

Tobias Hüttner: *Pietas* und *virtus* – spätantike *Aeneis*imitation in der *Iohannis* des Goripp. Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2020 (Schriftenreihe altsprachliche Forschungsergebnisse 15). 473 S. 129.80 €. ISBN: 978-3-339-11206-4.

Tobias Hüttner beschäftigt sich in einer Würzburger Dissertation von 2018 (gedruckt 2020) mit dem spätantiken Fortwirken der römischen Werte *pietas* und *virtus* in dem Feldherrnepos ‚Johannis‘ des Nordafrikaners Coripp¹.

Das einleitende Kapitel (15–38) gibt im Wesentlichen den aktuellen Stand der Forschung wieder: Hüttner (22) nimmt – über eine dichotomische Zweiteilung der ‚Johannis‘ in einen (rudimentär) odysseischen und einen iliadischen Teil (an dessen Anfang das eigentliche aktuelle Kampfgeschehen beginnt) hinaus – eine rahmenartige Entsprechung zwischen denjenigen Einzelbüchern, die einander spiegelsymmetrisch entsprechen, an. Wenn sich dies flächendeckend erhärten ließe, so sähe man dies gern näher, am besten durch einen graphischen Aufriß des epischen Geschehensablaufs, ausgeführt.

Die Aussage, das Ziel der ‚Johannis‘ sei die Rechtfertigung römischer (d. h. byzantinischer) Herrschaft vor den Afrikanern (27), bedarf einer gewissen Modifikation: Die indigene afrikanische Bevölkerung konnte sicherlich zum größten Teil die ‚Johannis‘ (gerade mit dem von Hüttner angenommen komplizierten System von Anspielungen auf die ‚Aeneis‘) kaum rezipieren; es bleibt nur ein relativ kleiner hochgebildeter Leserkreis in den römisch geprägten kulturellen Zentren Nordafrikas (wie sie etwa in den schulbezogenen Stücken der ‚Romulea‘ des Dracontius greifbar werden); selbst, ob die ‚Johannis‘ von den führenden Persönlichkeiten des byzantinischen Heeres angemessen gewürdigt werden konnte, muß zweifelhaft erscheinen. Wollte der ‚Johannis‘-Dichter über die nordafrikanischen Zentren hinaus auch auf den weströmischen Kulturkreis einwirken?

1 Die Namensform ‚Goripp‘ hat – gegenüber der traditionellen ‚Coripp‘ – nach den Erörterungen von Peter Riedlberger (Again on the Name ‘Gorippus’ – State of the Question – New Evidence – Rebuttal of Counterarguments – The Case of the Suda. In: B. Goldlust (Hrsg.): Corippe. Un poète latin entre deux mondes. Lyon 2015 (Études et Recherches sur l’Occident Romain 50), 243–269) als die wahrscheinlichere Urform des Autorennamens zu gelten.

Sicher richtig ist, daß die ‚Johannis‘ panegyrische, insbesondere christlich-panegyrische Elemente enthält, aber im ganzen kein „panegyrisches Epos“ ist (27), insofern sie eine geschlossene militärisch-politische Handlung darstellt. Mit ihrer christlichen Prägung ist sie Bindeglied zwischen vergilischer und mittelalterlicher Epik (28–29, vgl. 446).

Eine wichtige These Hüttners wird bereits in der Einleitung angedeutet, nämlich daß im Anschluß an Marion Lausberg bei Coripp direkte Rezeption Homers (und der griechischen Homerphilologie) angenommen wird (38; 114–127; vgl. 204; 441–442 wird die These, daß Coripp sowohl römische als auch griechische Dichtung imitiere, zusammengebracht mit dem Führungsanspruch Justinians über das *gesamte* Reich). Dem steht entgegen, daß bereits kaiserzeitliche römische Epiker Homer und die griechische Dichtung im allgemeinen weitaus weniger aemulativ und ostentativ im Vergleich zur ‚Aeneis‘ Vergils benutzen, daß in spätantiker Epik sich eine direkte Benutzung griechischer Dichtung kaum erweisen läßt und insbesondere bei Dracontius, der in den mythischen Epyllia seiner ‚Romulea‘ gängigste Stoffe des griechischen Mythos aufgreift, sich bislang nirgends zur Gewißheit hat erheben lassen (dabei beruft sich Dracontius am Anfang von ‚De raptu Helenae‘ genau wie Coripp in seiner Praefatio auf Homer und Vergil als parallele Vorbilder). Die Brisanz von Hüttners dieser Gegebenheit² entgegenlaufender These ist also beträchtlich; einen vermittelnden Weg könnte die Annahme einer Benutzung der lateinischen ‚Ilias Latina‘ (33) eröffnen.

