach Bekleidung [gen. 3,7].

12-16 Adam und Eva stellen sich Bekleidung aus den Blättern eines Feigenbaumes her [gen. 3,7].

17-26 Theologische Reflexion über die Rolle von Bäumen in der Heilsgeschichte; typologischer Ausblick auf Christus (10 Verse).

17-19 Die Verblendung Adams und Evas läßt sie sowohl nach den Früchten des Baumes der Erkenntnis greifen als auch nach den Blättern des Feigenbaumes, bewirkt also sowohl Entblößung als auch Bedeckung.

¹⁵ ARWEILER (1999) 54 spricht vom „thematischen Strukturprinzip der heilsgeschichtlichen Bedeutung“ (unter Verweis auf ROBERTS [1985] 102). Der Primat des heilsgeschichtlichen Kontexts gegenüber dem reinen Ereignischarakter läßt sich z. B. an Avitus' Beurteilung des Durchzugs durch das Rote Meer ablesen. Der theologische Gehalt des Geschehens als Vorausdeutung auf die Taufe (AVIT. SHG 5,704-8) ist für ihn wichtiger als seine historische Einkleidung (*tegmen*): AVIT. SHG 5,15-8 *pulchramque relatu [sc. formam] / pulchrior exuperat praemissae forma salutis, / historius quae magna satis maiorque figuris / conceptam gravido peperit de tegmine vitam*. Zu dieser Stelle vgl. ARWEILER (1999) 21-3.

¹⁶ Einschübe, die auf eine außerliterarische Motivation zurückgehen, kommen nicht erst bei den christlichen Schriftstellern vor. Cornelius Nepos fügt eine Anekdote mit der Begründung ein, sie diene zu moralischer Belehrung: NEP. Pel. 3,1 *hoc loco libet interponere, etsi se iunctum ab re proposita est, nimia fiducia quantae calamitati soleat esse*.

¹⁷ In der folgenden Übersicht werden einige Einschnitte anders gesetzt oder gewichtet als in dem tabellarischen Inhaltsüberblick von HECQUET-NOTI (1999) 243-4. So ignoriert z. B. die Einteilung „27-65: Les tourments de la conscience humaine . . . 66-89: Dieu interroge Adam . . .“ den Parallelismus zwischen dem Aufkommen des Wunsches, sich vor Gott zu verstecken (VV. 29-40a), und dem Versuch, dieses Vorhaben tatsächlich auszuführen (VV. 66-8). Dieser Parallelismus spricht gegen die Entscheidung, VV. 66-8 bereits zur Befragung Adams zu ziehen.

20-26 Lignum-Typologie: Die Folgen des Sündenfalles, der vom Baum der Erkenntnis ausgeht, werden aufgehoben durch das Kreuz Christi, das ebenfalls von einem Baum stammt.

27-73 Die Flucht Adams und Evas vor Gott (47 Verse).

27-40a Das Erscheinen Gottes erzeugt in Adam und Eva den Wunsch, sich ihm um jeden Preis zu entziehen, sogar durch Selbstmord (13,5 Verse).

27-28 Gott geht im Abendwind spazieren [gen. 3,8].

29-31 Gottes Gegenwart läßt Adam und Eva die Aufdeckung ihres Vergehens befürchten [gen. 3,8].

32-40a In ihrer Verzweiflung würden sich Adam und Eva in die Erde stürzen, wenn diese sich auftäte, oder in anderer Weise Selbstmord begehen, wenn der Tod bereits existierte.

40b-65 Typologischer Ausblick auf das Jüngste Gericht (25,5 Verse).

40b-45 Beim Klang der Posaune des Jüngsten Gerichts wird es ähnliche Verzweiflung geben, wie sie jetzt Adam und Eva trifft.

46-7 Der Hirte (= Christus) wird die Schafe (= die Gerechten) zu seiner Rechten und die Ziegenböcke (= die Verdammten) zu seiner Linken Aufstellung nehmen lassen [Matth. 25,33].

48-50a Verdammte und Gerechte werden durch einen mit Feuer angefüllten Abgrund getrennt werden.

50b-56 Typologischer Einschub: Der Untergang Sodoms und Gomorras im Feuerregen [gen. 19,24] stellt eine Vorausdeutung auf diese Trennung von Gerechten und Ungerechten durch Feuer dar.

57-65 Die Verdammten des Jüngsten Gerichts werden sich verzweifelt wünschen, sterben zu können (wie Adam und Eva), aber ewig leben, um ewig zu leiden.

66-73 Adam und Eva versuchen, sich vor Gott zu verstecken (8 Verse).

66-68 Adam und Eva fliehen vor Gott [gen. 3,8].

69-73 Theologische Reflexion in Form einer an Adam gerichteten Apostrophe: Angesichts des Allwissens Gottes ist der Versuch, sich vor ihm verstecken zu wollen, sinnlos.

74–115 Adam und Eva werden von Gott befragt (42 Verse).

74-107 Adam wird von Gott befragt (34 Verse).

74-89 Die Schuld Adams wird erwiesen (16 Verse).

74-5 Gott fragt Adam nach seinem Aufenthaltsort [gen. 3,9].

76-80 Adam versucht, seine Flucht vor Gott zu rechtfertigen, indem er auf seine Nacktheit und das davon herrührende Schamgefühl verweist [gen. 3,10].

81-89 Gott widerlegt Adams Rechtfertigungsversuch durch den Nachweis, daß das Schamgefühl vom Baum der Erkenntnis herrührt [gen. 3,11].

90-107 Adam versucht sich trotzdem zu verteidigen (18 Verse).

90-95 Reflexion über das Folgende: Obwohl er zweifelsfrei überführt ist, nimmt Adam nicht die Pose des reuigen Sünders ein.

96-107 Adam versucht die Schuld auf Eva abzuwälzen sowie auf Gott, weil dieser seine Verbindung mit ihr gestiftet habe [gen. 3,12].

108-115 Eva wird von Gott befragt (8 Verse).

108-112 Gott beschuldigt Eva [gen. 3,13].

113-115 Eva versucht die Schuld auf die Schlange abzuwälzen [gen. 3,13].

116–194 Gott fällt seinen Urteilsspruch, zuerst über die Schlange, dann über Eva und schließlich über Adam (79 Verse).

116-136 Urteilsspruch Gottes über die Schlange (21 Verse).

118-120 Anrede der Schlange.

121-129 Bestrafung der Schlange durch neue Lebensweise (9 Verse).

121-125 Du sollst dich kriechend fortbewegen [gen. 3,14].

126-127 Du sollst dich von Erde ernähren [gen. 3,14].

128-129 Du sollst zeitweilig unter der Erdoberfläche leben.

130-136 Zwischen der Schlange und ihren Mitgeschöpfen soll Feindschaft bestehen (7 Verse).

130-131 Du sollst allen Lebewesen verhaßt sein [gen. 3,14] und eine tödliche Gefahr für sie darstellen.

132-136 Unversöhnliche Feindschaft soll zwischen dir und der Frau sowie euren jeweiligen Nachkommen herrschen [gen. 3,15].

137-152 Urteilsspruch Gottes über Eva (16 Verse).

138-139 Anrede Evas.

140-142 Du sollst dem Manne untertan sein [gen. 3,16].

143-148 Schwangerschaft und Geburt sollen für dich mit Schmerzen verbunden sein [gen. 3,16].

149-152 All diese Schmerzen werden mitunter vergeblich sein, wenn das Kind stirbt.

153-194 Urteilsspruch Gottes über Adam (42 Verse).

155b-156 Anrede Adams [gen. 3,17].

157-172 Mühsal der Nahrungsbeschaffung (16 Verse).

157-161 Die Erde soll sich mit Disteln und Dornbüschen gegen dich wehren [gen. 3,18].

162-166 Die Erde soll den Acker Unkraut statt Frucht tragen lassen.

167-169 Du sollst dir dein karges Brot im Schweiß deines Angesichts mühsam erarbeiten [gen. 3,19].

170-172 Nahrungsbedürfnis und Stoffwechselfunktionen sollen dich den Tieren gleichstellen.

173-189 Sterblichkeit des Menschen und moralische Degeneration der direkten Nachkommen Adams (17 Verse).

173-176 Aus Erde geformt, sollst du wieder zu Erde werden [gen. 3,19].

177-181a Vor deinem eigenen Ende sollst du den Tod deines Sohnes mitansehen müssen.

181b-189 Dein Sohn wird von seinem eigenen Bruder erschlagen werden [gen. 4,8].

190-193 Die gesamte Menschheit wird bis zum Ende der Welt vielfach unter den Folgen des Sündenfalls zu leiden haben (4 Verse).

195–212 Die Reaktion Adams und Evas auf ihre Vertreibung (18 Verse).

