

außerdem: Die Königin von Saba im Islam (S. 82–104) und „Die Götter von Saba“ (S. 169–184).

Ein Fehler, der auf das Konto des Druckers geht, ist stehengeblieben. Auf S. 56 muß es Romanik heißen und nicht Romantik.

Das Bildmaterial ist weithin gemeinsam. Erstaunlich ist, daß vor allem die Barockzeit das Thema behandelt hat in Deckengemälden, in Schlössern und Kirchen. Zum Sondergut Daums gehört ein Gemälde des brandenburgischen Hofmalers Mathias Cziwiczek, das die Taufgesellschaft schildert, die sich 1648 in Cleve eingefunden hat, anlässlich der Taufe des ersten Sohnes von Friedrich Wilhelm, der später den Beinamen der „Große Kurfürst“ bekam. Dieser wird dabei als Salomo geschildert und seine Mutter, die Pfalzgräfin Elisabeth Charlotte, Taufpatin der Liselotte von der Pfalz, als Königin von Saba, die den Täufling beschenkt. Die Tafel, 33 x 45,5 cm, befindet sich im Schloß Charlottenburg. Ich werde diese „illustre Taufgesellschaft“ demnächst in den „Mannheimer Heften“ besprechen.

Erstaunlich ist – wie beide Werke berichten –, daß auch europäische Dichter der Neuzeit sich mit dem Thema Königin von Saba beschäftigten. Der Trend geht über Calderon, Charles Nodier, Flaubert, Gerard de Nerval, William Butler Yeats bis hin zu Knut Hamsun. Die Königin des Südens hat eine breite Spur hinterlassen.

Ivesheim

W. A. Schulze

Ilona Opelt: *Paradeigmata Poetica Christiana. Untersuchungen z. christl. lat. Dichtung.* Düsseldorf 1988 (= Kultur u. Erkenntnis. Schrift. d. Philos. Fak. d. Univ. Düsseldorf 3). 156 S.

In dem vorliegenden Bändchen hat die Verf. 11 ältere Aufsätze mit vier Originalbeiträgen vereinigt. Die neuen Arbeiten beschäftigen sich mit „Gebetsgestus und Gebetshaltung in der christlichen Dichtung“, mit der „Trinitästerminologie in der Alethia des Claudius Marius Victorius“, mit „Spiegelung und Zerspiegelung der Dido Vergils“ und mit der Beziehung zwischen Commodian und den Disticha des Ps.-Cato. Die Vielfalt der behandelten Themen ist zu fünf Motivkreisen geordnet:

1. Porträts
2. Biblische u. irdische Szenerie
3. Bräuche
4. Sprachliches
5. Die klassische Tradition.

In ihrer Einleitung (S. 12) definiert die Verf. das Ziel der Sammlung folgendermaßen: „Durch die Beschreibung und Gliederung der Materie soll eine zusätzliche Strukturierung erzielt werden: Strukturierung als Darlegung der übergreifenden Gemeinsamkeiten und Charakteristika.“ Die Paradeigmata sollen zur Weiterentwicklung der aufgezählten Ansätze anregen, „in dem Sinne der Ikonographie der christlichen Dichtung, die vielleicht die Toposforschung ablösen sollte“ (S. 13). Opelt ist es durchaus gelungen, an vielen Stellen das Eigentümliche christlicher Dichtung deutlich zu machen. Auch erscheinen bei ihr die christlichen Autoren nicht als geistlose Rezeptoren heidnischen Bildungsgutes, sondern als ihre Vorlage bewußt verwertende Künstler. Insofern ist der Verf. der angestrebte Schritt über die Toposforschung hinaus geglückt, wenngleich sie den von ihr substituierten Terminus einer „Ikonographie der christlichen Dichtung“ ausführlicher erläutern sollte. – So bemüht sie sich, den Cento der Proba gegen herabsetzende Literarkritik zu verteidigen, indem sie dessen Eigenständigkeit in Konzeption und Komposition aufweist. – Sie demonstriert überzeugend, wie Prudentius in seinen Märtyrerhymnen das in den Deklamationen gezeichnete Bild vom Tyrannen für die Gestaltung des Agons zwischen Christenverfolger und Märtyrer nutzt. Allerdings ist von dieser Thematik kaum abzutrennen der Vergleich mit den Makkabäerbüchern, den Opelt in 35⁴⁸ ankündigt und den ich für die in perist. 10 entworfene Charakteristik der christlichen Märtyrermutter durchgeführt habe (Stud. z. Romanus-Hymn. d. Prud., Frankfurt 1983, S. 125–130). Einer Korrektur bedarf die Bemerkung der Verf. in 32³¹:

„Die hagiographische Vorlage von (perist.) 10 fehlt“; Vorlage war eine griechische Prosapassio, deren dichterische Verarbeitung durch Prudentius ich aufzuzeigen versucht habe (Jahrb. f. Ant. u. Christ. 29, 1986, 59–65). – Anknüpfend an ihre umfangreichen Untersuchungen auf dem Gebiet der lateinischen Schimpfwörter betrachtet Opelt die Darstellung Alarichs bei Claudian, Rutilius Namatianus und Prudentius. – Zwei Arbeiten zur geographisch-topographischen Szenerie bei Iuvenecus und Sedulius erweisen das geringe Interesse dieser Autoren für derartige Realien, wobei man allerdings das allgemein niedrige Niveau geographischer Bildung in frühchristlichen Kreisen berücksichtigen muß (s. W. Wolska-Conus, Art. ‚Geographie‘, in: RAC 10 [1978] 205); bei Iuvenecus wiederum sollte in Rechnung gestellt werden, daß zu seiner Zeit das Wallfahrtswesen und damit die Kenntnis des Hl. Landes noch nicht in dem Maße entwickelt war, wie man es bei Sedulius erwarten dürfte (s. Wolska-Conus, a.a.O., 216 f.). In der „Präponderanz der Reden“ (S. 62) sieht die Verf. einen Schlüssel zur Erklärung: „Auf Jesu Lehre kommt es Iuvenecus an“ (ebd.). Sedulius dagegen spiritualisiert Topographisches durch Allegorese (S. 75). Nicht folgen kann ich jedoch der Behauptung, Iuvenecus habe den See Genezareth als ‚Galiläisches Meer‘ mißverstanden oder zumindest falsch gekennzeichnet (so S. 53 u. 55). Dieser Name findet sich bereits Mt 15,29 (*Et cum transisset inde Iesus, venit secus Mare Galilaeae* = παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας; ebenso Mt 4,18; sogar einfach *mare*: Mt 13,1); in Flav. Ios. Bell. Iud. III 10,7 (so Opelt, 52¹⁰) suche ich ihn vergebens. Damit ist Iuvenecus hinreichend salviert, wenn er in II 11 den See Genezareth *mare velivoluum* oder in II 237 *freta* nennt (letztere Bezeichnung hat ihre biblische Parallele in Mt 8,18); *fretum* kann übrigens auch von anderen Gewässern als dem Meer gebraucht werden (ThesLingLat VI 1,1315, Z. 43–53). Ähnliches gilt für *gurgis* (nicht nur = Strudel, sondern auch = Wasser), worauf Opelt selbst in 65⁹ hinweist; deshalb sollte man Sedulius nicht tadeln, wenn dieser Begriff in der Nähe von *carm. pasch.* II 141 erscheint, wo von der *placida Iordanis unda* die Rede ist. Sicherlich könnte man aus *torrentium aquarum* (V. 157) einen Widerspruch konstruieren, doch würde ich dies nicht einfach durch die Laxheit des Dichters in solchen Dingen erklären wollen. Vielmehr scheint mir Sedulius hier, wo Jesus zur Taufe in den Fluß steigt, die reißende Strömung deshalb zu betonen, um das später (V. 162–165) geschilderte Zurückweichen des Gottes Nähe spürenden Jordan (biblisch durch Psalm 113,3/5 fundiert) stärker zu kontrastieren. – Ferner behandelt Opelt die Mosella des Ausonius unter dem Gesichtspunkt des Vergleichs der Mosellandschaft mit Griechenland, insbesondere Konstantinopel und Bosphorus. – Die Arbeit zum Orantengestus erweist, daß die Demutsgebärde des Kniens und der Prostration bei den Christen schließlich vorherrschend werden. – In ihrer Untersuchung zu dem anonymen Gedicht *De laudibus Domini* resümiert die Verf.: „Der bewußte Provinzialismus ist die stolze Form romanisierten und verchristlichten Barbarentums“ (S. 95). Der neuere Kommentar von Weijden wird in seiner Interpretation von *saxa* (V. 15) korrigiert: nicht Erdgrab, sondern Sarkophag; *laevus* in V. 30 weist auf den speziell gallischen Aberglauben hin, daß die mit der Linken ausgeführte Bewegung günstiger sei, wie eine von Opelt erstmals herangezogene Pliniusstelle offenbar macht. – In dem Aufsatz „Die Vulcanalia in der Spätantike“ erklärt Opelt eine schwierige Stelle aus dem wohl unechten Gedicht, das unter den *carmina* des Paulinus v. Nola als 32. überliefert ist: *suspendunt Soli per Vulcanalia vestes* (V. 139). Die Verf. erinnert an den spätantiken Festbrauch, beim Vorbeizug von Honoratioren, etwa des Kaisers, bunte Tücher an den Pforten aufzuhängen. – Die Abhandlung „Trinitätsterminologie in der Alethia des Claudius Marius Victorius“ gelangt zu dem Ergebnis, daß bei diesem Autor der Schöpfergott vor dem dreieinigen Gott dominiert, aber durch die vorhandene christliche Perspektive des Erlösergottes eine Überhöhung stattfindet (S. 112). – Weiter lehrt Opelt, daß Commodian häufig Schimpfwörter verwendet, dabei jedoch – abgesehen von der Judenpolemik – wenig variantenreich verfährt, also anders als etwa Hieronymus. – Der Klassizismus Claudians bestätigt sich auch in seinem polemischen Vokabular: „Alle Vorwurfsgruppen lassen sich letzten Endes auf die Sprache Ciceros zurückführen“ (S. 121). Der Motivkreis „Klassische Tradition“ wird eröffnet durch den Beitrag „Spiegelung und Zerspiegelung der Dido Vergils“, der die Nutzung des vergilischen Didobildes in der

