

wiederzugeben (S. 51); der nach dem Volksglauben die Epilepsie hervorrufende Dämon ist eher „boshaft“ (méchant) als „böse“ (S. 32). Chalcedoine ist die in der Kirchengeschichte als Stätte des 4. ökumenischen Konzils namhafte Stadt Chalcedon, nicht ein Land „Chalkedonien“ (S. 39). Vielleicht ist auch der Mensch, dem die Doppelaufgabe Bildung und Heiligkeit gestellt wird, nicht einer „ohne besondere Berufung“ (S. 152), sondern ohne Sonder-Berufung (vocation singulière p. 91).

Chrétien authentiques (p. 21) sind im Deutschen doch wohl „echte“, nicht authentische“ Christen (S. 25). Eine Frage, die man freilich an den Verfasser, nicht an die Übersetzerin zu stellen hat, bliebe, ob auch Boëthius zu ihnen gehörte (vgl. H. v. Campenhausen, Lateinische Kirchenväter: „Boëthius ist . . . im Grunde Heide geliebt“ S. 250).

Ist die Antinomie Bildung *oder* Heiligkeit danach nicht mehr „tragbar“, oder (mit dem Französischen „ne plus recevable“) nicht mehr „annehmbar“? Die lettres (p. 39), in denen die Fuldaer Mönche auch andere unterrichten sollen, sind doch wohl weniger die „Literatur“ (S. 57), als die Wissenschaft.

„En sens contraire“ (p. 19) sollte ruhig „in entgegengesetztem Sinne“ bleiben; das bloße „umgekehrt“ (S. 21) läßt den uneingeweihten Leser ratlos. Dagegen war es natürlich nicht Aufgabe der Übersetzerin, die vom Verfasser übernommene, nicht mehr aufrechtzuerhaltende Meinung K. Holls zu berichtigen, wonach das in der Vita Antonii geschilderte Mönchsideal bei dem vollkommenen Gnostiker des Klemens von Alexandrien eine Anleihe gemacht habe (p. 19 ~ S. 21).

Der Verfasser entwirft ein Bild des rechten Christen: „Er wird sein Menschenlos da erfüllen, wo ihn sein Schicksal hingestellt hat, ohne an diesem Schicksal etwas zu ändern. Er wird eine Frau nehmen, er wird Kinder haben. Er wird Fürst oder – gut französisch! – Koch sein, Putzmacherin (ob Midinette jedem deutschen Leser ein Begriff ist?) oder Taxidhaufer. Aber in dieser Rolle, als Gatte und Vater, als Handwerker oder Gewerbetreibender wird er nichts anderes anstreben als Gott zu lieben, ihn zu loben, sich ihm ganz hinzugeben“ (p. 69 ~ S. 110). So ähnlich würde ein evangelischer Christ auch sprechen; aber ob es frühere oder heutige Mönche überzeugen könnte, bleibe dahingestellt.

Trotz der Vorbehalte, die vor allem seinem deutschen Titel gelten (dazu gehört auch der „althristliche Orient“, im Deutschen erwartet man darunter schwerlich gerade das *griechische* Mönchtum), mag vielleicht das hübsch ausgestattete Büchlein seinen Zweck erfüllen.

Göttingen

H. Dörries

Christian Gnilka: Studien zur Psychomachie des Prudentius. (= Klassisch-philologische Studien 27). Wiesbaden (Harrassowitz) 1963. 142 S., kart. DM 14.–.

Die Schwierigkeiten, die sich unserem Verständnis der *Psychomachia* entgegenstellen, beginnen bei der Bedeutung des Titels, führen vor die Frage nach dem Doppelsinn der allegorischen Handlung und enden in dem Ärgernis, christliche Tugenden im Widerspruch zu ihrem Wesen in grauenerregende Kampfszenen verwickelt zu sehen. Aus den bisherigen Kontroversen über diese drei Hauptprobleme führen Gnilkas Studien durch eine neue Erklärung heraus, die durch eine Verbindung von Werkinterpretation, wortgeschichtlichen Analysen und literarhistorischer Forschung möglich wurde und wieder einmal zeigt, welcher Gewinn aus Kommentaren des Mittelalters zu ziehen ist, die ob ihres (Allegorismus) von der ‚exakten‘ philologischen Schule bisher meist verachtet wurden. *Psychomachia* meinte für Prudentius weder *pugna in anima gesta*, noch einen Kampf um die Seele, sondern – wie aus dem szenischen Hintergrund, aus Voraussetzungen der christlichen Psychologie und aus der Konkordanz der Metaphorik und Thematik des Seelenkampfes erwiesen wird – den Kampf zwischen Seele und Körper. Damit ist die Vorstellung des *bellum intestinum* keineswegs ausgeschlossen, wie überhaupt die Rückkehr zu der ältesten Deutung des Titels (*pugna animae cum vitiis*, bei Gennadius und in mittelalterlichen

