



Separatum aus:

THEMENHEFT 15

Anja Becker / Albrecht Hausmann (Hrsg.)

Bibelepik

Mediävistische Perspektiven auf eine europäische Erzähltradition

Publiziert im Mai 2023.

Die BmE Themenhefte erscheinen online im BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg unter der Creative Commons Lizenz [CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/). Die »Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung« (BmE) werden herausgegeben von PD Dr. Anja Becker (München) und Prof. Dr. Albrecht Hausmann (Oldenburg). Die inhaltliche und editorische Verantwortung für das einzelne Themenheft liegt bei den jeweiligen Heftherausgebern.

<http://www.erzaehlforschung.de> – Kontakt: herausgeber@erzaehlforschung.de
ISSN 2568-9967

Zitiervorschlag für diesen Beitrag:

Kuhn-Treichel, Thomas: Erzähler, Figuren und Gott. Die »Alethia« des Claudius Marius Victorius als Beispiel für Nutzen und Grenzen narratologischer Kategorien, in: Becker, Anja/Hausmann, Albrecht (Hrsg.): Bibelepik. Mediävistische Perspektiven auf eine europäische Erzähltradition, Oldenburg 2023 (BmE Themenheft 15), S. 25–44 (online).

Thomas Kuhn-Treichel

Erzähler, Figuren und Gott

Die ›Alethia‹ des Claudius Marius Victorius als Beispiel für Nutzen und Grenzen narratologischer Kategorien

Abstract. Die ›Alethia‹ des Claudius Marius Victorius (5. Jh.) enthält Ausdrucksweisen, die man narratologisch als Vermischungen diegetischer Ebenen und damit teilweise als Metalepsen beschreiben kann, so wenn der Erzähler Figuren in der 2. Person apostrophiert oder sich durch eine 1. Person Plural logikwidrig mit ihnen assoziiert. In vielen dieser Fälle spielt zusätzlich zum Erzähler und den Figuren Gott eine Rolle, und dies erschwert eine narratologische Deutung, weil Gott sich einer Zuordnung zu einer diegetischen Ebene entzieht. Gerade diese Schwierigkeiten einer narratologischen Deutung erweisen sich jedoch als erhellend für die besonderen Mechanismen der Gattung Biblepik.

Eine große Stärke der strukturalistischen Narratologie liegt in der Kategorienbildung. Narratologische Systeme, wie sie seit Genettes grundlegenden Arbeiten entwickelt wurden, führen die komplexen Prozesse und Phänomene des Erzählens auf klar umrissene Begriffe zurück, die sich in mehr oder weniger übersichtliche Modelle einordnen lassen.^[1] Der Nutzen derartiger Modellierungen liegt auf der Hand: Sie ermöglichen nicht nur eine terminologisch klare Beschreibung einzelner literarischer Werke, sondern erlauben durch ihre universelle Anwendbarkeit zudem einen Vergleich zwischen Werken aus verschiedenen generischen, kulturellen oder historischen Kontexten. Eben dies macht sie auch für einen Blick auf die Biblepik relevant, eine Gattung, die sich, wenn man ihre jüdisch-hellenistischen

Vorläufer einbezieht, über zwei Jahrtausende in wechselnden Sprachen und Ausgestaltungsformen durch die mediterrane und europäische Geschichte verfolgen lässt. Zugleich erweisen sich, wie ich zeigen möchte, gerade anhand der Biblepik die Begrenzungen einer narratologischen Kategorienbildung. Viele Elemente antiker, mittelalterlicher und (früh-)neuzeitlicher Biblepen lassen sich mit dem Instrumentarium der strukturalistischen Narratologie erfassen, beschreiben und vergleichen. Aber wie lässt sich eigentlich Gott, die womöglich wichtigste Größe der Biblepik, in einem solchen Modell unterbringen? Plakativ gefragt: Kann man Gott auf eine diegetische Ebene sperren?

Ich gehe dieser Frage anhand eines spätantiken lateinischen Biblepos mit alttestamentlicher Thematik nach. Die Idee, biblische Erzählungen in der pagan vorgeprägten Form des Epos darzubieten, entstand, wie schon angedeutet, in jüdisch-hellenistischer Zeit und damit in der griechischen Literatur; als möglichen Gattungserfinder könnte man Theodot mit seinem fragmentarisch erhaltenen Sicheu-Epos nennen, das die Episode um den Raub der Dina nacherzählt.² Der Beginn einer kontinuierlich greifbaren und zunehmend produktiven Gattungstradition ist jedoch durch einen Autor des lateinischen Westens markiert, nämlich den spanischen Presbyter Juvenecus, dessen ›Evangeliorum libri quattuor‹ (um 330) gemeinhin als erstes Biblepos gelten.³ Claudius Marius Victorius, der hier exemplarisch für das antike Biblepos stehen soll, schreibt etwa ein Jahrhundert später, steht also bereits in einer sich etablierenden Gattungstradition.⁴ Seine ›Alethia‹ behandelt Genesis 1–19 in drei Büchern, wobei er den biblischen Bericht mit zahlreichen exegetischen und narrativen Einlagen erweitert; ob ein viertes Buch verloren ist, das die Darstellung bis zum Tod Abrahams fortgeführt haben könnte, bleibt umstritten.⁵

Was mich in diesem Beitrag interessiert, sind Eigenheiten der Erzähltechnik in der ›Alethia‹, die man aus narratologischer Sicht als Überschreitungen oder Vermischungen diegetischer Ebenen beschreiben kann, so wenn der Erzähler Figuren in der 2. Person apostrophiert oder sich durch

eine 1. Person Plural auf sachlich fragwürdige Weise mit ihnen gleichsetzt. Unter gewissen Bedingungen kann man diese Phänomene als narrative Metalepsen klassifizieren, worunter ich im Folgenden einen sprachlich dargestellten logikwidrigen Kontakt zwischen der Ebene des Erzählten und der Ebene des Erzählens verstehen möchte, und zwar unabhängig von der Wirkung dieses Kontakts und vom fiktionalen oder faktualen Status des Erzählten.⁶ In vielen der hierfür relevanten Fälle aus der ›Alethia‹ spielt nun zusätzlich zum Erzähler und den Figuren Gott eine Rolle, und oft stellt dies eine narratologische Deutung vor Herausforderungen, die aber, wie ich zeigen möchte, gerade den Blick für das Verständnis bibelepischen Erzählens schärfen können. Vor der Besprechung der Textstellen ist an dieser Stelle indes noch eine konzeptionelle Vorbemerkung nötig.