frühchristlichen Dichtung zum Gegenstand hat. Hier möchte ich kurz auf die Begrifflichkeit der Verf. zur christlichen Nutzung eingehen. Der Ausdruck „Spiegelung“ ist irreführend, weil ein Spiegelbild dem Original nachsteht und der Ausdrucksweise gewissermaßen ein passives Moment anhaftet, als ob die christlichen Dichter selbst nichts Neues eingebracht hätten; nicht besser sind die Begriffe „Imitation“ und „Rezeption“. Passender sind die von Opelt verwendeten Bezeichnungen „Umprägung“ und „Uminterpretation“, welche das aktive, innovative Vorgehen dieser Autoren immerhin andeuten, wenngleich das bei den Christen selbst übliche Kennwort „Nutzung“ („Gebrauch“) die Sache immer noch am besten zum Ausdruck bringt (zum Problem der Begrifflichkeit: Ch. Gnlika, ΧΡΗΣΙΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der ant. Kult., I: Der Begriff des „rechten Gebrauchs“, Basel/Stuttgart 1984, S. 25–29). Verfehlt dagegen erscheint mir eine Formulierung, die unglücklicherweise das vorliegende Bändchen abschließt und auf die Nutzung der *Disticha* des Ps.-Cato durch Commodian bezogen ist: „die Imitatio wird (...) zu einer Form der Identifizierung“ (S. 147). Der bewußte Einsatz, der absichtliche Gebrauch einer Wendung oder eines Gedankens, der sich bei einem heidnischen Autor findet, verlangt Abgrenzung und Eliminierung des heidnischen Gehaltes und schließt eine Identifizierung im Sinne einer völligen Übereinstimmung mit dem Sprach- oder Gedankengut des genutzten Autors aus. – Der Aufsatz „Prudentius und Horaz“ macht deutlich, daß über die Nachahmung der horazischen Metren hinaus sich einige Berührungspunkte zwischen beiden finden, sie aber auch in manchen Dingen schroffe Gegenpole verkörpern. – Der an sich gerechtfertigte Vergleich zwischen der Spruchsammlung Ps.-Catos und den Instruktionen Commodians fördert etliche christliche Nutzungen zutage, ist aber auch ein Beispiel für die Grenzen dieser Methode. So bildet die geläufige Phrase *gaudia vitae* eine zu schmale Basis für die Annahme einer ‚Kontrastimitation‘ (S. 142); dasselbe gilt für die Kola *vincere qui poterit* (Commodian) und *vincere cum possis* (Ps.-Cato) in zudem völlig verschiedenen Kontexten (S. 143).

Münster/Westf.

R. Henke

Rieks, Annette: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte. Ein Forschungsbericht. Altenberge, Telos-Verlag 1989 (Münsteraner Theologische Abhandlungen 2). Brosch., 260 S., DM 29,80.

Es fällt schwer, die vorliegende Studie angemessen zu würdigen. Denn allzu deutlich trägt sie alle Merkmale einer Anfängerarbeit: die nicht selten gespreizte Sprache und umständliche Argumentationsweise gehören dazu; das kaum gezügelte Ausbreiten reicher Lesefrüchte; die Verliebtheit in Details auf Kosten der klaren, stringenten Linienführung; die begrenzte Bereitschaft zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem, Notwendigem und möglicherweise auch noch Machbaren zu unterscheiden. Dementsprechend durchziehen Wendungen wie „es müßte jetzt“, „man sollte nun“, „notwendig wäre hier“ usw. das gesamte Buch.

Gleichwohl wäre es vorschnell, wollte man diese Arbeit allein aufgrund solcher Defizite beurteilen. Denn die Autorin hat etwas zu sagen! In vier Kapiteln umkreist sie das Phänomen der französischen Mentalitätsgeschichte und sucht deren Eigenart und Besonderheit zu erhellen. Ein erster Abschnitt ist der wissenschaftsgeschichtlichen Einordnung der „Annales“ gewidmet, also jener berühmten, 1929 von Lucien Febvre und Marc Bloch gegen den deutschen Historismus gegründeten Zeitschrift „Annales d'histoire économique et sociale“ – die heute unter dem Titel „Annales. Economies. Sociétés. Civilisations“ (Annales E. S. C.) erscheint – und die noch immer das maßgebende Organ dieser „neuen Geschichtswissenschaft“ (*nouvelle histoire*) ist (3–58; 150–178). In einem zweiten Kapitel wird sodann versucht, sich dem Phänomen dieses Geschichtskonzepts – das den Anspruch erhebt, die gesamte Geschichte zu umfassen (*histoire totale*) – auf dem Wege der Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre zu nähern (59–78; 179–184). Im dritten, besonders informativen Abschnitt beleuchtet die Autorin das Umfeld des Begriffs sowie des Konzepts der Mentalitätsgeschichte