195-196 Adam und Eva werden von Gott mit Fellen bekleidet und aus dem Paradies vertrieben [gen. 3,21.23].

197-212 Die Reaktion Adams und Evas auf ihre neue Heimat (16 Verse).

197-198 Adam und Eva sehen sich auf der Erde um.

199-208 Obwohl objektiv schön, hält die Erde in den Augen Adams und Evas keinen Vergleich mit dem Paradies aus.

209-212 Adam und Eva brechen in Tränen aus.

213–314 Die Vertreibung aus dem Paradies als Beispiel zu später Reue (102 Verse).

213-219 Typologie: Dieselbe zu späte Reue überkommt auch die Seele des Sünders nach dessen Tod (7 Verse).

220-305 Die Geschichte vom armen Lazarus und dem Reichen als Beispiel für zu späte Reue [Luc. 16,19-31] (86 Verse).

220-221 Nennung des Themas und Quellenangabe.

222-232 Vorstellung des Reichen (11 Verse).

222-223 Der Reiche trägt prächtige Kleidung [Luc. 16,19].

224-232 Der Reiche speist übertrieben luxuriös [Luc. 16,19].

233-245 Vorstellung des Lazarus (13 Verse).

233-237 Lazarus bittet um die Reste, die vom Tisch des Reichen auf den Boden geworfen werden [Luc. 16,20-21].

238-241a Der Reiche und seine Tischgenossen geben ihm nichts.

241b-242 Sie ekeln sich vor den eitrigen Wunden des Lazarus.

243-245 Die Hunde dagegen lecken die Schwären des Lazarus [Luc. 16,21].

246-250 Lazarus und der Reiche sterben [Luc. 16,22] (5 Verse).

248 Der Reiche stirbt unerwartet.

249-250 Lazarus dagegen hat seinen Tod herbeigesehnt.

251-256 Schicksal des Reichen nach seinem Tode (6 Verse).

251-254 Der Körper des Reichen wird von zahlreichen Trauergästen zu Grabe getragen und in einem prächtigen Grabbau beigesetzt.

255-256 Er selbst landet in der Hölle [Luc. 16,22].

257-268a Schicksal des Lazarus nach seinem Tode (11,5 Verse).

257-260 Von der Hölle aus erblickt der Reiche Lazarus im Schoße Abrahams [Luc. 16,23].

261-266 Der Körper des Lazarus wird von einer einzelnen Person aus rein hygienischen Gründen notdürftig verscharrt.

267-268a Er selbst fährt in den Himmel auf [Luc. 16,22].

268b-278 Der Reiche bittet Abraham darum, daß Lazarus ihm Wasser bringen möge [Luc. 16,24] (10,5 Verse).

279-295 Abraham lehnt dieses Ansinnen ab (17 Verse).

282b-286 Der Reiche hat Lazarus, als beide noch lebten, auch nicht geholfen [Luc. 16,25].

287-291 Deshalb ist es gerecht, daß sich ihre früheren Lebensumstände jetzt umkehren [Luc. 16,25].

292-295 Der trennende Abgrund verhindert jegliche Interaktion zwischen Lazarus und dem Reichen [Luc. 16,26].

296-305 Der Reiche bittet Abraham, jemanden für kurze Zeit vom Tode zurückkehren zu lassen, um seine noch lebenden Brüder zu warnen [Luc. 16,27-28.30] (10 Verse).

306-314 Fazit aus der Geschichte von Lazarus und dem Reichen (9 Verse).

306-310 Im Gegensatz zum Reichen soll der Leser rechtzeitig umkehren, denn ihm steht das Beispiel Adams vor Augen.

311-314 Diesem blieb trotz aller Tränen die Rückkehr ins Paradies versagt, was gewissermaßen mit seinem Tode gleichzusetzen ist.

315–361 Die Folgen der Vertreibung aus dem Paradies (47 Verse).

315-333 Folgen, von denen bereits Adam und Eva betroffen sind: Verschlechterung der Umweltbedingungen (19 Verse).

317-322 Flora und Fauna wenden sich gegen den Menschen (6 Verse).

317-319 Flora: Krankheiten kommen auf; giftige Pflanzen entstehen.

320-322 Fauna: Die wilden Tiere werden angriffslustig und setzen ihre Krallen, Zähne usw. als Waffen ein.

323-332 Die Elemente wenden sich gegen den Menschen (10 Verse).

325-326 Das Meer wird von den Winden aufgewühlt.

327-330 Der Himmel zerstört durch Unwetter die Ernten.

331-332 Die Erde verdrängt Kulturpflanzen durch Unkraut.

334-361 Folgen, von denen erst die Nachkommen Adams und Evas betroffen sind: Sozialer und moralischer Verfall des Menschengeschlechtes (28 Verse).

334-339 Unsagbarkeitstopos: Die Nachfahren Adams und Evas erleiden durch den Sündenfall mehr Schaden, als man mit Worten beschreiben könnte.

340-347 Kriegführung führt zur Vernichtung von Städten und Völkern; sie bringt sozialen Aufstieg in herrschende Positionen ebenso wie Abstieg in die Sklaverei mit sich.

348-351 In Friedenszeiten setzt sich die Lust am Krieg nahtlos in den zahlreich geführten Prozessen fort.

352-356 Wiederaufnahme des Unsagbarkeitstopos: Die Unmöglichkeit, alle Vergehen aufzuzählen, wird betont. Dennoch verlieren die Verbrechen, die nicht angeführt werden können, vor Gott nicht an Bedeutung.

357-361 Zusammenfassung: Alle nur denkbaren Verbrechen werden auch tatsächlich begangen.

362–425 Abschließendes Gebet mit der Bitte, die Vertreibung aus dem Paradies rückgängig zu machen (64 Verse).

362-389 Beispiele für die Bereitschaft Christi, den reuigen Sünder wieder aufzunehmen (28 Verse).

362-364 Christus als Töpfer, der das zerbrochene Gefäß (= den Menschen) repariert [Rom. 9,21; Ier. 18,6].

365-366 Christus auf der Suche nach der verlorenen Drachme [Luc. 15,8].

367-370a Christus als guter Hirte, der das verlorengegangene Schaf heimträgt [Luc. 15,4-5].

370b-383 Christus als guter Hirte entspricht dem gütigen Vater, der den verlorenen Sohn bei dessen Rückkehr freundlich aufnimmt [Luc. 15,13-24].

370b-374 Nachdem er sein väterliches Erbe verpraßt hat, sucht der verlorene Sohn seinen Hunger gemeinsam mit den Schweinen zu stillen [Luc. 15,13-16].

375-377 Schließlich zwingt ihn seine Not, reumütig zu seinem Vater zurückzukehren [Luc. 15,17-19].

378-383 Der Vater bekleidet und bewirtet ihn und nimmt ihn auf, als ob er von den Toten auferstanden wäre [Luc. 15,22-24].

384-389 Preis Gottes, der weder durch den Tod des Sünders Schaden erleidet noch von seiner Rettung Gewinn hat.

390-425 Die Beispiele für die Bereitschaft Christi, den reuigen Sünder wieder aufzunehmen, werden mit der Bitte verknüpft, ebenso an allen Christen zu handeln (36 Verse).

390-395 Bitte, alle Christen von Adams Fehltritt zu erlösen, sie wie den verlorenen Sohn neu einzukleiden und dem Tode zu entreißen.

396-406 Die erbetene Rettung aller Christen durch Christus entspricht dem Handeln Christi als barmherziger Samariter [Luc. 10,30 und 33-34].

407-408 Bitte um Erhörung des Gebetes.

409-419 Das Gebet entspricht den Worten des gemeinsam mit Christus gekreuzigten Räubers [Luc. 23,40-43].

409-411 Nur die Art der Strafe, nicht die Schuld stellt den Räuber Christus gleich.

412-414 Obwohl sein Körper gefesselt ist, vermögen Stimme und Geist dennoch zu Gott zu beten.

415-419 Sein Gebet verwandelt seine Hinrichtung in ein Martyrium mit anschließender Himmelfahrt.

420-425 Bitte, allen Christen ebenso zu Hilfe zu kommen wie dem Räuber und ihnen das Paradies wieder zu erschließen.