Eine klassisch-narratologische Analyse antiker Texte ist grundsätzlich ein ethischer Ansatz. Es ist daher nicht zu erwarten und auch nicht notwendig, dass die verwendeten Kategorien immer den Vorstellungen der historischen Produzierenden und Rezipierenden entsprechen. Tatsächlich weisen einige jüngere Arbeiten dezidiert auf die Diskrepanzen zwischen narratologischen Modellen und antiken Konzepten von Literatur hin, ja man kann in der Herausarbeitung derartiger Diskrepanzen ein Kernanliegen der Historischen Narratologie sehen, wie sie sich etwa im zugehörigen Handbuch von Eva von Contzen und Stefan Tilg (2019) präsentiert.⁷ Schon die für die Narratologie so grundlegende Kategorie des Erzählers fehlt im antiken Literaturdiskurs völlig, da nach antiker Sicht entweder Autoren oder Figuren sprechen.⁸ Auch eine ontologische Trennung diegetischer Ebenen, wie sie von vielen modernen Narratologen postuliert wird, widerspricht antiken Ansichten, wurden doch gerade Mythos und Geschichte nicht scharf getrennt.⁹

Derartige Diskrepanzen zwischen emischen und etischen Vorstellungen, die die gesamte antike Literatur (und bei weitem nicht nur diese) betreffen, stehen zwar im Hintergrund, aber nicht im Zentrum dieses Beitrags. Wenn ich neben dem Nutzen auch die Grenzen narratologischer Kategorien auf-

zeige, so geht es mir darum, spezifische Mechanismen der Gattung Biblepik herauszuarbeiten. Oft erweist sich hierbei ein Vergleich verschiedener Interpretationskategorien – besonders rhetorischer, narratologischer und theologischer – als hilfreich, um die betreffenden Phänomene von verschiedenen Seiten zu beleuchten und ihre Eigenheiten deutlicher herauszuarbeiten. Auf diese Art kann eine narratologische Perspektive auf die Biblepik selbst in ihren Unzulänglichkeiten erhellend sein, weil sie die Verquickung von Erzählung, Theologie und Andacht und so die historischen Eigenheiten der Gattung sichtbar macht.¹⁰

1. Adam, Erzähler und Gott

Figurenastrophen sind im griechisch-römischen Epos ein verbreitetes Phänomen, das schon bei Homer fest etabliert ist und beim kaiserzeitlichen Epiker Lukan, der für Claudius Marius Victorius und andere spätantike lateinische Dichter als wichtiges stilistisches Vorbild gelten kann, einen Höhepunkt erreicht.¹¹ Man kann diese Apostrophen als rhetorisches Mittel betrachten; aus narratologischer Sicht handelt es sich um eine (freilich recht simple) Form von Metalepse, insofern die Anrede des Erzählers an eine Figur die extradiegetische und die intradiegetische Ebene in logikwidriger Weise vermischt.¹² Auch Claudius Marius Victorius macht als an klassischen Vorbildern geschulter Dichter regelmäßig Gebrauch von Apostrophen. Manche von ihnen bleiben im Rahmen dessen, was aus den paganen Epikern Vergil, Ovid und Lucan bekannt ist; interpretatorisch interessant wird es, wenn Gott ins Spiel kommt. Ein gutes Beispiel hierfür ist eine längere Apostrophe an Adam, der sich nach dem Sündenfall vor Gott versteckt (1,448–469). Die Passage beginnt mit den Worten:¹³

450 nam quo te timidum fas est subducere corpus,
 te, te, inquam, qui mox primus retrahendus es, Adam?
 uirtus uiua patris mundi occultissima praesens
 implet et immensos exit diffusa recessus.

sed uerum nefas est pavidos fraudare latebra.
ille potest dominum fugiens euadere summum
qui fugit ad dominum; sola quem mente relinquens
455 quam uastis iaceas et non celere tenebris!
(1,448–455)

Denn wohin darfst du in deiner Angst deinen Körper entziehen, dich, dich meine ich, der als erster bald zurückgeholt werden muss, Adam? (450) Die lebendige Macht des Vaters erfüllt mit ihrer Gegenwart die verborgensten Teile der Welt und übersteigt, sich ergießend, unermessliche Tiefen. Doch ein wahrer Frevel ist es, ihn furchtsam durch ein Versteck zu betrügen. Jener allein kann fliehend dem höchsten Herrn entgehen, der zum Herrn flieht; verlässt du ihn auch nur im Geist, (455) in welch gewaltiger Finsternis dürftest du daliegen und doch nicht verborgen sein!

Der theologisch versierte Erzähler weist seinen Protagonisten zurecht für die irrige Vorstellung, er könne Gott entkommen. In den ersten beiden Versen bleibt die Konstellation dabei übersichtlich: Der heterodiegetische Erzähler wendet sich (metaleptisch, aber konventionell) in der 2. Person an eine Figur. In den folgenden Versen äußert sich der Erzähler in der 3. Person über Gott, dessen Allgegenwart er in allgemeingültiger Weise beschreibt. Hierauf folgt in den letzten beiden Versen wieder eine Formulierung in der 2. Person, und damit stellt sich die Frage, ob diese die Anrede an Adam wiederaufnimmt oder ob sie sich nach der generalisierenden Beschreibung an einen extradiegetischen Adressaten richtet. Tatsächlich trifft die Formulierung auf beide Fälle zu, denn Gottes Gegenwart erstreckt sich nicht nur in der Diegese, sondern betrifft, wie man der Beschreibung entnehmen kann, ebenso die Welt des Erzählers und des Adressaten. Die Ambiguität muss nicht aufgelöst werden; der Kontext legt eine Figurenapostrophe nahe, während die Formulierung im Potentialis (*iaceas, celere*) und die Betonung von ›nur im Geist‹ (*sola [...] mente*) besser zu einer Adressatenanrede zu passen scheinen.¹⁴ Wichtig ist mir, dass sich schon hier ein zentrales Element des Biblepos einer eindeutigen Zuordnung zu einer diegetischen

Ebene zu entziehen beginnt und damit eine saubere Scheidung der Ebenen erschwert.