Zum ersten Kapitel über die *pietas* in der ‚Johannis‘ (39–92): Die von Hüttner (43–47) herausgestellte Entsprechung zwischen der Justinian-Rede in Ioh. 1 und der Jupiter-Rede in Aen. 1 überzeugt, insofern in beiden Fällen das folgende Geschehen von übergeordneter Stelle disponiert wird. Mit der Ricinarius-Rede in Ioh. 2, die sich mit dem Problem befaßt, daß mit einem aggressiven kriegerischen Vorgehen gegen die Mauren automatisch Geiseln gefährdet werden, bringt Hüttner (47–50) eines seiner Lieblingsthemen, nämlich den Konflikt zwischen aktiver (*debellare superbos*) und passiver *pietas* (*parcere subiectis*), in Verbindung. Zusätzlich zu berücksichtigen wäre meines

2 Dem Rezensenten erscheint die Annahme am wahrscheinlichsten, daß Coripp zwar prinzipiell Griechisch verstehen konnte (wie seine Verwendung von historischem Material Prokops dartut), aber im Sinne seines literarischen Programms keine formal bzw. strukturell faßbare Intertextualität zu griechischer Dichtung erstrebte.

Erachtens, daß die Kriegsgefangenen, die hier mit Sorge erwähnt werden, vermutlich de facto umgekommen sind, insofern der Versuch einer vermittelnden Gesandtschaft ja fehlschlägt, und folglich hier Johannes' Vorgehen (dem dann die einheimische Bevölkerung deswegen Vorwürfe machte) durch den Hinweis darauf entlastet werden soll, daß er keinesfalls die Interessen dieser gefährdeten Geiseln von vornherein außer acht gelassen habe, daß hier also möglicherweise aktuelle politische Vorwürfe gegen Johannes durch die epische Darstellung bekämpft werden sollen. Hüttner (59–60) sieht die Ricinarius-Szene vor allem im Kontext von ‚Aeneis‘-Szenen, in welchen paradigmatisch Pflichtenkollisionen an Aeneas vorgeführt werden, etwa der Tötung des Turnus am ‚Aeneis‘-Schluß (Mitleid mit Turnus oder Rachepflicht?) oder der Merkur-Szene in Aen. 4 (Loyalität zur Geliebten oder Erfüllung des Schicksalsauftrags?). Wie öfter in der Arbeit, ist die Selektion solcher Vorbilder eher an abstrakten Wertüberlegungen denn an sprachlich nachvollziehbaren Anklängen orientiert; gelegentlich scheinen die dargelegten Parallelitäten etwas zu weit ausgeführt (z. B. bei Hüttner 59 in der Entsprechung zwischen Ricinarius und Jupiter).

In der Seesturmszene in Ioh. 1 dominiert im Vergleich zu Aen. 1 das „Staunen vor der Macht des Schöpfergottes“ (64). Ein Gebet des Aeneas in Aen. 5 anlässlich des Flottenbrands wird als Nebenvorbild zum Gebet des Johannes im Seesturm herangezogen (66–70). Daß dann noch der kleinere Seesturm aus Aen. 3 herbeigezogen wird (69–70), um die symbolische Antizipierung (vgl. 251–255) des folgenden Kampfgeschehens zu belegen (obwohl in Ioh. 1 der eigentliche Kampfbeginn [in Ioh. 5] noch recht fern ist und bei Vergil kein echter Krieg, sondern nur eine Auseinandersetzung mit den Harpyien auf den kleineren Seesturm folgt), scheint mir recht weit hergeholt.