Erläuterungen zu Struktur und Konzeption des dritten Buches¹⁸

Die dichterische Leistung des Avitus im dritten Buch von *De spiritualis historiae gestis* besteht zu einem Großteil in der Virtuosität, mit der er verschiedene Bibelstellen zueinander in Beziehung setzt. Dabei muß er die biblische Darstellung zum Teil erheblich modifizieren, um Verbindungslinien zwischen den einzelnen Passagen herauszuarbeiten oder auch erst zu schaffen. Deshalb läßt sich im folgenden die Struktur und Konzeption des dritten Buches nicht darlegen, ohne daß gleichzeitig darauf eingegangen würde, welche biblischen Passagen Avitus zusammenstellt und in welcher Weise er sie umformt. Die Frage, inwieweit das Bibelverständnis, das einzelnen Passagen des dritten Buches zugrundeliegt, durch die patristische Exegese beeinflusst ist, durfte dagegen ausgeklammert bleiben¹⁹: Selbstverständlich verfügte Avitus als Bischof über eine gründliche Kenntnis lateinischer patristischer Schriften, so daß seine Rezeption des Bibeltextes nicht voraussetzungslos erfolgte. Hier

¹⁸ Eine allgemeine Einführung zum dritten Buch gibt auch HECQUET-NOTI (1999) 244-254; dabei legt sie den Schwerpunkt auf exegetische und poetische Vorbilder und Vergleichstexte.

¹⁹ Inwieweit sich Avitus bei der Konzeption des dritten Buches von Ambrosius anregen ließ, wird unten in dem Abschnitt „Der Einfluß des Ambrosius auf die Konzeption des dritten Buches“ untersucht.

geht es jedoch darum, wie Avitus den biblischen Bericht zu einer Gesamtkonzeption ausgestaltet. Behandelt werden soll Avitus der Dichter, nicht Avitus der Exeget. Dabei wird deutlich werden, daß der Aufbau des dritten Buches vielleicht ungewohnten Prioritäten folgen mag, kunstlos ist er jedoch gewiß nicht.

Das Buch gliedert sich in drei Hauptabschnitte: Die Verurteilung Adams und Evas (VV. 1-194; 194 Verse), die Folgen der Vertreibung aus dem Paradies (VV. 195-361; 167 Verse) und die an Christus gerichtete, in die Form eines Hymnus gekleidete Bitte, diese Vertreibung wieder rückgängig zu machen (VV. 362-425; 64 Verse).

1-26

Avitus eröffnet das dritte Buch mit einer Zeitangabe und nutzt damit ein im Epos gebräuchliches Verfahren, die Buchgrenze zu markieren²⁰. Der Einschnitt wird zusätzlich durch den Blickwechsel zu Adam und Eva betont, denn am Ende des vorangegangenen Buches stand Luzifer im Mittelpunkt (AVIT. SHG 2,408-423). Gleichzeitig dient die Zeitangabe aber auch dazu, die Grundstimmung der folgenden Szene festzulegen (siehe zu VV. 1-5): In dem Kontrast zwischen dem sanften Wehen des Abendwindes und der inneren Aufgewühltheit Adams und Evas (VV. 3-5) werfen die bevorstehenden Umwälzungen ihren Schatten bereits voraus.

Die erste Hälfte des Bibelverses VULG. gen. 3,8 schildert das Spaziergehen Gottes im Abendwind. Avitus teilt die Informationen dieses Halbverses auf zwei Stellen auf (VV. 3; 27-8), was zu einer doppelten Erwähnung des Abendwindes führt. Dazwischen schiebt er VULG. gen. 3,7 ein: Adam und Eva erkennen ihre Nacktheit und bekleiden sich mit Feigenblättern (VV. 4-19). Durch diese Anordnung erzeugt Avitus einen impliziten Kontrast zwischen Gott einerseits und Adam und Eva andererseits: Während Gott sich im milden Lufthauch des Abendwindes ergehen kann (VV. 27-8), will der innere Aufruhr Adams und Evas zu diesem sanften Wehen nicht recht passen (VV. 4-5): Sie befinden sich nicht mehr im Einklang mit der paradiesischen Natur des Ortes; die Notwendigkeit ihrer Verstoßung zeichnet sich bereits ab (siehe zu VV. 1-5).

Eine weitere Folge dieser Anordnung ist, daß Adam und Eva, nicht Gott, als eigentliche Hauptpersonen am Anfang des dritten Buches stehen, wie es auch schon im zweiten Buch der Fall war. Überhaupt gibt

²⁰ Zu den Buchübergängen bei Avitus siehe EHLERS (1985) 354-5.

es zwischen dem zweiten und dritten Buch einige grundlegende strukturelle Parallelen: Das zweite Buch (*De originali peccato*) wird dominiert durch das Eingreifen Luzifers und endet mit seinem Triumph (AVIT. SHG 2,408-423), das dritte Buch wird dominiert durch das Eingreifen Gottes bzw. Christi und endet in einem Ausblick auf den Triumph Christi (VV. 420-5). Anders als im ersten Buch nimmt die Haupterzählung jeweils nur den ersten Teil des Buches ein. Im folgenden wird diese dann durch weitere Passagen aus der Bibel und andere Digressionen ergänzt und interpretiert (AVIT. SHG 2,277-407; AVIT. SHG 3,213-425).

Adams und Evas Erkenntnis ihrer Nacktheit (VV. 4-11) kontrastiert mit ihrer völligen Unkenntnis dieses Zustandes zu Beginn des vorangegangenen Buches (AVIT. SHG 2,20-4). Gleichzeitig handelt es sich um eine Wiederaufnahme, denn diese Erkenntnis der eigenen Nacktheit wurde bereits AVIT. SHG 2,271-6 als unmittelbare Folge des Sündenfalls geschildert. Solche Wiederaufnahmen bzw. Doppelungen stellen für Avitus ein unentbehrliches Instrument dar. Nach den für ihn typischen langen Digressionen markieren sie die Rückkehr zur eigentlichen Erzählung — oder suggerieren zumindest, daß diese nunmehr fortgesetzt würde. So wird z. B. zunächst der Vorsatz Adams und Evas, sich zu verstecken, dargelegt (VV. 29-40a) und erst nach einem typologischen Einschub die Ausführung des Vorsatzes (VV. 66-8). Ähnlich verhält es sich bei der typologischen Gleichsetzung des trennenden Feuergrabens mit dem Feuerregen über Sodom: Die unmittelbar vorausgegangene Trennung der Verdammten von den Gerechten (VV. 46-7) wird danach ein zweites Mal gestreift (VV. 57-8). Die Tränen, die Adam nach der Vertreibung aus dem Paradies weint (VV. 209-212), werden nach ihrer ersten Erwähnung ebenfalls erneut aufgegriffen (VV. 311-4).

Durch die Lignum-Typologie wird die Aufhebung des Sündenfalls durch Christus angekündigt (VV. 20-6). Die in dem abschließenden hymnischen Gebet an Christus vorherrschende Heilshoffnung (VV. 362-425) wird also vorweggenommen, noch ehe die Verurteilung Adams und Evas beschrieben wurde. Von einer Rahmung im konventionellen Sinne wird man dabei zwar nicht sprechen dürfen, aber es ist doch auffällig, daß in den dazwischenliegenden Versen (VV. 27-361) immer nur der verstockte Sünder im Mittelpunkt steht, der nicht umgekehrt ist und der Verdammnis anheimfällt. Dies ist selbst dort der Fall, wo gleichzeitig auch gerettete Sünder auftreten: In der Schilderung des Weltgerichts (VV. 40b-65) werden die Gerechten nur ganz kurz erwähnt (V. 46), während die Bestrafung der Sünder breiten Raum einnimmt. Auch in der Geschichte von Lazarus und dem Reichen (VV. 220-305) spielt die Glückseligkeit des Lazarus nach seinem Tode eine wesentlich geringere

Rolle als die ewige Verdammnis des Reichen. Innerhalb der Lignum-Typologie wird die Vernichtung Luzifers angekündigt und so ein deutlicher Gegensatz zum Ende des zweiten Buches geschaffen (VV. 24-6); mit V. 26 *antiquum perimat sua forma draconem* vgl. AVIT. SHG 2,408-410 *tum victor. serpens . . . / iam non dissimulans . . . triumphum. / acrior insultat victis. et taliter infit.*

27-73

Der Teilabschnitt VV. 40b-65 ist dreigeteilt: VV. 40b-47 (7,5 Verse) und VV. 57-65 (9 Verse) behandeln das Schicksal der Sünder beim Jüngsten Gericht, VV. 48-56 (9 Verse) sind dem Abgrund gewidmet, dessen Feuer Gerechte und Verdammte voneinander scheidet, sowie seinem Vergleich mit dem Feuerregen über Sodom. Durch den typologischen Einschub VV. 40b-65 stilisiert Avitus das Gericht, das Gott über Adam und Eva halten wird, zum Vorläufer des Jüngsten Gerichts²¹. Verdeutlicht wird diese Entsprechung u. a. durch die mehrmalige Bezeichnung Gottes als *iudex* (VV. 45; 57; 69; 70) und die mehrfache Verwendung von *terrere* / *terribilis* / *terror* (VV. 45; 57; 74; 77). Adam und Eva gleichen den Verdammten; mit ihnen verbindet sie der Wunsch, der Konfrontation mit Gott bzw. ihrer Bestrafung selbst um den Preis des eigenen Todes zu entgehen. Dieser Wunsch geht in beiden Fällen nicht in Erfüllung. Zu denjenigen, die beim Jüngsten Gericht gerettet werden, gibt es dagegen bei der Vertreibung aus dem Paradies kein Gegenstück, deshalb werden sie in dem typologischen Einschub nur ganz kurz erwähnt (V. 46).