Deutlicher wird dies im weiteren Verlauf der Adam-Apostrophe. In den folgenden Versen richtet sich der Erzähler wieder unmissverständlich an Adam und legt ihm dar, dass Gottes Rufen nach ihm eigentlich ein Ausdruck von Gottes Schmerz über den Verlust des gefallen Menschen ist (1,456–462). In diesem Kontext tritt der Erzähler schließlich auch selbst in der ersten Person hervor (vgl. Kuhn-Treichel 2016, S. 81):

sed sancta parentis
desperare uetat pietas, clementia cuius –
fas dixisse mihi, fas sit quoque dicta probasse –
465 iustitiam excedit. nec tam me uoce seuera
corripiens ubi sis, trepido quid pectore uoluas,
terret quam recreat, quod adhuc post crimina lapsum
immersumque metu latebris ac paene sepultum
euocat et reuocat.
(1,462–469)

Aber die erhabene Güte des Vaters verbietet es, zu verzweifeln, weil seine Milde – es sei mir erlaubt, es zu sagen und das Gesagte auch zu beweisen –, (465) seine Gerechtigkeit übertrifft. Und indem er mit strenger Stimme scharf fragt, wo du bist, was du im furchtsamen Herzen wälzt, schreckt er mich weniger als er mich erquickt, weil er noch nach den Verbrechen ihn, der gestrauchelt, versunken in Furcht, fast begraben in Dunkel ist, heraus- und zurückruft.

Ein Nebeneinander einer auf die Figur bezogenen zweiten und einer auf den Erzähler bezogenen ersten Person ist in epischen Apostrophen äußerst selten.¹⁵ Der Erzähler stellt sich hier unmittelbar neben Adam, ja er reagiert gleichsam stellvertretend für die Figur auf Gottes Worte. Tatsächlich erfahren wir nicht einmal, wie Adam auf Gottes Suche reagiert und können nur erschließen, dass Gottes Rufen ihn erschreckt (vgl. *terret*, 1,467); stattdessen führt der Erzähler aus, wie er Gottes Handeln auffasst (*recreat*, *ibid.*) – und wie es offenbar auch der Adressat im Gegensatz zu Adam verstehen

sollte. Aus narratologischer Perspektive kann man dies entweder so verstehen, dass sich der Erzähler stark mit seiner Figur identifiziert oder – theologisch treffender – dass Gottes Handeln den intradiegetischen Adam und den extradiegetischen Erzähler gleichermaßen betrifft. Damit verstärkt sich ein Eindruck, der sich schon im ersten Teil der Adam-Apostrophe abzeichnete: Der eigentliche Gegensatz verläuft nicht zwischen der intradiegetischen und der extradiegetischen Ebene, sondern zwischen Gott und den Menschen. Adam, der Erzähler und der Adressat gehören so gesehen kategorial eher zusammen als Adam und Gott.

Wichtig für die Gattung Bibelepik ist hierbei, dass der Erzähler die Handlung nicht bloß erzählt, sondern zugleich an sich selbst erlebt (deutlich in *terret* und *recreat*, 1,467). Im Rahmen des Andachtsbedürfnisses, das Reinhart Herzog 1975 für die antike Bibelepik als zentrale Motivation herausgearbeitet hat, kann der Erzähler als Modell-Christ, mit dem sich die Rezipierenden identifizieren können, Gottes Handeln an den Figuren unmittelbar an sich selbst mitempfinden und hierdurch persönlich erbaut werden. Das häufig, aber nicht durchgängig verwendete historische Präsens steht dabei nicht bloß stellvertretend für ein Vergangenheitstempus, sondern drückt aus, dass sich die Ereignisse für den meditierenden Erzähler (und ebenso für die Rezipierenden) in einem unmittelbaren Jetzt der Andacht vollziehen. So findet zwar ein narratologisch beschreibbarer Erzählvorgang statt, in dem der Erzähler und die Figuren eigenständige Akteure bleiben, dieser wird jedoch von einem spirituellen Rahmen überlagert, der den einzelnen Elementen eine neue Bedeutung verleiht und sie teilweise in einen neuen Zusammenhang stellt.

2. Kain, Menschheit und Gott

Ähnliche Konstellationen zeigen sich in einer längeren Passage, die auf Kains Brudermord folgt. Der Erzähler klagt hier zunächst erregt über die Untat (2,227–252), befasst sich dann mit der Bestrafung (2,252–295) und

stellt schließlich heraus, dass sich gerade hierin Gottes Gnade zeigt (2,295–307). In diesem Kontext werden die diegetischen Ebenen wiederholt in verschiedener Weise vermischt, unter anderem durch eine tadelnde Apostrophe an Kain, der hierin zum Erfinder des Verbrechens insgesamt und Vorbild aller späteren Übeltäter stilisiert wird (2,238–246). Interessanter für unser Thema ist eine 1. Person Plural kurz vor dieser Apostrophe:¹⁶

et ne aliquam saltim uel de serpente querelam
quod morimur quisquam superesse existimet, ante
coepimus occidi.
(2,232–234)

Und damit keiner meint, dass zumindest irgendeine Klage über die Schlange übrigbleibt, weil wir sterben, haben wir vorher selbst angefangen, uns töten zu lassen.

Der Erzähler vergleicht Kains Vergehen mit dem der Schlange zugeschriebenen Sündenfall. Die 1. Person Plural ist hier streng genommen fragwürdig, da eigentlich nur die Menschen in der Generation nach Adam und Eva anfangen, sich töten zu lassen. Aus rhetorischer Sicht kann man dies als Synekdoche beschreiben, da ein engerer Begriff durch einen weiteren ersetzt wird (ungefähr wie in ›wir sind Weltmeister‹ oder ›wir sind Papst‹).¹⁷ Narratologisch betrachtet nähert sich dies einer Metalepse insofern an, als die Grenzen zwischen extradiegetischer und intradiegetischer Ebene verwischt werden, auch wenn kein unmittelbarer logisch unmöglicher Kontakt zwischen den Ebenen postuliert wird.¹⁸ Jedenfalls stellt sich der Erzähler in eine dezidierte Kontinuität zur sündigen Menschheit der Frühzeit, ja er evoziert eine überzeitliche menschliche Gemeinschaft, in der er mit Kain und Abel zu einem ›Wir‹ verschmilzt, das über diegetische Ebenen hinausreicht (die Apostrophe an Kain knüpft hieran insofern an, als sie diese Kontinuität für das Verbrechen durchspielt, freilich ohne solch weitgehende In-eins-Setzungen). Gott spielt in dieser ›Wir‹-Aussage keine explizite Rolle.