Während bei Johannes die verschiedenen Formen der *pietas* (*erga parentes*, *erga patriam* und *erga deos* bzw. *erga Deum*) ineinandergreifen (76–79), bildet die *impietas* den Inbegriff aller von den Mauren (und den römischen Insurgenten) vor dem Eingreifen des Johannes hergestellten Mißstände (79–84). Das irrige Vertrauen des Ierna auf sein Götzenbild dient als Gegenbild zu Aeneas und den Penaten (84–87). Ob man dieses falsche Vertrauen auf ein Götzenbild jedoch als *impietas* bezeichnen kann (87), erscheint terminologisch fragwürdig. Treffend beobachtet wird, daß hinter den Helden Johannes bzw. Aeneas jeweils eine panegyrische Hintergrundinstanz steht (hinter

Aeneas bei Vergil Augustus als typologische Parallelfigur, hinter Johannes bei Coripp dagegen Justinian als hierarchisch Vorgesetzter, 96).

Das zweite Kapitel beschäftigt sich dagegen mit der römischen *virtus* (93–208). Die aus Sicht Justinians referierten Leistungen des Johannes in den Perserkriegen dienen der Präfiguration seiner Erfolge in den Maurenkriegen und sind vor dem Hintergrund Prokops historisch geschönt (96–99). Daß der persische Feldherr Mermeroes von Johannes gefangengenommen worden ist, läßt sich indes Prokop nicht entnehmen und paßt schlecht zu der Formulierung in Ioh. 1,98 (*paucis comitantibus intrans*), die sich nach Hüttner (99) auf einen Gefangenentransport bezöge.³ Der Ausruf des römischen Verwalters Urbicius im Perserkrieg wird sehr ausführlich ausgeleitet vor dem Hintergrund des Ausrufs des Anchises nach dem Flammenzeichen in Aen. 2 (101–103); hier wird eine überaus detaillierte Kenntnis des Vorbilds und seines Kontexts vorausgesetzt.

Was die Gesandtschaft im ersten Teil der ‚Johannis‘ anbelangt, vermutet Hüttner (104–106) über die Diomedes-Gesandtschaft des Latinus hinaus eine bestimmte Turnus-Rede in Aen. 11 als Vorbild für die Johannes-Antwort in Ioh. 1 (was durch das gemeinsame Vorkommen eines Gemeinplatzes über die Fortuna in beiden Reden begründet wird, 110–111). Das Sedulius-Zitat am Anfang von Ioh. 6 soll implizieren, daß die zuvor besiegten Mauren mit einer Krankheit wie der bei Sedulius besiegten Lepra parallelisiert werden (112–113).

Exemplarisch läßt sich die Problematik von Hüttners Argumentationsweise, besonders in bezug auf die von ihm postulierte Homerrezeption, an folgendem Beispiel verdeutlichen: Das Bienengleichnis in Ioh. 1 (114–127) wird mit dem homerischen Bienengleichnis in Il. 2 und der hellenistischen

3 Die Annahme einer solchen Gefangenschaft findet sich z. B. auch im einschlägigen PLRE-III-Artikel (PLRE III, Bd. 2, S. 884, s. v. Mermeroes). Die Coripp-Stelle ist m. E. folgendermaßen zu verstehen: Mermeroes verdankt sein Leben der Tatsache, daß Johannes nicht alle Perser töten, sondern Gefangene machen wollte (auf diese Weise läßt sich auch gut die Tatsache schönreden, daß Johannes de facto nur 150 Perser tötete, Proc. bell. 2,18,25); so erreichte Mermeroes mit wenigen anderen (impliziert wird, daß die meisten anderen getötet oder gefangen wurden) die Stadt. Wenn Johannes den persischen Feldherrn gefangengenommen hätte, so hätte Prokop dies sicher als bedeutendes Ereignis notiert. Coripp strebt im ganzen danach, aus der Tötung von 150 Persern eine möglichst gewaltige Leistung zu machen: Johannes hinterläßt ein Feld der Verwüstung, und der Feldherr erreicht nur knapp mit wenigen anderen die rettende Stadt.