Die Typologie deutet ein bestimmtes Verständnis von VULG. gen. 3,8 an: Das abendliche Spazierengehen Gottes im Garten Eden (VV. 27-8) ist kein Zufall, sondern eine zielgerichtete Aktion und entspricht seinem Kommen als Weltenrichter (VV. 43-5). Diese Interpretation erhält zusätzliche Relevanz durch ein scheinbar unbedeutendes Detail: Das Kommen Gottes kündigt sich u. a. durch den *repentinus . . . fulgor* an, in dem die Welt vergeht (V. 43). Dieselbe, nur bei Avitus nachweisbare Junktur tritt auf, als Adam und Eva nach dem Sündenfall die Augen geöffnet werden (AVIT. SHG 2,263). Geht man von der Voraussetzung aus, daß Avitus die übereinstimmende Formulierung zu dem Zwecke gewählt hat, eine interpretatorisch relevante Parallele zu schaffen, so ist

²¹ Vgl. dazu ERFFA (1989) 220: „Die Erzählung vom Gericht Gottes über das erste Menschenpaar ist . . . offenbar seit frühchristlicher Zeit als Vorbild des Jüngsten Gerichts aufgefaßt worden.“

sie als Hinweis darauf zu werten, daß der Sündenfall das Gericht Gottes unvermeidlich macht.

Die Darstellung des strafenden Gottes durch Avitus weist einige Affinitäten zum antiken Tyrannenbild auf: Deutlich wird hervorgehoben, daß Gott den Verdammten nach der Auferstehung den Tod verweigert, den sie verzweifelt herbeisehnen, um sie stattdessen ewige Qualen leiden zu lassen (VV. 57-63). Dies entspricht dem typischen Vorgehen eines Tyrannen, der seine Opfer zwar foltert, sie aber am Leben erhält, um ihnen möglichst lange Schmerzen zufügen zu können²². Auch in der späteren Prophezeiung Gottes (VV. 177-8), Adam werde als Teil seiner Strafe den Tod seines eigenen Sohnes mit ansehen müssen, drückt sich eine Härte und Grausamkeit aus, die man eher von einem Tyrannen oder einem Christenverfolger erwartet hätte²³. Allerdings darf man diese Übereinstimmungen keinesfalls überbewerten, da diese Motive hier eine völlig andere Funktion erfüllen als sonst: Selbstverständlich hegt Avitus nicht die Absicht, Gott eine besondere Grausamkeit zuzuschreiben. Vielmehr geht es ihm darum, die dem Sünder drohenden Strafen so schrecklich wie möglich darzustellen, um ihre abschreckende Wirkung zu steigern. Bei Avitus ist zudem klar das Bemühen erkennbar, die Vertreibung aus dem Paradies nicht als Willkürmaßnahme eines um seine Macht besorgten Despoten erscheinen zu lassen. So unterdrückt er die Befürchtung Gottes, Adam könnte auch noch vom Baum der Erkenntnis essen und sich ihm damit gleichstellen (VULG. gen. 3,22), in seiner Umsetzung des biblischen Berichts völlig (siehe zu VV. 195-6). Außerdem strebt er danach, die Vertreibung aus dem Paradies als unvermeidliche Folge darzustellen, die sich mit zwingender Notwendigkeit aus dem Sündenfall ergibt (siehe zu VV. 71-3).

Die Trennung der Verdammten und Gerechten durch einen Feuergraben (VV. 48-50a) ist nicht derselben Schilderung des Jüngsten Gerichts (VULG. Matth. 25,31-46) entnommen wie die vorausgegangene Absonderung der Schafe (= Gerechten) von den Ziegenböcken (= Verdammten; VV. 46-7), sondern von Avitus als Vorausdeutung auf die Geschichte von Lazarus und dem Reichen hinzugesetzt²⁴. Nach Avitus stellt die Vernichtung Sodoms und Gomorras im Feuer (VV. 50b-56) eine Vor-

²² Dieses Motiv war weit verbreitet und hat auch bei anderen Bibeldichtern seine Spuren hinterlassen; siehe zu V. 59.

²³ Siehe zu VV. 177-8. Die Darstellung des Christenverfolgers ist in mannigfacher Hinsicht dem Tyrannenbild der antiken Rhetorik verpflichtet; siehe OPELT (1967) 242-257 = OPELT (1988) 26-40.

²⁴ Vgl. VV. 292-5. Dort wird allerdings nicht klar, ob der Graben mit Feuer gefüllt ist.

ausdeutung auf das Auftreten dieses Feuergrabens beim Jüngsten Gericht dar. Diese Typologie ist eigentlich nur unter der Annahme sinnvoll, daß das Feuer des Grabens zwei Funktionen erfüllt und nicht allein der Trennung dient, sondern auch — wie der Feuerregen über Sodom — der Bestrafung der Sünder; dies wird von Avitus jedoch nicht explizit gesagt. Überhaupt wird die Typologie weniger vollständig ausgeführt, als es möglich gewesen wäre: Lot, der als Gerechter der Einäscherung Sodoms und Gomorras entkommt und damit den beim Jüngsten Gericht Geretteten entspräche, findet keine Erwähnung. Vermutlich liegt dies darin begründet, daß die Geretteten — und damit letztlich auch Lot — in der eigentlichen Haupterzählung von Adam und Eva keine Entsprechung finden.

Die Gleichsetzung Adams und Evas mit den Verdammten nimmt Avitus später noch einmal auf: Beim Verlassen des Paradieses erhalten Adam und Eva von Gott Kleidung aus Ziegenfell (VV. 195-6), während VULG. gen. 3,21 allgemeiner von *tunicae pelliciae* die Rede ist. Die Annahme liegt nahe, daß Adam und Eva damit den „Ziegenböcken“ des Jüngsten Gerichts gleichgestellt und als Verurteilte gekennzeichnet werden.

74–115

PEIPER (1883) 226 nimmt zwar ebenfalls einen Einschnitt nach V. 65 an, aber keinen nach V. 73. Er berücksichtigt dabei nicht, daß in der ersten Hälfte des dritten Buches die Handlung mehrfach von den Reaktionen Adams und Evas auf das Eingreifen Gottes vorangetrieben wird. Das Einsetzen eines neuen Abschnittes kann dabei durch eine kurze Erwähnung Gottes markiert sein, während der Rest des Abschnittes von Adam und Eva dominiert wird. So führt das Auftauchen Gottes im Garten Eden (VV. 27-8) bei Adam und Eva zu dem Versuch, sich vor ihm zu verbergen (VV. 29-40a; 66-73), und die Vollstreckung des Urteilspruchs durch Gott (VV. 195-6) dient als Einleitung für die Reaktionen Adams und Evas auf ihre neue Umwelt (VV. 197-212). Hier löst die Tatsache, daß Gott sich direkt an Adam wendet (VV. 74-5), Adams Rechtfertigungsversuche aus. Dies bedeutet den Beginn der eigentlichen Gerichtsverhandlung. Sie zerfällt in zwei Teile, die eigentliche Verhandlung mit der Befragung Adams und Evas (VV. 74-115) und die Urteilsverkündung (VV. 116-194). Die Gerichtsverhandlung lehnt sich eng an das biblische Vorbild an. Die Abfolge der Ereignisse ist wie im Genesis-Bericht spiegelbildlich angeordnet. Die Befragung findet in der Reihenfolge absteigender Wichtigkeit statt: Mit Adam führt Gott einen umfangreichen, weitestgehend in direkter Rede wiedergegebenen Dialog

(VV. 74-107). Dagegen wird die Antwort Evas auf Gottes Frage nur in knapper Form zusammengefaßt (VV. 108-115). Auf eine Befragung der Schlange schließlich wird völlig verzichtet. Umgekehrt folgen die einzelnen Teile der Urteilsverkündung nach dem Prinzip zunehmender Wichtigkeit aufeinander: Sind die über die Schlange und Eva gesprochenen Urteile noch etwa gleich lang (VV. 116-136; 137-152), so nimmt das über Adam verhängte Urteil ungefähr doppelt so viel Raum ein (VV. 153-194). Zudem weicht es viel stärker von den biblischen Vorgaben ab als bei der Schlange und Eva. Bei der spiegelbildlichen Anordnung der einzelnen Teile der Befragung (als Antiklimax) und des Urteilspruchs (als Klimax) hält sich Avitus an die Reihenfolge des Bibeltextes; er verstärkt jedoch die dort angelegte Tendenz. So gibt Avitus die Antwort Evas (VV. 113-5) im Gegensatz zum Bibeltext (VULG. gen. 3,13) nicht in direkter Rede wieder — ein Zeichen dafür, daß ihr nur geringes Gewicht beigemessen wird. Dagegen wird das Urteil über Adam noch stärker herausgehoben als im Bibeltext. Dies gilt sowohl quantitativ — das Urteil ist durch zahlreiche nichtbiblische Zusätze erweitert — als auch qualitativ: Im Gegensatz zur Bibel greift ein Teil der zusätzlichen Strafen über die eigene Lebensspanne Adams hinaus.