Dies ändert sich in der späteren Reflexion über Gottes Milde gegenüber Kain; in diesem Kontext wendet sich der Erzähler in einem Ausruf unmittelbar an Gott: *o bona maiestas, quid non sperare queamus!* (2,307, ›O gute Majestät, worauf sollten wir nicht hoffen können!‹; vgl. Kuhn-Treichel 2016, S. 87 und 96). Narratologisch gesehen könnte man hier von einer Apostrophe des extradiegetischen Erzählers an die intradiegetische Figur Gott sprechen, aber dies wird der Konstellation allenfalls bedingt gerecht. Die 1. Person Plural lässt sich nach den Reflexionen über Gottes Handeln an Kain am ehesten wie im Vergleich mit dem Sündenfall als Ausdruck einer allgemein-menschlichen Gemeinschaft verstehen. Diesem die diegetischen Ebenen überspannenden Menschen-›Wir‹ steht hier das ebenso umfassende Gott-›Du‹ gegenüber, womit der in der Adam-Apostrophe beobachtete Gegensatz zwischen Menschen und Gott einen noch plastischeren Ausdruck gewinnt. Konkret kehrt mit dem ›Wir‹-›Du‹-Gegenüber eine Situation wieder, die die ›Alethia‹ im hymnischen Prolog (*precatio*) exponiert, wo ein ›Wir‹ in der Art eines Glaubensbekenntnisses zu Gott spricht (*nam te ratione profunda / in tribus esse deum [...] credimus [...]*, ›denn wir glauben, dass du in unergründlicher Weise in dreien Gott bist‹, *precatio* V. 4f.). Diese Parallele ist in dieser Form zwar ein Einzelfall in der ›Alethia‹, lässt sich aber dennoch für generelle Überlegungen zur Biblepik fruchtbar machen, die an die obigen Gedanken zur Adam-Apostrophe anknüpfen.

Das Gegenüber von Gott und Menschen ist literarisch eher in Formen wie dem Gebet bzw. dem Hymnus beheimatet, wie die *precatio* mit ihrem hymnentypischen ›Du‹-Stil vor Augen führt.¹⁹ Hier bricht es dagegen in eine Erzählung ein, sodass sich ein Nebeneinander narratologischer und spiritueller Unterteilungen ergibt. Das Biblepos ist einerseits eine narrative Gattung und verfügt insofern über Merkmale, die sich mit dem narratologischen Instrumentarium beschreiben und ordnen lassen, z. B. einen Erzähler, der grundsätzlich nicht Teil der Diegese ist, und über Figuren, die normalerweise nicht mit dem Erzähler interagieren. Andererseits enthält

das Biblepos eine meditative Komponente, in der der Mensch in Betrachtung der biblischen Ereignisse Gott gegenübertritt. Im Extremfall ist der Erzähler nicht nur Modell-Christ, sondern Modell-Mensch, der zusammen mit den Figuren auf Gottes wohlütiges Handeln hofft. Grenzen zwischen Zeiten, Orten und Ebenen verblassen in diesem meditativen Raum, der von Gottes zeitloser Gegenwart geprägt ist, die Erzähler, Figuren und Rezipierende auf ihren bloßen Status als Menschen zurückwirft.

3. Die Menschheit und Gott

Zu diesem Gedanken lohnt sich noch ein Blick auf eine letzte Passage der ›Alethia‹, nämlich aus dem Schöpfungsbericht. Claudius Marius Victorius liest die ›Genesis‹ linear und beschäftigt sich daher mit dem Problem, warum Gott am siebten Tag, an dem er doch ruhte, anscheinend auch den Menschen schuf, und warum die Erschaffung des Menschen überhaupt vom sonstigen Schöpfungswerk abgegrenzt ist. Dabei erwägt er zunächst die Möglichkeit, dass es sich für Gott noch um den sechsten Tag handelte, weil er ›alles gegenwärtig hat, was uns entflieht‹, womit ein Menschen-›Wir‹ plakativ Gott gegenübertritt (*deo [...] praesto omnia habenti, / quae nobis fugiunt*, 1,192f.). Instruktiver für unser Thema ist die zweite Erklärung, die von einem Unterschied zwischen den durch bloßen Befehl erschaffenen Tieren und den von Gott gleichsam handwerklich geschaffenen Menschen ausgeht:²⁰

195 siue, ut nos merito rebus praestare creatis,
 quos facit ipse manu, doceat, manifestius edit
 nunc, quod factus homo est, solidoque hoc intimat orbi:
 ›omnia, quaeque mouent anima, generata iubente,
 uos operante deo.«
 (1,195–199)

Oder aber, um zu lehren, dass wir, die er selbst mit der Hand macht, mit Recht das Geschaffene übertreffen, erklärt er deutlicher, dass der Mensch gemacht

wurde, und verkündet dem ganzen Erdkreis: »Alles, was sich durch Lebenshauch regt, wurde gezeugt auf Gottes Befehl, ihr allein durch sein Tun.«

Noch deutlicher als in der Kain-Episode trifft die 1. Person Plural streng logisch nicht zu, da Gott eigentlich nur Adam und Eva ›selbst mit der Hand macht‹. Wie oben beschrieben, konstruiert der Erzähler durch diese Synekdoche ein überzeitlich gefasstes Menschen-›Wir‹, das Adam und Eva, den Erzähler und die Adressaten einschließt, und stellt dieses dem in der 3. Person erscheinenden Schöpfergott gegenüber. Eine erste Eigenheit der vorliegenden Passage liegt in der physischen Qualität dieses Gegenübers, die eine narratologische Qualifikation als Metalepse möglich macht: Das Menschen-›Wir‹ stammt buchstäblich aus Gottes Hand, wobei sich das Präsens ›er macht‹ (*facit*, 1,196) mit gleichem Recht historisch wie allgemeingültig lesen lässt. Eine weitere Besonderheit bildet die Gottesrede. Diese wird ebenfalls mit einem Präsens eingeleitet und richtet sich dem Text nach an den ›ganzen Erdkreis‹ (*solidoque hoc intimat orbi*, 1,197). Ist sie damit als ein historischer Vorgang während der Schöpfung, mithin auf der intradiegetischen Ebene, oder eher als eine zeitlose Gesinnungsausübung, mithin ebenenübergreifend, zu denken? Das vorangehende *nunc* spricht für die erste Deutung, andererseits liegt es nahe, dass *uos* mit dem vorigen allgemein-menschlichen *nos* gleichzusetzen, was der Rede einen grundsätzlicheren Charakter verleihen würde.²¹