Homerphilologie, die sich intensiv mit diesem Gleichnis (und dem später folgenden Seesturmgleichnis) befaßt hat, in Verbindung gebracht. Hüttner sucht keine beweiskräftigen wörtlichen oder motivischen Anklänge an Homer, sondern argumentiert mit den allgemeinen Begriffen ‚Aufruhr‘ und ‚Ordnung‘. Dabei beziehen sich diese beiden Begriffe bei Homer auf dieselbe Gruppe (das griechische Heer); bei Coripp dagegen betrifft der ‚Aufruhr‘ die Mauren (die später mit den Giganten verglichen werden, was dem Seesturmgleichnis bei Homer entsprechen soll), ‚Ordnung‘ dagegen das ausrückende römische Heer. Der charakteristische homerische Aspekt, daß eine unvernünftig vorwärtsdrängende Menge (die zur Flucht ansetzenden Griechen) dann durch einen besonnenen Redner wieder beruhigt wird, der auch bei Vergil im Mittelpunkt steht (hier werden Vergleichsobjekt und -objekt umgekehrt und nicht eine unvernünftige Menge mit einem Seesturm, sondern ein Seesturm mit einer Volksmenge verglichen), fehlt also bei Coripp gerade, und schon daher scheint eine direkte Einwirkung der homerischen Bildlichkeit fraglich.

Im Seesturm wird Johannes von einem *vir Dei* daran gehindert, gegen eine ihm begegnende Teufelerscheinung mit dem Schwert vorzugehen; dahinter mag man den von Venus verhinderten Versuch des Aeneas, sich an Helena zu rächen, – ganz abgesehen von der Echtheitsproblematik um diese Vergilepisode – sehen (gut sprachlich gestützt bei Hüttner 214 Anm. 791); aber in dem *vir Dei* eine christliche Weiterentwicklung der in der allegorischen Homerphilologie mit der Vernunft identifizierten Athena zu sehen, die Achill davon abhält, Agamemnon zu erschlagen (127–131, vgl. 214–217), ist gewiß nicht zwingend – zumal die Antithetik zwischen einer Teufelsfigur und einem mäßigen *vir Dei* jedem christlichen Dichter zuzutrauen ist.

Auf Seite 132–133 kommt Hüttner auf die Wachsamkeit als wichtige Facette römischer *virtus* zu sprechen; aber der erste Teil einer hierzu bemühten, betont Römer und Mauren parallelisierenden Schilderung der Nachtwache bezieht sich ebenso auf die Mauren (vgl. Ioh. 2,435–436: *Pervigil insomnem miles Maurusque trabebat | armatus noctem*); hier kann also keine spezifisch-römische Tugend vorliegen. Zustimmung wird man, daß die *patientia* bei Johannes’ Wüstenmarsch anders als bei Lucans Cato nicht der abstrakten philosophischen Bewährung in politisch aussichtsloser Lage, sondern einem höheren militärischen Zweck dient (141–142).

Johannes senior (148–160) wird nicht vor der Folie des stianischen Amphiarus (154 Anm. 567), sondern vor dem Hintergrund römischer *devotio* bzw. der Vergilfiguren Palinurus (153–154) und Turnus (154–158) ausgedeutet. Auch hier konzentriert sich Hüttner weniger auf signifikante formal-motivische Details (das Versinken eines wichtigen Kämpfers samt Pferd im Boden unmittelbar vor dem Buchende, danach im Folgebuch die trauernde Bewältigung seines Verlustes) als auf relative abstrakte gedankliche Konzepte römischer *virtus*.

Liberatus ist in seiner kriegerischen Separatunternehmung stärker als der vergilische Nisus an der *pietas* orientiert (165–171); daneben soll aber auch die homerische Dolonie wirken (172–175), deren Einfluß sich insbesondere darin zeige, daß Liberatus wie Odysseus und Diomedes (anders aber als Nisus) erfolgreich ist – als ob die Tragik des scheiternden Nisus nicht auch allein einen imitierenden Dichter dazu bringen könnte, eine erfolgreiche Nachfolgefigur einzuführen. Auch die Frömmigkeit des Liberatus (die ihn mit allen römischen Führungsfiguren im Gefolge des Johannes verbindet) bedarf nicht einer Analogie zur Unterstützung von Odysseus und Diomedes durch Athena.

Wenn man die Einzelkämpfe der Schlachtschilderung in Ioh. 5 summiert, so sind die Römer den Mauren quantitativ weit überlegen (noch deutlicher im Schlußbuch, 197–199, vgl. 276–277), während in der ‚Aeneis‘ in solchen Gemetzelszenen eher Gleichstand herrscht (175–185), worin sich die rompanegyrische Absicht Coripps zeigt (vgl. 267–268).