Da Avitus die Vertreibung Adams und Evas aus dem Paradies als Beispiel für die Konsequenzen zu später Reue interpretiert und als Mahnung, rechtzeitig umzukehren, ist es nicht verwunderlich, daß er auf die Verstocktheit Adams explizit hinweist (VV. 90-5). Auf diese Weise steuert er die Rezeption des Lesers. Bemerkenswert daran ist, daß in diesem Falle die Interpretation sozusagen vorausgeschickt wird, während sich theologische Reflexionen sonst gewöhnlich auf das Vorhergehende beziehen. Auch in den eigenen Worten Adams wird dessen Verstocktheit deutlich herausgearbeitet. In der Bibel versucht Adam, die Schuld für sein Vergehen hauptsächlich auf Eva abzuwälzen (VULG. gen. 3,12). Adams Bestreben, daneben auch Gott für seine Tat verantwortlich zu machen, weil dieser die Ehe zwischen ihm und Eva gestiftet habe, wird nur angedeutet. Avitus dagegen läßt dieses Bestreben klar hervortreten (VV. 103-4; siehe zu VV. 98-107).

116–194

Die Urteile, die über die Schlange und Eva gesprochen werden, folgen im wesentlichen den Vorgaben des Bibeltextes; bis zu V. 176 gilt dies ebenfalls für die angekündigte Bestrafung Adams. Zu Beginn eines jeden Urteilspruchs wird der Angeklagte angeredet und sein Vergehen noch einmal rekapituliert (VV. 118-9; 138; 155b-156). In der Bibel findet sich

dieses Vorgehen nur bei Adam (VULG. gen. 3,17); Avitus weitet es analog auf die übrigen Angeklagten aus. Er zeigt ein deutliches Bemühen, die Bestandteile des biblischen Urteilspruchs nach Art gespiegelter Strafen aus dem Vergehen herzuleiten und das Vorgehen Gottes auf diese Weise zu rechtfertigen. So wird Adam, der durch den Verzehr der verbotenen Frucht gesündigt hat, dazu verurteilt, sich sein Brot durch die mühevollte Feldbestellung zu erarbeiten: Sein Vergehen, das mit Hilfe einer Speise begangen wurde, spiegelt sich also in der Bestrafung wider, die ebenfalls über die Nahrung erfolgt (V. 169). Bei einigen Bestandteilen des Urteilspruchs weist Avitus explizit darauf hin, daß es sich seiner Meinung nach um gespiegelte Strafen handelt (VV. 160-1; 169; siehe zu VV. 126-7), in anderen Fällen läßt sich dies nur erschließen: Zur biblischen Bestrafung der Schlange kommt bei Avitus hinzu, daß sie gezwungen sein wird, einen Teil des Jahres unter der Erdoberfläche zu verbringen (VV. 128-9). Diese Verbannung von der Erdoberfläche bildet die Entsprechung zur Vertreibung aus dem Paradies, die die Schlange verschuldet hat (siehe zu VV. 128-9). Bei diesem nichtbiblischen Zusatz folgt Avitus also demselben Prinzip der — im weitesten Sinne — gespiegelten Strafe, das er für die biblischen Strafen konstatiert. Dadurch erreicht er, daß sein Zusatz indirekt durch die Autorität des Bibeltextes gedeckt wird.

Die Schmerzen und Gefahren der Geburt stellen einen topischen Bestandteil des christlichen Keuschheitslobes dar, das in Form von Traktaten *De virginitate* aufzutreten pflegt. Für die Ausgestaltung der Schmerzen, die Eva bei der Geburt empfinden wird, kann sich Avitus also auf eine breite Tradition stützen (siehe zu VV. 140-152). Er entnimmt ihr die in der Bibel nicht erwähnte Möglichkeit, daß das Kind nach der Geburt stirbt (VV. 149-152). Dabei wird offengelassen, ob der Tod direkt nach der Geburt oder zu irgendeinem späteren Zeitpunkt eintritt. Deshalb handelt es sich wahrscheinlich um eine Vorausdeutung auf den Tod Abels, der Adam später ausführlich prophezeit wird (VV. 177-189). Dagegen fehlt der Hinweis auf einen möglichen Tod der Mutter bei der Geburt, der im Keuschheitslob sonst üblich ist (z. B. AVIT. Fusc. 6,182-186a), weil der Tod Evas beim Gebären biblisch nicht belegt ist.

Der Urteilspruch Gottes über Adam gliedert sich in drei Teile, die zu einer Klimax angeordnet sind. Man kann ihn entweder so gliedern wie in der Übersicht über den Inhalt des dritten Buches angegeben oder, leicht abweichend, in diejenigen Folgen des Sündenfalls, die Adam, die seine unmittelbaren Nachkommen und die die Menschheit insgesamt betreffen, wobei die einzelnen Teile jeweils mit dem Tode Adams (VV. 173-6) und Abels (VV. 188-9) sowie dem Ende der gesamten Welt

(VV. 192-3) abschließen und V. 174 durch V. 192 wiederaufgenommen wird. Die Unmöglichkeit, eine eindeutige Trennungslinie zwischen den beiden ersten Teilen zu ziehen, ist ein Zeichen für die Vorliebe des Avitus, solche Grenzen zu verwischen: Der Tod Adams (VV. 173-6) gehört zwar eigentlich zu denjenigen Folgen des Sündenfalls, die Adam selbst tragen muß (VV. 157-176), inhaltlich hängt er aber enger mit der anschließend behandelten Sterblichkeit seiner Nachkommen zusammen (VV. 177-189) als mit den vorangegangenen Strafen, bei denen es um die Mühsal der Nahrungsbeschaffung geht. Doch auch die Ermordung Abels betrifft nicht ausschließlich die unmittelbaren Nachkommen Adams, sondern ebenso Adam selbst, denn daß Adam die Ermordung Abels mitansehen muß, interpretiert Avitus als Verschärfung der über ihn verhängten Todesstrafe (VV. 177-181a). Dieses Streben des Avitus nach gleitenden Übergängen läßt sich auch an seiner Bereitschaft ablesen, weniger wichtige Teilabschnitte mitten im Vers beginnen zu lassen (VV. 40; 50; 181; 268; 370).

Daß Avitus den moralischen Verfall und die Verschlechterung der Lebensbedingungen, die zunächst Adams unmittelbare Nachkommen und später die gesamte Menschheit betreffen, zum Bestandteil der über Adam verhängten Strafe macht (VV. 177-193), stellt eine seiner wichtigsten Abweichungen vom Bibeltext dar. Moralischer Verfall und verschlechterte Lebensbedingungen werden damit zu einer Konsequenz des Sündenfalls. Diese Passage greift weit über die erzählte Gegenwart hinaus. Sie zeigt die Position des Sündenfalls innerhalb der Heilsgeschichte auf und schafft somit eine Verbindung zu deren späteren Stationen. In dieser Funktion als verbindendes Element wird sie wiederaufgegriffen in dem Bericht über den moralischen Niedergang des Menschengeschlechtes, den Avitus seiner Schilderung der Sintflut voranstellt (AVIT. SHG 4,11-75). Auf diejenigen Folgen des Sündenfalls, unter denen später die gesamte Menschheit zu leiden haben wird, geht Gott nur in sehr allgemein gehaltenen Worten ein (VV. 190-3). Dieses Verweilen im Allgemeinen dient demselben Zweck wie der Unsagbarkeitstopos (VV. 334-9), den Avitus später bei der erneuten Darlegung dieser Folgen einsetzt: Es soll aufgezeigt werden, daß die Konsequenzen des Sündenfalls unabsehbar sind und sich jeder erschöpfenden Darstellung entziehen.