Eine eindeutige Festlegung ist hier, ähnlich wie bei der eingangs besprochenen 2. Person in der Adam-Apostrophe, nicht nötig. Die Rede changiert zwischen beiden Deutungsmöglichkeiten und führt damit noch einmal den hybriden Charakter der Gattung Biblepik vor Augen: Einerseits handelt es sich um Erzähltexte, die sich narratologisch analysieren lassen, in diesem Fall als intradiegetischer Kommunikationsakt zwischen Gott und dem Erdkreis; andererseits dienen die Texte der persönlichen Andacht, in diesem Fall, indem die Verse die Schöpfungsgeschichte als Rede Gottes an die Welt für die Rezipierenden persönlich erlebbar macht. Im narratologischen Sinne hat die Figur Gott die Figur Adam mit der Hand gemacht,

aber in einem spirituellen Sinne, den der Text gleichzeitig vermittelt, ist auch der heutige Mensch in Gottes Hand und darf sich direkt, ohne den Umweg über Figuren aus einer fernen Vergangenheit, von ihm angesprochen fühlen.

4. Ausblick und Schlussfolgerungen

In einer Predigt über die Weihnachtsgeschichte heißt es bei Bernhard von Clairvaux:

nunc uero redeamus usque Bethlehem et uideamus hoc uerbum quod fecit Dominus et ostendit nobis. domus panis est, ut iam diximus; bonum est nos illic esse. (›In vigilia nativitatis Domini‹ 6,10, 12. Jh.)

Kehren wir jetzt aber bis nach Bethlehem zurück und sehen wir das Wort, das der Herr gemacht und uns gezeigt hat. Es ist das Haus des Brotes, wie wir schon gesagt haben; hier ist gut sein für uns.

Die Sätze zitieren mit leichter Abwandlung die wörtliche Rede der Hirten auf dem Feld in Lc 2,15 (*transeamus usque Bethleem et uideamus hoc uerbum quod factum est quod fecit Dominus et ostendit nobis*); der letzte Satz verknüpft hiermit den Ausruf des Petrus in Mt 17,4 (*bonum est nos hic esse*).²² Aus narratologischer Perspektive kann man auch hier von einer Metalepse sprechen: Indem sich der Prediger mit der Weihnachtsgeschichte befasst, begibt er sich wie die oder eher noch mit den Hirten an den Ort des Geschehens. Tatsächlich ist die bildhafte Rede vom ›Zurückkehren‹ (*redeamus*) an einen Handlungsort oder zu einer Figur ein in Antike, Mittelalter und Neuzeit weitverbreiteter Metalepsentypus, der freilich meist als einfache Transitionsformel dient.²³ Auch hier liegt eine Überleitung vor, da der Prediger zuvor über die Stämme Israels gesprochen hat, doch die metaleptische Formulierung geht über diese Funktion hinaus. Sie drückt eine innere, persönliche, ja mystische Begegnung mit dem Weihnachtsgeschehen und letztlich mit Gott selbst aus, die sich im performativen Rahmen

des Gottesdienstes und konkret der Predigt ereignet. Die ›Wir‹-Gemeinschaft der Gläubigen soll sehen (*uideamus*), was Gott ihr zeigt (*ostendit*); es ist gut für ›uns‹ in Bethlehem zu sein (*bonum est nos illic esse*).

Die Stellen, die ich aus der ›Alethia‹ des Claudius Marius Victorius besprochen habe, weisen in eine ähnliche Richtung. Grenzüberschreitungen durch Figurenapostrophen oder Wir-Formulierungen, die sich narratologisch teilweise als Metalepsen klassifizieren lassen, drücken einen spirituellen Zugang zum verarbeiteten Bibeltext aus, bei dem der Erzähler Gottes Handeln an den Figuren persönlich erlebt und hiermit ein Modell für die Rezipierenden bildet. Der konkrete Rezeptionsrahmen lässt sich für die ›Alethia‹ weitaus schwerer rekonstruieren als für die Weihnachtspredigten Bernhards von Clairvaux. Vermutlich ist für das Bibelepös keine solche unmittelbar performative Situation wie ein Gottesdienst anzunehmen, doch auch eine Lektüre zur privaten Andacht, wie man sich in Anlehnung an Herzogs Bibelepikverständnis vorstellen kann, schafft einen Erlebnisraum, in dem ein Gläubiger oder eine Gläubige den Figuren und Gott selbst wie in der Predigt spirituell begegnen kann. Insofern darf man auch die oben zitierten Textstellen in einem rezeptiven Erleben grundiert sehen, das dem performativen Rahmen der Predigt (möglicherweise ins Private verlegt) nahekommt.

Die behandelten Phänomene sind in der antiken Bibelepik keineswegs überall gleich häufig anzutreffen. Während Sedulius' ›Carmen paschale‹, Avitus' ›De spiritalis historiae gestis‹ oder Arators ›Historia apostolica‹ teilweise vergleichbare Muster zeigen,²⁴ halten sich andere Werke, etwa die unter dem Namen Cyprianus Gallus zitierte lateinische ›Heptateuchparaphrase‹ oder die griechische ›Johannesmetaphrase‹ des Nonnos, enger an eine Paraphrase des Bibeltextes und lassen den Erzähler nirgendwo in solch prominenter Form hervortreten. Auch Juvenecus geht, was offenes oder metaleptisches Erzählerhandeln angeht, nicht so weit wie Claudius Marius Victorius. Gleichwohl führen die hier angestellten Überlegungen auf Merkmale, die für die Gattung Bibelepös (zumindest in ihrer antiken

Ausprägung) insgesamt von Bedeutung sind. Das Bibelevos ist eine hybride Gattung – nicht so sehr im Sinne des vielzitierten Dictums von Ernst Robert Curtius, der das Bibelevos als »hybride und innerlich unwahre Gattung« abkanzelte, weil »die Heilgeschichte [...] keinen Umguß in pseudoantike Form« vertrage (1948, S. 457), sondern vor allem deswegen, weil es einerseits die biblischen Ereignisse erzählt, andererseits eine Exegese des Bibeltextes darstellt, die meditativen oder hymnischen Charakter annehmen kann.²⁵ Natürlich enthalten auch pagane Epen deutende Erzählerkommentare, aber im Bibelevos erlangt die Exegese der eigentlich schon bekannten Erzählungen eine neue Bedeutung; die Werke oszillieren zwischen Erzählung und Predigt.