Wenn die Römer bei der schließlichen Eroberung des Maurenlagers in Ioh. 5 vor dem Hintergrund der Griechen in der vergilischen Iliupersis gesehen und vergleichsweise überlegen geschildert werden (186–193), fragt man sich doch, ob dann wirklich auch Johannes vor der Folie eines Pyrrhos (der von Priamos als Degeneration Achills bezeichnet wird) betrachtet werden soll oder ob, wenn ein solches Verhältnis vorläge, nicht eher von Anfang an eine Kontrastimitation intendiert sein müßte.

Im dritten Kapitel (209–284) geht es um die „maurische *virtus*“. Daß hier überhaupt eine spezifisch maurische Form der *virtus* angesetzt wird, ist terminologisch bedenklich; Hüttner beruft sich darauf (209, vgl. 280–281), daß die *virtus* der Mauren schon im Prooemium erwähnt werde, aber Ioh. 1,39 ist von der *virtus* [...] *improba Martis* die Rede, die kaum als werthafte

virtus der Mauren zu verstehen ist.⁴ Auch die *magna virtus* im Ammon-Orakel (223–224) ist nur scheinbar auf die Mauren, in Wirklichkeit auf die Römer zu beziehen (Ioh. 6,183, vgl. 168).

Mit dem auf das Maurenlager bezogenen Unterweltsgleichnis in Ioh. 4 schafft Coripp zugleich ein Substitut für die bei Coripp fehlenden epischen Ingredienzien der Götterversammlung und Katabasis (220–221; 219 im Zitat von Ioh. 4,320 *Maurus<ia> turba* zu korrigieren). Der von Liberatus gefangengenommene Varinnus kann nach sprachlichen Anklängen als pervertierter Sinon betrachtet werden, erfolglos im Gegensatz zu letzterem (229–232).

Daß die Mauren in der letzten Schlacht die Römer gerade sonntags angreifen, wird mit dem rutulischen Vertragsbruch in Aen. 11 parallelisiert (232–236). Hier erkennt Hüttner selbst den entscheidenden Unterschied: Juno agiert wirklich im Hintergrund für die Rutuler, das vermeintlich bekräftigende Orakel des Jupiter Ammon ist dagegen Fiktion bzw. Mißverständnis der Mauren.

Die *superbia* der Mauren als ein die epische Handlung auslösender Umstand steht als verhältnismäßig inkohärenter Faktor nicht ganz befriedigend neben der wesentlich konkreter motivierten und zielorientierteren *ira* Junos bei Vergil (236–241); ein Hinzutreten der handlungsauslösenden *superbia* Agamemnons in der ‚Ilias‘ (vgl. schon 212) wird sich nur schwer zur Gewißheit erheben lassen. Unbestreitbar wird die Binnenerzählung des Liberatus deutlich überformt durch das zweite ‚Aeneis‘-Buch, insbesondere den Trug des Sinon, der die ahnungslose trojanische Bevölkerung übertölpelt (255–259).

Nicht unproblematisch scheint dagegen wieder Hüttners Interpretation (271–272) des Stierprodigiums zu Beginn von Ioh. 5: Nach Hüttner zeigt dieses den Mauren den Sieg an und nährt in ihnen falsche Zuversicht (wie das Ammon-Orakel in der zweiten Auseinandersetzung mit den Römern); daraus wird eine Parallele zur Laokoon-Erzählung bei Vergil konstruiert. Aber eine solche Ausdeutung des Stierprodigiums im Sinne eines Zeichens für einen maurischen Sieg wird nirgends erwähnt, und wenn der Stier zunächst in die römischen Reihen einbrechen will, dann aber in die mauri-

4 So bezeichnet auch die Hexameterklausel *Maurisia virtus* (Ioh. 4,189; 5,183) nicht eine spezielle maurische Tugend, sondern bezieht sich umschreibend auf bestimmte Schlachtsituationen, ebenso Ioh. 5,242: *Antalae virtus venientis*.