195–212

Die eigentliche Vertreibung aus dem Paradies wird in extrem verkürzter Form innerhalb von nur zwei Versen abgehandelt (VV. 195-6). Avitus übergeht sowohl den Cherub mit dem Flammenschwert, der zur Bewa-

chung des Paradieses abgestellt wird, als auch die Befürchtung Gottes, Adam könnte auch noch vom Baum des ewigen Lebens essen und damit zu einer echten Konkurrenz für ihn werden (VULG. gen. 3,22-4). Für diese Auslassungen gibt es eine naheliegende Begründung: Avitus will den Eindruck vermeiden, daß Gott die ersten Menschen lediglich aus Angst um seine eigene Machtposition aus dem Paradies ausgeschlossen habe (siehe zu VV. 195-6). Daß Adam und Eva von Gott mit Ziegenfellen bekleidet werden, während VULG. gen. 3,21 allgemeiner von *tunicae pelliciae* die Rede ist, hat Avitus in Anlehnung an VULG. Matth. 25,33 (vgl. AVIT. SHG 3,46-7) als Zeichen ihrer Sündhaftigkeit hinzugesetzt.

Die anschließende Traurigkeit, die die beiden beim Anblick ihrer neuen Heimat überkommt, ist als Gegenstück zu dem Staunen konzipiert, das Adam unmittelbar nach seiner Erschaffung bei der Betrachtung des Paradieses empfindet (siehe zu VV. 197-212). Die Funktion dieses Kontrastes liegt darin, einen allegorischen Subtext zu transportieren: Adam und Eva haben ihre eigentliche Bestimmung verfehlt. Sie fallen zu Boden (V. 197) und richten ihr Hauptaugenmerk nunmehr auf das Irdische. Dagegen hatte Adam sich zuvor aufgerichtet, nachdem Gott ihm den Lebensatem und damit die Vernunft eingeblasen hatte, die ihn von den übrigen Lebewesen abhebt, und die Schöpfung und vor allem den Himmel betrachtet (AVIT. SHG 1,128-132). Diese Ausrichtung auf das Himmlische (*contemplatio caeli*), die ihren Ausdruck im aufrechten Gang des Menschen findet (*status rectus*), entspricht der ursprünglichen Intention Gottes als seines Schöpfers (AVIT. SHG 1,69-72). Durch den Sündenfall ist sie verlorengegangen (siehe zu VV. 197-212). Adams und Evas Klagen, daß das Sonnenlicht nur noch schwach leuchtet und die Sterne in weite Entfernung gerückt sind, drücken allegorisch den Sachverhalt aus, daß die beiden sich durch ihre Sündhaftigkeit Gott entfremdet haben und sich somit, bildlich gesprochen, die Distanz zu ihm vergrößert hat (siehe zu VV. 206-8).

213-314

Avitus verknüpft die Vertreibung aus dem Paradies mit dem Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus, um seine Interpretation zu untermauern: Für ihn stellt die Vertreibung eine Warnung dar, daß zu späte Umkehr vergeblich ist. Dabei ist die Bedeutung, die dieser Einschub für die Konzeption des Avitus hat, allein schon an seiner Länge ablesbar. Zur Verknüpfung dient ihm eine Typologie: Die Tränen Adams nach der Vertreibung sind dieselben, die die Seele nach ihrer Verdammung weint (VV. 213-9). Der Abschnitt VV. 213-314 erhält eine Rah-

mung dadurch, daß die Tränen an seinem Ende erneut in Erscheinung treten (VV. 311-4): Ebenso wie dem Reichen seine tränenreichen Bitten (V. 279) nicht ins Leben zurückverhelfen, bringen Adam seine flehentlichen Klagen nicht das verlorene Paradies zurück.

Bei der eigentlichen Erzählung (VV. 220-305) lehnt Avitus sich eng an den Bibeltext an und erweitert ihn lediglich, indem er bestimmte Aspekte stärker ausgestaltet. Dies betrifft insbesondere den Gegensatz zwischen Lazarus und dem Reichen, dessen ausschweifender Lebensstil viel breiter ausgemalt wird als in der Bibel (VV. 222-232). Bei der Schilderung seiner Mahlzeiten (VV. 224-232) vermeidet es Avitus, den Leser durch die Aufzählung einzelner Delikatessen zu ermüden. Stattdessen bleibt er bis auf die Erwähnung des Falernerweins (V. 227) im Allgemeinen und strebt zusätzlich danach, die Erwähnung der Speisen durch Hinweise auf das luxuriöse Ambiente aufzulockern. Dazu streut er nicht nur Details ein — der Trinkkelch ist aus Bergkristall (V. 227), das Eßgeschirr aus Gold (V. 232) — sondern untergliedert den Abschnitt VV. 224-232 auch durch einen Einschub in zwei Teile: Das ganze Haus ist von Wohlgeruch erfüllt (VV. 228-9). Beide Teile setzen jeweils mit der Aussage ein, daß dem Reichen die Speisen von überall her zufließen (VV. 225-6; 230).

Besonders elaboriert gestaltet Avitus den Tod der beiden Protagonisten aus (VULG. Luc. 16,22), den er gegenüber dem Bibeltext durch zusätzliche Antithesen erweitert²⁵. Insbesondere stellt er nicht nur das Schicksal der beiden nach dem Tode gegeneinander, sondern auch die Art ihrer Begräbnisse (VV. 251-268a). Auf diese Weise ergeben sich zahlreiche Gegensätze. Sie bestehen einerseits zwischen Lazarus und dem Reichen: Sowohl die Begräbnisse der beiden als auch das Leben, das sie nach dem Tode führen, unterscheiden sich völlig voneinander. Andererseits betreffen diese Gegensätze das Leben vor und nach dem Tode: Sowohl bei Lazarus als auch bei dem Reichen stellen die Umstände, in denen sie sich nach dem Tode wiederfinden, eine völlige Umkehrung ihres früheren Lebensstils dar. Lazarus verkörpert den archetypischen Dulder, dem in seinem Leben niemals Barmherzigkeit widerfährt. Deshalb betont Avitus nachdrücklich, daß er aus rein hygienischen Gründen notdürftig verscharrt wird. Sonst könnte sein Begräbnis als Werk der Barmherzigkeit mißverstanden werden (siehe zu VV. 263-4). Den Tod des Lazarus faßt Avitus als Martyrium mit anschließender Himmelfahrt auf und verdeutlicht diese Auffassung durch eine Prudentius-

²⁵ Eine solche an Antithesen reiche Umsetzung ist typisch für die Behandlung dieses Stoffes in christlicher Literatur; siehe zu VV. 267-8.

Reminiszenz (siehe zu VV. 249-250). Der Rollentausch nach dem Tode ist vollkommen: Lazarus ist *iam dives, iam sanus* (V. 268), der Reiche dagegen wird zum Bettler: *mendicant. guttura guttas* (V. 270).

Da Lazarus und der Reiche einander gegenübergestellt werden, verläuft die Schilderung ihres jeweiligen Schicksals weitgehend parallel. Dennoch läßt sich nicht übersehen, daß der Reiche die eigentliche Hauptperson ist. Bei seiner Vorstellung und dem Bericht über sein Schicksal nach dem Tode (VV. 222-232; 251-256) ist er der alleinige Gegenstand des Interesses, während Lazarus in den entsprechenden Passagen (VV. 233-245; 257-268a) in Interaktion mit dem Reichen gezeigt wird (VV. 233-242; 257-260).

Der Patriarch Abraham wird in Anlehnung an einen epischen Heros gezeichnet. Als er die erste Bitte des Reichen ablehnt, wirkt der Beginn seiner Ablehnung, als ob er die Supplikation eines im Kampf unterlegenen Gegners zurückweisen würde; dieser Eindruck wird durch eine Vergil-Reminiszenz verstärkt (siehe zu VV. 279-283). Nunmehr bittet der Reiche darum, seinen fünf noch lebenden Brüdern jemanden als Boten aus dem Totenreich zu schicken, um wenigstens sie vor der ewigen Verdammnis zu bewahren (VV. 296-305). Die negative Antwort Abrahams auf diese zweite Bitte des Reichen (siehe zu V. 296) entfällt bei Avitus bis auf eine kurze Notiz (V. 306). Er setzt an ihre Stelle eine Art typologisches Fazit (VV. 306-314), bei dem die entfallene Antwort gleichwohl mitgedacht werden muß. Dieselbe Funktion, die der mahnende Bote aus dem Totenreich gegenüber den Brüdern des Reichen erfüllen sollte, übernimmt für den Leser Adam. Seine unumkehrbare Vertreibung wird dem Leser durch die Bibel (und Avitus) als warnendes Beispiel vor Augen gestellt und hält ihn zu rechtzeitiger Reue an (siehe zu VV. 307-8). PEIPER (1883) 232 läßt bereits nach V. 310 einen neuen Abschnitt beginnen, aber VV. 311-4 gehören eindeutig noch zur typologischen Ausdeutung. Dort wird Adams Situation mit der des Reichen dadurch gleichgesetzt, daß die Vertreibung aus dem Paradies als eine Art Tod interpretiert wird (V. 313). Beiden ist die Rückkehr in das Leben (bzw. das Leben im Paradies) verwehrt. Daraus, daß Adam die Rolle des Warners aus der Unterwelt übernimmt und seine Situation mit der des Reichen identifiziert wird, müßte man eigentlich rückschließen können, daß der Reiche seine eigene Entsendung aus dem Totenreich angestrebt hat. Tatsächlich bittet er im Bibeltext jedoch explizit darum, Lazarus zu seinen Brüdern zu schicken (VULG. Luc. 16,27). Das Problem, das sich aus diesem drohenden Widerspruch zum Bibeltext ergibt, umgeht Avitus geschickt, indem er offenläßt, wer Gegenstand der Bitte des Reichen ist (siehe zu VV. 301-2).