Glossen, cf. S. 19) seine späteren Deutungen nur relativiert: „Dem Phänomen des Seelenkampfes eignet eine seltsame Dreiheit: der Mensch kämpft selbst, in sich selbst, um sich selbst. (. . .) Die Psychomachia ist ein Kampf der Seele in der leiblichen Person um die Befreiung des ganzen Menschen“ (S. 26). Die *pugna animae* – und das macht die prudentianische Metaphorik des *bellum intestinum* für den modernen Leser so widersprüchlich und unanschaulich – ist aber immer auch *pugna ecclesiae*: ein Kampf, in dem mit dem Schicksal der Einzelsee zugleich die Kirche, d. h. das welt-historische Schicksal der Christenheit bedeutet ist. Was früherer Forschung oft als Inkonsequenz der sich überlagernden Bilder erschien, löst die Interpretation Gnllkas in die – aus der allegorischen Biblexegese wohlvertraute – Doppelung eines psychologischen und eines ekklesiologischen Aspektes der epischen Begebenheit auf. Die Abfolge der Siege über die Laster kann heilsgeschichtlich, als symbolische Abbeviatur der Ausbreitung des Evangeliums gelesen werden, hinter den letzten Kämpfen (*Luxuria, Avaritia, Discordia*) stehen dann (nicht mehr klar erkennbare) Auseinandersetzungen der Epoche, in der Prudentius schrieb, und wenn die Tugenden nach ihrem Sieg einen Tempel errichten, ist dieser sowohl *templum pectoris* als auch *templum ecclesiae*: der geistige Tempel der Kirche, der sich im gereinigten Herzen des Menschen erhebt und zugleich, in eschatologischer Sicht, als Bild des neuen Jerusalem das Ende der Geschichte bedeutet.¹ Im Sieg der Tugenden über die Laster ist aber noch ein anderer Sinn verborgen, der von mittelalterlichen Glossatoren noch gesehen, dann aber so sehr vergessen wurde, daß man die Kampfschilderungen naturalistisch mißverstehen konnte, Prudentius eine Vorliebe für grauesiges Detail ankreidete oder dafür den spanischen ‚Volkscharakter‘ verantwortlich machte. Wenn es Prudentius z. B. nicht damit genug ist, die *Luxuria* stürzen und unter die Räder ihres Wagens geraten zu lassen, und er ihr hernach noch von *Sobrietas* einen Felsbrocken mitten ins Gesicht schleudern läßt, entspricht dies bis in die letzten Details der ‚grausam genauen‘ Wundbeschreibung dem Prinzip der Wiedervergeltung (die getroffenen Körperteile sind die Werkzeuge des Genusses, den *Luxuria* als Laster personifiziert). Das *ius talionis*, das Dante zu einem tragenden Gedanken (*contrapasso*) seiner *Divina Commedia* machen wird, gehört zu den Neuerungen, die Prudentius in das frühe christliche Epos eingebracht und vielfältig ausgestaltet hat.

Angesichts dieser wohlfundierten Ergebnisse kann sich der Rez. auf einige Anmerkungen beschränken, die das neue Bild der *Psychomachia* von der Geschichte ihrer mittelalterlichen Rezeption aus beleuchten sollen. Wenn man nach Gnllka den Grundgedanken der *Psychomachia* als Kampf zwischen Seele und Leib auffassen muß, bleibt gleichwohl eine Überschneidung der Bilder bestehen, die den *bellum intestinum* der theoretischen Passagen (Praefatio v. 50 ff., Text vv. 1–20, 880–915) in der epischen Handlung unanschaulich macht. In welchem Verhältnis stehen Tugenden und Laster zu Seele und Leib? Wenn sie im Inneren des Leibes (*nebuloso in pectore*, v. 893) kämpfen und wenn an einer Stelle die Tugenden sogar *partes mentis* (v. 741) genannt werden, hören sie darum keineswegs auf, selbständig existierende, engelgleiche oder dämonische Wesen zu sein. Ihre unabhängige, nach der Rede der *Superbia* sogar im Verlauf der ganzen Heilsgeschichte zu sehende Existenz (v. 224 ff.) läßt während der *pugna animae* cum vitiis die Vorstellung der Innerlichkeit des Geschehens ganz in den Hintergrund treten. Daß derselbe Leib, dessen Sache die Laster vertreten, zugleich der Schauplatz dieses Kampfes sein soll, ist im Wechsel des szenischen Hintergrundes (erst Schlachtfeld und Land, dann Lager und Stadt) nur noch für einen Leser wahrnehmbar, dem das Prinzip der allegorischen Zerstückelung, der von ihm zu leistenden Rückübersetzung und Zusammenschau selbstverständlich

¹ Den typologischen Ursprung und Sinn der *Psychomachia* hat R. Herzog in seiner Dissertation: *Die allegorische Dichtkunst des Prudentius*, Kiel (masch.) 1965, herausgearbeitet; diese Arbeit ergänzt die hier vorliegende in mancher Hinsicht, insbesondere auch durch den gelungenen Versuch, die prudentianische Technik der christlichen Allegorie im Prozeß ihrer Entstehung an Interpretationen zu den Büchern *Peristephanon* und *Cathemarinon* aufzuweisen.