Narratologische Kategorien wie diegetische oder kommunikative Ebenen, die sich zu den eingangs erwähnten Modellen anordnen lassen, haben daher durchaus ihre Berechtigung für das Bibelevos, werden aber durch spirituelle Kategorien überlagert, die gleichsam vertikal zu den narratologischen Unterscheidungen stehen, vor allem das Gegenüber von Mensch und Gott. Die narratologische Kategorie der Metalepse schlägt eine Brücke zwischen der narrativen und der spirituellen Dimension, weil sie Verbindungen zwischen diegetischen Ebenen beschreibt, die gegen die theoretisch postulierten Unterscheidungen verstoßen. In den Metalepsen zeigt sich die Verbindung aus Erzählung, Theologie und Andacht, die die Gattung Bibelevos ausmacht. In diesem Sinne kann eine narratologische Perspektive auch und gerade dort, wo die theoretischen Kategorien an ihre Grenzen stoßen, den Blick für die Spezifika schärfen, die dazu beigetragen haben, das Bibelevos zu einer der großen europäischen Gattungen zu machen.²⁶

Anmerkungen

- 1 Ich nenne exemplarisch Schmid (2014, S. 46) Modell der Kommunikationsebenen: Schmid unterscheidet sauber zwischen einzelnen Ebenen, denen sich Autoren, Erzähler, Figuren usw. eindeutig zuweisen lassen.
- 2 Hierzu ausführlich Kuhn 2012; zum Verhältnis zur christlichen Bibelepik Kuhn-Treichel 2021.
- 3 Für Übersichten über das antike christliche Bibelepik siehe etwa Thraede (1962, S. 983–1042, in der Datierung teilweise veraltet) und Döpp (2009, S. 11–18, mit Ausblick bis zur Neuzeit); vgl. auch McGill 2012, S. 344f.; Kuhn-Treichel 2018, S. 55–58. Die ›Alethia‹ hat erst in den letzten 15 Jahren größere Aufmerksamkeit erfahren; wichtige Studien sind Homey 1972; Martorelli 2008; Cutino 2009; D’Auria 2014; Kuhn-Treichel 2016 und 2018.
- 4 Zur Namensform und zur Datierung Kuhn-Treichel 2016, S. 2 sowie 2018, S. 10–13.
- 5 Vgl. Kuhn-Treichel 2016, S. 2 und 2018, S. 12f., 21f. Argumente gegen die Vollständigkeit gibt Gärtner 2021.
- 6 Genette (1972, S. 244) wies der Metalepse grundsätzlich einen komischen oder fantastischen Effekt zu, der für vormoderne Fälle so nicht angesetzt werden kann; vgl. de Jong 2009, S. 115; Kuhn-Treichel 2023. Für eine Beschränkung der Metalepse auf Fiktion plädiert etwa Klimek 2018, S. 334 (vgl. 2010, S. 72), dagegen Grethlein 2020, S. 43. Für neuere Definitionen und Übersichten siehe auch Hanebeck 2017, S. 25; Pier 2016.
- 7 In eine ähnliche Richtung geht auch Grethlein 2023.
- 8 Hierzu ausführlich Tilg 2019; vgl. Nünlist 2009, S. 132f.; Feddern 2021, S. 5.
- 9 Vgl. Grethlein 2021. Für ähnliche Überlegungen zur mittelalterlichen Literatur siehe Hammer 2021.
- 10 Ich behandle die meisten der folgenden Stellen aus der ›Alethia‹ auch in meiner Dissertation (Kuhn-Treichel 2016), dort aber nicht unter speziell (historisch-) narratologischer Perspektive; insofern belegt die bloße Existenz des vorliegenden Beitrags, wie fruchtbar diese zusätzliche Perspektive sein kann.
- 11 Ausführlich zur epischen Apostrophe Zyroff 1971; vgl. auch Williams 1983, S. 183–196; Effe 2004, *passim*. Zum Einfluss Lukans auf die ›Alethia‹ D’Angelo 1999, S. 396f.; Kuhn-Treichel 2016, S. 81–87.
- 12 Die metaleptische Interpretation antiker Apostrophen ist seit de Jong 2009 gängig; vgl. auch die Sammelbände zu antiken Metalepsen von Eisen/Möllendorff 2013 und Matzner/Trimble 2020, in denen jeweils mehrere Beiträge auf Apostrophen eingehen, sowie zuletzt Bakker 2022.