315–361

Zu diesem Abschnitt gibt es kein biblisches Pendant. Er schildert die veränderten Lebensbedingungen des Menschen, die Gott Adam bei seiner Urteilsverkündung prophezeit hatte. Das Schema Prophezeiung-Erfüllung wird zwar nur sehr grob durchgehalten, aber dennoch schafft Avitus auf diese Weise einen Rückbezug auf die Urteilsverkündung (s. u.). Rein formal gesehen besteht die strukturelle Funktion dieses Abschnitts darin, nach der umfangreichen Digression (VV. 213–314) wieder zum eigentlichen Hauptstrang der Erzählung zurückzukehren, den Ereignissen um die Vertreibung Adams und Evas aus dem Paradies. Der zeitliche Rahmen reicht jedoch weit über die Lebenszeit der beiden Protagonisten hinaus. Zudem bringt der Abschnitt weder einen Handlungsfortschritt für die Haupterzählung, noch wird diese im folgenden wiederaufgenommen. Die Darstellung kontrastiert mit den von Avitus geschilderten Charakteristika des Paradieses.

Der Abschnitt gliedert sich in zwei Hauptteile. Im ersten werden diejenigen Folgen geschildert, die bereits Adam und Eva treffen (VV. 315–333; 19 Verse), im zweiten diejenigen, die erst ihre Nachkommen zu spüren bekommen (VV. 334–361; 28 Verse). Dabei wendet sich im ersten Teil die Natur gegen den Menschen, im zweiten Teil der Mensch gegen sich selbst. Dieselbe Einteilung findet sich im wesentlichen auch bei der Urteilsverkündung Gottes über Adam, bei deren Gestaltung Avitus über den biblischen Bericht hinausgreift²⁶: Unter den Adam selbst direkt betreffenden Strafen (VV. 157–176; 20 Verse) nimmt die Mühsal der Feldbestellung, also die Feindseligkeit der Natur, den größten Raum ein (VV. 157–169; 13 Verse). Daß über Adam als Strafe verhängt wird, den Tod seines eigenen Sohnes (d. h. Abels) miterleben zu müssen (VV. 177–181a), trifft ihn nur noch mittelbar und bildet bereits den Übergang zur Bestrafung seiner Nachkommen (VV. 181b–193). Sie wird exemplifiziert durch den Brudermord, den Kain an Abel begeht (VV. 181b–189): Der Mensch wendet sich gegen den Menschen.

Der erste Teil der Folgen der Vertreibung aus dem Paradies (VV. 315–332) gliedert sich in die Feindseligkeit der Flora und Fauna (VV. 317–322) und in die Feindseligkeit der Elemente (VV. 323–332). Bei der Feindseligkeit der Elemente stilisiert Avitus die Abfolge der Einzel-

²⁶ Avitus setzt diese Technik der „parallelen Komposition“ auch ein, um den Zusammenhang zwischen unterschiedlichen Ereignissen innerhalb der Heilsgeschichte zu veranschaulichen; siehe ARWEILER (1999) 59 mit Anm. 164.

punkte durch eine knappe Bemerkung zur Klimax: Der Himmel mißgönnt der Erde ihre Frucht (V. 330), die Erde aber ist sogar mit sich selbst uneins (V. 331). Die Erde erhält freilich nicht nur dadurch eine Sonderstellung, daß die Klimax auf sie hinausläuft. Sie ist es auch, die Avitus bereits zu Beginn des Abschnitts für die Schädigung des Menschen durch giftige Pflanzen verantwortlich macht (VV. 318-9). Durch diese zweimalige Erwähnung der Erde wird der Abschnitt gerahmt, wobei sich hier dieselbe Zweiteilung wiederholt, die schon bei der Urteilsverkündung über Adam zu beobachten war: Die Erde versucht dem Menschen nicht nur mit Dornbüschen und Disteln (VV. 160-1) bzw. giftigen Pflanzen (VV. 318-9) direkt zu schaden, sondern leistet durch ihre Weigerung, eßbare Pflanzen hervorzubringen (VV. 162-6; 331-2), auch passiven Widerstand. Daß der Erde hier ganz offensichtlich das Hauptaugenmerk des Avitus gehört, hat seinen guten Grund: Während Adam, soweit man der Urteilsverkündung Gottes entnehmen kann, nur unter der Aufsässigkeit der Erde zu leiden haben wird (VV. 157-169), wenden sich nach dieser Schilderung alle Bereiche der Schöpfung gegen den Menschen. Avitus bemüht sich auf zwiefache Weise, nicht den Eindruck aufkommen zu lassen, daß er sich allzu stark vom Bibeltext entfernt habe: Die Erde steht auch in seiner Version im Mittelpunkt, und diese Version wird von der eigentlichen, der Bibel nachgestalteten Erzählung bewußt räumlich getrennt, indem die Geschichte vom reichen Mann und dem armen Lazarus dazwischen eingefügt wird.

Daß die Elemente sich gegen den sündigen Menschen wenden (AVIT. SHG 3,323-332), ist wie die Mahnung zu rechtzeitiger Umkehr (s. u. Anm. 30) eines der Grundmotive, durch die die innere Einheit von *De spiritalis historiae gestis* sichergestellt wird. Das Motiv tritt bei der Sintflut ebenso in Erscheinung wie bei den ägyptischen Plagen und der Vernichtung des ägyptischen Heeres während seines Durchzugs durch das Rote Meer²⁷.

²⁷ Wie die vornehmen Ägypter in der Umgebung des Pharaos bereits anhand der Plagen erkennen, kämpfen die Elemente auf Seiten des Volkes Israel: AVIT. SHG 5,310-7 *totiens cui [sc. Hebraeo populo] vindice dextra / militat. omne malum, totus cui denique mundus / pugnat. et irato succedunt prospera caelo. / . . . solos pereuntia salvant / victores elementa suos* (vgl. PETR. CHRYS. serm. 66,7 *qui [sc. Moyses] regna Aegypti elementis secum militantibus trivit*). Dieser Kampf der Elemente findet seine Fortsetzung beim Durchzug durch das Rote Meer: AVIT. SHG 5,698-9 *bella vacant pugnante. salo. vincitque quietus / Israhel solo peragens certamina visu*; SHG 5,702-3 *litore iactantur tum tætra cadavera toto / exposuitque suum pelagus super arva triumphum*. (vgl. DRAC. laud. dei 2,805-7 *non gladiis iaculisve datis missisve sagittis / gens [die Ägypter] oppressa*

362–425

Mit diesem hymnischen Gebet setzt Avitus seinen Aufruf zu rechtzeitiger Umkehr in die Tat um und zieht damit die Konsequenz aus seiner Auslegung des Bibeltextes. Das Gebet kontrastiert wirkungsvoll mit der Verschlechterung der Lebensbedingungen des Menschen und seinem moralischen Verfall nach der Vertreibung aus dem Paradies, die unmittelbar zuvor geschildert wurden (VV. 315–361). Der Gebetscharakter des Abschnitts wird durch die mehrfach wiederkehrende Anrufung Gottes bzw. Christi verdeutlicht (VV. 362; 384; 390; 399; 420)²⁸. Diese Anrufungen dienen gleichzeitig der Gliederung des Abschnitts (außer V. 399).