ist. Dazu kommt als weitere Erschwerung, daß Prudentius auf demselben Schauplatz mehr und mehr Personen auftreten läßt, die nicht in die Allegorie des *bellum intestinum* umsetzbar sind: Märtyrer, eine Beispielfigur wie Hiob, Priester, immer neue Scharen von Menschen, die im Gefolge der Heere erscheinen, so daß sich allmählich der Rahmen eines Bildes füllt, in dem die ganze Menschheit den Kampf der *anima* mitkämpft, die als einziges Wesen selbst nicht figuriert ist.² Aus diesen Überschneidungen von *pugna animae* und *pugna ecclesiae* ist es wohl zu erklären, daß in der mittelalterlichen Rezeption der *Psychomachia* die Vorstellung eines *bellum intestinum* aufgegeben wurde. In Bernhard von Clairvaux' Parabel *De pugna spiritali* (PL, CLXXXIII 761–5) tritt *unus de civibus*, im *Anticlaudianus* des Alanus von Lille *iuvenis* personenhaft in der Handlung hervor: von nun an ist die *anima*, um derentwillen sich die Schlacht der übersinnlichen Mächte abspielt, selbst in die prudentianische Allegorie gehoben, der einzelne Mensch zu ihrem Bezugspunkt geworden!

Gnilka hat die Widersprüchlichkeit der Konzeption des Seelenkampfes vor allem im endgültigen Sieg der Tugenden über die Laster gesucht, der sich mit dem moralischen Aspekt der *Psychomachia*, die doch zum unaufhörlichen Kampf gegen Sünde und Teufel mahnen soll, schwer vereinigen lasse (S. 33 f.). Auch die mittelalterliche Rezeption hat hier eine Widersprüchlichkeit des Vorbildes gesehen und sie durch eine vereinfachende Korrektur bereinigt. Die bernhardinische Parabel erneuert ausdrücklich die Vorstellung vom immerwährenden Krieg (*guerra continua*) und läßt das Heer der Laster am Ende in die Hölle fliehen, ohne zu sagen, ob dabei die sieben Todsünden den Tod gefunden haben. Diese neue Konzeption hat in den volkssprachlichen Versionen des 13. Jahrhunderts Schule gemacht;³ Tötungsszenen werden hier sichtlich vermieden oder auf Nebenfiguren beschränkt, so daß der Sieg der Tugenden nicht mehr endgültig erscheinen kann. Bezeichnend ist der Kommentar, den der anonyme Verfasser eines *Tournoiement d'Enfer* (Mitte 13. Jh.) zum Sieg von *Caritas* über *Cupiditas* abgibt: „oh Gott! wären wir glücklich, wenn die Habgier getötet worden wäre. Doch allzuviele bleiben in ihrem Gefolge!“ Derselbe Autor stellt sich auch eine Frage, die vor ihm in der ganzen Tradition der *Psychomachia* wohl unausgesprochen blieb: warum wohl *Pietas* im offenen Widerspruch zu ihrem Namen und Wesen einen Feind, die *Crudelitas*, besiegen könne? Seine moralisierende Erklärung: „die Grausamkeit kann nur am Mitleid sterben“, d. h. der Grausame könne seines Lasters nur Herr werden, wenn das Mitleid von seinem Herzen Besitz ergreife,⁴ macht eine inexplizite Voraussetzung der prudentianischen Konzeption: den Sinn der antipodischen Zuordnung der Tugenden und Laster bewußt (zu Gnilka S. 47). Bei Prudentius war die Endgültigkeit des Sieges der Tugenden über die Laster indes primär makrokosmisch motiviert: als Allegorie der Heilsgeschichte schließt die epische Handlung mit dem Bau des Tempels, der als Schluß der *Psychomachia* das letzte Ereignis der Geschichte – das neue Jerusalem – vorwegnimmt.

Das Dankgebet am Schluß, mit dem sich für Prudentius der Widerspruch zwischen der makrokosmischen und der mikrokosmischen Bedeutung der *Psychomachia* löst, wendet sodann den Blick auf den täglich neu zu fordernden Kampf der Einzelseele zurück, der erst in einem unvorhersehbaren Akt der Gnade sein Ende finden kann: *Spiritibus pugnant variis lux atque tenebrae, Distantesque anima duplex substantia vires, Donec praesidio Christus Deus adsit* (v. 908–10).

Konstanz

Hans Robert Jaufß

² Siehe dazu R. Herzog, a.a.O., S. 124.

³ Hierzu kann ich auf meine Darstellung in dem demnächst bei Carl Winter, Heidelberg, erscheinenden Band VI (Die didaktische, allegorische und satirische Literaturen bis 1300) des «Grundrisses der romanischen Literaturen des Mittelalters» verweisen.

⁴ Ed. A. Langfors, in: *Romania* 44 (1915/17) 511–58, siehe vv. 1978 ff., 1079 ff.