- 13 Hierzu auch Kuhn-Treichel 2016, S. 92. Alle Übersetzungen stammen von mir.
- 14 Formulierungen im *Potentialis* der 2. Person Singular sind typisch für epische Leserapostrophen seit Homer, vgl. Wheeler 1999, S. 141–161; Zyroff 1971, S. 386–423; Horstmann 2014, S. 124–133; ungewöhnlich ist der belehrende Charakter der vorliegenden Apostrophe, der zum starken lehrdichterischen Element der ›Alethia‹ (ausführlich behandelt in Kuhn-Treichel 2016) passen würde.
- 15 Die betreffenden Stellen sind zudem inhaltlich nur bedingt vergleichbar, vgl. etwa Lukan, ›*Bellum ciuile*‹ 4,811–813 (*at tibi nos [...] digna damus, iuuenis, merita praefectio uitae*, ›doch wir geben dir, Jüngling, eine würdige Lobpreisung deines Lebens, das es verdient‹).
- 16 Vgl. Kuhn-Treichel 2016, S. 98. Zur Kain-und-Abel-Perikope bei Victorius insgesamt D’Auria 2012.
- 17 Lausberg (1990, S. 295) definiert die Synekdoche als »Metonymie [...] quantitativer Beziehung zwischen dem verwendeten Wort und der gemeinten Bedeutung« (Hervorhebung nach dem Original). Dies trifft hier insofern zu, als dem ›Wir‹ eine Ersetzung von ›die Menschen zur Zeit Kains und Abels‹ durch ›die Menschheit‹ zugrunde liegt.
- 18 Logikwidrig wäre etwa ein Präsenz ›wir fangen an‹; in der vorliegenden Form fiele die Passage nur unter ein erweitertes Metalepsenverständnis, wie es der späte Genette 2004 vertrat.
- 19 Den Begriff ›Du‹-Stil prägte Norden (1913, S. 143–176) in Bezug auf die Formengeschichte des Hymnus (im Gegensatz zum ebenfalls möglichen ›Er‹-, Relativ- und Pronominalstil).
- 20 Vgl. zum Beginn des Zitats Kuhn-Treichel 2016, S. 97. Die beiden Deutungsmöglichkeiten diskutiert schon Augustinus, die zweite freilich ablehnend (›*De Genesi ad litteram*‹ 6,12); vgl. Cutino 2009, S. 121 Anm. 100; Kuhn-Treichel 2018, S. 102 Anm. 64.
- 21 Die Situation ist insofern komplexer, als bei Avitus, wo sich Gott ebenfalls an Adam und Eva wendet und betont, seine Hand habe sie gemacht, aber ohne dass der wörtlichen Rede ein allgemeingültiges Menschen-›Wir‹ voranginge (›*De spiritalis historiae gestis*‹ 1,302f.).
- 22 Zitate nach der *Vulgata*; vgl. die Quellenangaben in der Edition von Huille/Solignac 2004.
- 23 Vgl. besonders Fludernik 2003 zu metaleptischen Szenenwechselformeln in der englischen Literatur vom Mittelalter bis ins 19. Jh.; wichtig auch Häsner (2005 und 2019) zu romanischen Strangwechselformeln. Ich bereite eine Monographie

vor, die Metalepsen, die eine Anwesenheit des Erzählers am Ort der Handlung implizieren, von der Antike bis in die Neuzeit verfolgt (Kuhn-Treichel i. E.).

- 24 So etwa Sedulius: ›Carmen paschale‹ 5,59–66 (ausgedehnte Apostrophe an Judas); Avitus: ›De spiritalis historiae gestis‹ 3,307–311 (Adams Vergehen erschreckt eine ›Wir‹-Gemeinschaft); Arator: ›Historia apostolica‹ 1,325 (Gott ›Du‹ und Menschen-›Wir‹ stehen sich gegenüber). Vgl. insgesamt Hecquet-Noti 2009 zu »présence auctoriale« in der Bibelepik.
- 25 Hiermit soll nicht gesagt sein, dass sich der hybride Charakter der Bibelepik in diesen Einflüssen erschöpft; zu ergänzen wäre etwa der Einfluss der zeitgenössischen Rhetorik, der die ebenfalls mögliche rhetorische Interpretation der behandelten Stellen besonders legitimiert (vgl. schon Roberts 1985, der die Bibelepik insgesamt aus der rhetorischen Paraphrase herleitete).
- 26 Ich danke Anja Becker und Albrecht Hausmann für die Organisation der anregenden Tagung und den Teilnehmenden für wertvolle Hinweise zu meinem Beitrag.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Bernard de Clairvaux: Sermons pour l'année, tome I.1 (avent et vigile de Noël), texte Latin des S. Bernardi opera, introduction par Marielle Lamy, traduction par Marie-Imelda Huille, notes par Aimé Solignac, Paris 2004 (Sources Chrétiennes 480).
- Claudius Marius Victorius: Alethia/Wahrheit, Lateinisch/Deutsch, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Thomas Kuhn-Treichel, Freiburg i Br. [u. a.] 2018 (Fontes Christiani 71).
- Biblia Sacra. Iuxta vulgatam versionem, recensuit et brevi apparatu critico instruxit Robertus Weber, editionem quintam emendatam retractatam praeparavit Roger Gryson, Stuttgart 2007.
- Der Einheitlichkeit halber verwende ich im Lateinischen durchgängig u statt v.*

Sekundärliteratur

- Allan, Rutger: Metaleptic apostrophe in Homer. Emotions and immersion, in: Bakker, Mathieu de [u. a.] (Hrsg.): Emotions and narrative in ancient literature and beyond, Leiden/Boston 2022, S. 78–93.
- Centzen, Eva von/Tilg, Stefan: Handbuch Historische Narratologie, Stuttgart 2019.
- Curtius, Ernst Robert: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern 1948.