Avitus folgt dem antiken Gebetsschema, zunächst die Macht der Gottheit herauszustellen und sie dann um Hilfe zu bitten. Der Abschnitt zerfällt demgemäß in zwei Teile (VV. 362–389 und VV. 390–425). Allerdings wird die Trennung dadurch überspielt, daß die Beispiele für die Macht der Gottheit auch Beispiele für die erbetene Hilfeleistung sind, nämlich die Bereitschaft Gottes, den reuigen Sünder zu erlösen. Im ersten Teil wird anhand einiger Stellen aus der Heiligen Schrift der unbedingte Heilswille Gottes gepriesen. Dieser Teil wird gerahmt von zwei theologischen Aussagen: Betont wird einerseits die Fähigkeit Gottes, dem sündigen Menschen zu helfen (VV. 362–4), andererseits, daß Gott davon keinen eigenen Vorteil erwarten kann (VV. 384–9), was sein tatsächliches Eingreifen umso gnadenreicher erscheinen läßt. Dabei

perit, sed tantum surgere iussa / arma elementa deo). Über den Hagel, der als eine der Plagen Mensch und Vieh erschlägt, heißt es AVIT. SHG 5,184–5 *totas uno sub tempore mortes / aethere turbato terris elementa minantur*; vgl. die Charakterisierung der Sintflut AVIT. SHG 4,452–3 *iunctoque furore / coniurant elementa neci*. Der Gedanke, daß die Natur auf göttliches Geheiß in einen Kampf eingreift, findet sich auch CLAUD. 7,96–8. Diese Claudian-Stelle ist AVIT. SHG 5,310–3 in der Imitation durch CYPR. GALL. ex. 474–6 benutzt (den komplexen Weg der Claudian-Stelle in die christliche Dichtung bespricht weitgehend bereits GÄRTNER [2000] 168 mit Anm. 109). Bei ‘Cyprianus Galus’ hält eine Wolke die Ägypter vom Kampf mit den Israeliten ab (nach VULG. ex. 14,20): *o nimium felix, celsis cui misit ab astris / munimenta deus, candens cui militat aether / et coniuratae veniunt ad proelia noctes*. Zu CYPR. GALL. ex. 475 *cui militat aether* vgl. AVIT. SHG 5,311–2 *cui* [sc. *Hebraeo populo*] . . . / *militat omne malum* und ferner DRAC. laud. dei 2,340–1 *quaecumque deo famulantur sidera* [entspricht *aether*] *magno / militia per clara poli*; zu CYPR. GALL. ex. 476 *coniuratae* . . . *noctes* vgl. AVIT. SHG 4,453 *coniurant elementa neci* und ferner DRAC. laud. dei 1,191 *nec coniuratis furit illic* [im Paradies] *turba procellis* (Reminiszenz an CLAUD. 7,98 *coniurati veniunt ad classica venti*). Die Erwähnung des Aeolus bei Claudian spielt auf die berühmte Sturmszene am Beginn der Aeneis an (VERG. Aen. 1,34–156).

²⁸ Diese Technik steht den anaphorischen Prädikationen im „Du“-Stil nahe, die NOR-DEN (1913) 149–157 beschreibt, ohne ihnen jedoch völlig zu entsprechen.

modifiziert Avitus eine traditionelle Gottesprädikation, bei der die Unveränderlichkeit Gottes als Zeichen seiner Vollkommenheit beschrieben und in zwei komplementäre Komponenten untergliedert wird — Gott kennt weder Wachstum noch Vergehen (siehe zu VV. 388-9).

Die drei im ersten Teil des Abschnitts (VV. 362-389) verarbeiteten Gleichnisse folgen auch in der Bibel aufeinander (VULG. Luc. 15,1-32). Avitus ändert jedoch ihre Reihenfolge und ordnet sie zu einer Klimax an (siehe zu VV. 362-389). In den ersten beiden Fällen tritt Christus an die Stelle der Figuren, die ihn in der Bibel als Protagonisten des Gleichnisses verkörpern. Somit dringt die Bedeutungsebene des Gleichnisses in die Bildebene ein (siehe zu VV. 365-6). Dadurch verliert das Gleichnis seinen ursprünglichen Charakter und wird zu einem realen Ereignis, zumindest was seine heilsgeschichtliche Dimension angeht. Auf ähnliche Weise verschmilzt Christus später mit der Figur des barmherzigen Samariters (VV. 399-401). Als Nachweise für die Barmherzigkeit Christi können solche Gleichnisse deshalb unterschiedslos neben ein Ereignis der Heilsgeschichte treten, das die Bibel als historisch schildert, nämlich die Worte des mit Christus gemeinsam gekreuzigten Räubers (VV. 409-419; VULG. Luc. 23,40-3).

Im zweiten Teil des Abschnitts (VV. 390-425) werden Beispiele für die Hilfsbereitschaft und den Gnadenreichtum Gottes mit der Bitte verknüpft, an den Betenden ebenso zu handeln wie in den Beispielen. Die Betenden schlüpfen dabei in die Rolle des im Bibeltext genannten Empfängers der Gnadenhandlung (V. 402; siehe zu VV. 393-5). Die zeitlos-allgemein gedachten Beispiele werden also durch den Bezug auf den konkreten Einzelfall der gerade jetzt betenden Gemeinde (bzw. Leserschaft) aktualisiert. Durch diese Spannung wirkt der zweite Teil abwechslungsreicher als der hymnisch anmutende erste. Einige der Beispiele sind durch Parallelen miteinander verbunden, die von Avitus durch Modifikation des Bibeltextes geschaffen werden. Dies gilt vor allem für die beiden wichtigsten und umfangreichsten, das Gleichnis vom verlorenen Sohn und das vom barmherzigen Samariter. Dadurch wird die prinzipielle Gleichwertigkeit der einzelnen Gnadenhandlungen herausgestellt und die Trennung zwischen beiden Teilen des Gebetes überspielt. Hinter diesen Parallelen verbirgt sich jeweils eine allegorische Aussage. So erhält der verlorene Sohn von seinem Vater einen Ring, Schuhe und neue Kleidung (VULG. Luc. 15,22). Avitus dagegen erwähnt nur die Kleidung (V. 380). Umgekehrt präzisiert er die Ausplünderung des Wanderers, der unter die Räuber gefallen ist (VULG. Luc. 10,30), als Verlust seiner Kleidung (VV. 397b-398). Darunter ist im übertragenen Sinne der Verlust bzw. die Wiedererlangung göttlicher Gnade als Schutz

vor dem Bösen zu verstehen (siehe zu VV. 393-5). Die Rückkehr des verlorenen Sohnes zu Gott ist eine Rückkehr vom Tode (VV. 382-3), ebenso die Rettung des Wanderers, der als *seminex* charakterisiert (V. 396), aber durch Christus in der Rolle des barmherzigen Samariters ins Leben zurückgeholt wird (VV. 399-406). Diese Errettung steht für die Erlösung von der Sünde, die im christlichen Denken mit dem Tode gleichgesetzt wird (siehe zu VV. 382-3). Christus, der als guter Hirte das verirrte Schaf auf die Schultern nimmt (VV. 367-370a), ist gleichzeitig der barmherzige Samariter, der den überfallenen Wanderer zur Herberge bringt. Laut Avitus trägt er ihn eigenhändig (VV. 400b-401), nach der Bibel lädt er ihn dazu auf sein Lasttier (VULG. Luc. 10,34), was sich bei Avitus in der Formulierung *iumento carnis propriae* niederschlägt (V. 401). Daß Christus den Sünder trägt, bedeutet im allegorischen Sinne dessen Erlösung durch die Inkarnation (siehe zu VV. 399-400; 400-1). Die Einheit des Abschnittes beruht damit nicht so sehr auf strukturellen Gegebenheiten, sondern vielmehr auf assoziativen Gedankenverbindungen, die die einzelnen Beispiele im Bewußtsein des christlichen Lesers zusammenschweißen, für den dieses Werk bestimmt ist. Dieselbe Technik läßt sich auch bezogen auf das gesamte dritte Buch beobachten, z. B. bei der bereits erwähnten Kleidermetaphorik: Nacktheit und Bedürfnis nach physischer Bedeckung sind grundsätzlich ein Kennzeichen des Sünders (VV. 6-19; 81-9; 195-6; siehe zu VV. 378-380). Bei Adams Vertreibung aus dem Paradies wird die Gottesferne des Sünders mit dem Tode gleichgesetzt (VV. 313-4); umgekehrt erscheint beim verlorenen Sohn die Rückkehr des Sünders zu Gott als Auferstehung (VV. 382-3).

Die in diesem Abschnitt verwendeten Bibelstellen werden in keinem der Fälle so umgesetzt, daß sie aus sich selbst heraus vollständig oder verständlich wären. Die eigentliche Schilderung findet somit erst im Kopf des Lesers statt, der gezwungen ist, das Fehlende zu ergänzen, indem er das bei Avitus Vorhandene mit seiner Erinnerung an den Bibeltext kombiniert. Durch diese Vorgehensweise erspart Avitus dem Leser keineswegs nur die Langeweile, die ihn bei der ausführlichen Nacherzählung sattsam bekannter Bibelstellen zwangsläufig überkäme. Es handelt sich vielmehr um eine poetische Technik, die es Avitus ermöglicht, den Bibeltext stark zu manipulieren und auf die von ihm gewünschte Exegese hinzuarbeiten. Dabei unterdrückt er unliebsame Details, die nicht zu seiner Konzeption passen. So wird etwa der Neid des Erstgeborenen angesichts der freundlichen Aufnahme des verlorenen Sohnes (VULG. Luc. 15,25-32) ebenso vernachlässigt wie der Priester und der Levit, die an dem Überfallenen vorbeigehen, bevor der barmherzige