- Cutino, Michele: *L'Alethia* di Claudio Mario Vittorio. La parafrasi biblica come forma di espressione teologica, Roma 2009.
- D'Angelo, Edoardo: La ›Pharsalia‹ nell'epica latina medievale, in: Esposito, Paolo/ Nicastri, Luciano (Hrsg.): *Interpretare Lucano*. Miscellanea di studi, Napoli 1999, S. 389–453.
- D'Auria, Isabella: La pericope di Caino e Abele (Gen. 4,1–8) nella riscrittura esametrica di Claudio Mario Vittorio (aleth. 2,195–252), in: Nazzaro, Antonio Vincenzo/ Scognamiglio, Rosario (Hrsg.): *Carminis incentor Christus*. Atti del Seminario su ›Poesia Cristiana tra Oriente e Occidente‹, Curtea de Argeş (Romania), 6–11 Aprile 2010, Bari 2012, S. 87–115.
- D'Auria, Isabella: *Alethia*. *Precatio* e primo libro, Introduzione, testo latino, traduzione e commento, Napoli 2014.
- de Jong, Irene: *Metalepsis in ancient Greek literature*, in: Grethlein, Jonas/Rengakos, Antonios (Hrsg.): *Narratology and interpretation. The content of narrative form in ancient literature*, Berlin/New York 2009, S. 87–115.
- Döpp, Sigmar: *Eva und die Schlange. Die Sündenfallschilderung des Epikers Avitus im Rahmen der bibelexegetischen Tradition*, Speyer 2009.
- Eisen, Ute/Möllendorff, Peter von (Hrsg.): *Über die Grenze. Metalepse in Text- und Bildmedien des Altertums*, Berlin/New York 2013.
- Feddern, Stefan: *Elemente der antiken Erzähltheorie*, Berlin/Boston 2021.
- Fludernik, Monika: *Scene shift, metalepsis, and the metaleptic mode*, in: *Style* 37 (2003), S. 382–400.
- Gärtner, Thomas: *Rez. zu Kuhn-Treichel 2018*, in: *sehепunkte* 21 (2021), Nr. 12 ([online](#)).
- Genette, Gérard: *Figures III*, Paris 1972.
- Genette, Gérard: *Méalepse. De la figure à la fiction*, Paris 2004.
- Grethlein, Jonas: *Representation delimited and historicized. Metalepsis in ancient literature and vase-painting*, in: *Matzner/Trimble 2020*, S. 25–57.
- Grethlein, Jonas: *Author and characters. Ancient, narratological, and cognitive views on a tricky relationship*, in: *Classical Philology* 116 (2021), S. 208–230.
- Grethlein, Jonas: *Ancient Greek texts and modern narrative theory. Towards a critical dialogue*, Cambridge 2023.
- Hammer, Martin Sebastian: *nû jage selbe, swaz dû wilt!* Narratologische Analyse und poetologische Interpretation einer metaleptischen ZeitRahmenÜberschreitung im ›Erec‹ (V. 7182–7187), in: Bendheim, Amelie/Ders. (Hrsg.): *ZeitRahmenÜberschreitungen im vormodernen Erzählen*, Oldenburg 2021, S. 13–42 ([online](#)).
- Häsner, Bernd: *Metalepsen: Zur Genese, Systematik und Funktion transgressiver Erzählweisen*, Diss. FU Berlin 2001 ([digital veröffentlicht 2005](#)).

- Häsner, Bernd: *Erzählte Macht und die Macht des Erzählens. Genealogie, Herrschaft und Dichtung in Ariosts Orlando furioso*, Stuttgart 2019.
- Hecquet-Noti, Nicole: *Entre exégèse et épopée. Présence auctoriale dans Juvenecus, Sédulius et Avit de Vienne*, in: Harich-Schwarzbauer, Henriette/Schierl, Petra (Hrsg.): *Lateinische Poesie der Spätantike. Internationale Tagung in Castelen bei Augst, 11.–13. Oktober 2007*, Basel 2009, S. 197–215.
- Herzog, Reinhart: *Die Biblepik der lateinischen Spätantike. Formgeschichte einer erbaulichen Gattung*, Bd. 1, München 1975.
- Homey, Helge Hans: *Studien zur Alethia des Claudius Marius Victorius*, Diss. Bonn 1972.
- Horstmann, Henning: *Erzähler – Text – Leser in Ovids Metamorphosen*, Frankfurt a. M. 2014.
- Klimek, Sonja: *Metalepse*, in: Huber, Martin/Schmid, Wolf (Hrsg.): *Grundthemen der Literaturwissenschaft: Erzählen*, Berlin/Boston 2018, S. 334–351.
- Kuhn, Thomas: *Die jüdisch-hellenistischen Epiker Theodot und Philon. Literarische Untersuchungen, kritische Edition und Übersetzung der Fragmente*, Göttingen 2012.
- Kuhn-Treichel, Thomas: *Die Alethia des Claudius Marius Victorius. Bibeldichtung zwischen Epos und Lehrgedicht*, Berlin/Boston 2016.
- Kuhn-Treichel, Thomas: *Jüdisch-hellenistische Epiker – Vorläufer christlicher Biblepik?*, in: Iakovou, Elena/Solitario, Michele (Hrsg.): *Forschende Wege. Zu literarischen Phänomenen vom klassischen Athen bis Byzanz. Festschrift zum 60. Geburtstag von Heinz-Günther Nesselrath*, Stuttgart 2021, S. 45–61.
- Kuhn-Treichel, Thomas: *For the most part serious? The comic potential of authorial metalepsis from Aristophanes to Lucian, Mnemosyne, ahead of print 2023*.
- Kuhn-Treichel, Thomas: *Metaleptische Bilder des Erzählens. Von der Antike bis zur Gegenwart*, Berlin/Boston i. E.
- Lausberg, Heinrich: *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart 1990.
- Martorelli, Ugo: *Redeat verum. Studi sulla tecnica poetica dell’Alethia di Mario Claudio Vittorio*, Stuttgart 2008.
- Matzner, Sebastian/Trimble, Gail (Hrsg.): *Metalepsis. Ancient texts, new perspectives*, Oxford 2020.
- McGill, Scott: *Latin poetry*, in: Johnson, Scott Fitzgerald (Hrsg.): *The Oxford handbook of late antiquity*, Oxford 2012, S. 335–360.
- Norden, Eduard: *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*, Leipzig/Berlin 1913.
- Nünlist, René: *The ancient critic at work. Terms and concepts of literary criticism in Greek scholia*, Cambridge 2009.

- Pier, John: Metalepsis, in: The living handbook of narratology, veröffentlicht Juli 2016 ([online](#)).
- Roberts, Michael: Biblical epic and rhetorical paraphrase in late antiquity, Liverpool 1985.
- Schmid, Wolf: Elemente der Narratologie, Berlin/Boston 32014.
- Thraede, Klaus: Art. ›Epos‹, in: Reallexikon für Antike und Christentum Bd. 5 (1962), S. 983–1042.
- Tilg, Stefan: Autor und Erzähler – Antike, in: Contzen/Tilg 2019, S. 69–81.
- Wheeler, Stephen M.: A discourse of wonders. Audience and performance in Ovid's Metamorphoses, Philadelphia 1999.
- Williams, Gordon Willis: Technique and ideas in the Aeneid, New Haven 1983.
- Zyoff, Ellen Slotoroff: The author's apostrophe in epic from Homer through Lucan, Diss. Ann Arbor 1971.

Anschrift des Autors:

PD Dr. Thomas Kuhn-Treichel
Universität Heidelberg
Sandgasse 7
69117 Heidelberg
E-Mail: tkuhntr@uni-heidelberg.de