schen zurückkehrt und schließlich von einer römischen Lanze getötet wird (Ioh. 5,26–31), so fällt es sehr schwer, darin ein positives Vorzeichen für die Mauren zu sehen; auch *omina prima suis* (Ioh. 5,26) geht nicht in die Richtung eines Trugzeichens, sondern eines „ersten Vorzeichens für die eigenen Leute“ hinsichtlich des bevorstehenden Untergangs; also scheint das Stierorakel eher ein schlechtes Vorzeichen für die Mauren zu sein und somit doch Wahrheit in sich zu tragen (wie letztlich auch das Ammon-Orakel, das jedoch in sprachlich naheliegender Weise mißverstanden wird, vgl. hierzu Hüttner 194).

In der Schlußszene der ‚Johannis‘ wird das Vogelfängerbild so ausgedeutet (279–280), daß die Mauren „als Opfer ihres eigenen Götterglaubens“ gefangen sind (280). Bei genauer sprachlicher Betrachtung der verstümmelten Verse scheinen jedoch die ‚Vogelfänger‘ den abschlachtenden Römern zu entsprechen (Ioh. 8,649, vgl. 654–655).

Das vierte Kapitel (285–365) behandelt *pietas* und *virtus* als persönliche Eigenschaften des Johannes. Die Gebete des christlichen Johannes sind differenzierter und kontextualisierter als die des Aeneas (294–295); so wird der Eindruck eines typisch heidnischen *do-ut-des*-Verhältnisses zu den Göttern vermieden. Johannes zweifelt im Gegensatz zu Aeneas nicht an der göttlichen Unterstützung (296–297) und bleibt ohne persönliche Schwachemomente, wie sie Aeneas bei seiner Affäre mit Dido erlebt (305). Aeneas unterwirft sich den *fata* endgültig erst nach einem Reifeprozess; Johannes erkennt seine Aufträge von Anfang an als solche an; Aeneas wirkt bei der Durchführung zudem gelegentlich rücksichtloser als Johannes (314). Die *magnitudo animi* des Johannes beruht auf Gottvertrauen und nicht auf verbürgten *fata* wie bei Vergil (310).

Strittiger erscheint dagegen folgende Überlegung Hüttners (300–301): Johannes ist im Gegensatz zu Aeneas nicht auf Götterzeichen angewiesen, sondern widersetzt sich diesen auch gelegentlich wie Turnus, z. B. in der Varinnus-Episode, wo er den Hinweis des gefangenen Mauren auf das seinem Volk angeblich günstige Ammon-Orakel ignoriert – trägt diese indifferente Haltung gegenüber einem heidnischen Orakel wirklich ähnliche Züge wie der bei Turnus öfter zu beobachtende *fata*-widrige Trotz, der sein Heldentum geradezu überschattet? Bzw. ist Turnus als grundsätzlicher Gegner Roms und der *fata* hier als ein zusätzliches Vorbild für Johannes überhaupt erwägenswert?

In der Meutereischilderung in Ioh. 8 ist der lucanische Caesar nicht ein positives Vorbild des Johannes, sondern vielmehr werthafte Kontrastfolie (319), insofern er – anders als Johannes – Soldaten gegenübersteht, die angesichts der Bürgerkriegsgreuel vernünftig geworden sind. Neben das prägende (und durch ein ausdrückliches Gleichnis markierte) Lucan-Modell treten positive Vorbilder aus der ‚Aeneis‘ (319–323).

Die freiwillige Selbstunterwerfung der Astricen unter Johannes ebenso wie dessen Verhältnis zu den Bündnern unter Cusina wird vor dem Hintergrund der arkadischen Bündner des Aeneas gesehen (324–325), ohne daß man genau erführe, was gerade die Arkader besonders vergleichbar macht (auffällige sprachliche Ähnlichkeiten liegen nicht vor).

Johannes im Truppenkatalog in Ioh. 4 (mit den beiden auf ihn bezogenen Gleichnissen) soll vor dem Hintergrund von Turnus im Truppenkatalog mit der Ekphrasis seiner Waffen (am Ende von Aen. 7) betrachtet werden (327–332); die Schlußstellung im Buch ist offenbar neben den abstrakten Vergleichskriterien Hüttners der einzige formelle Berührungspunkt.

Das nächtliche Gespräch zwischen Johannes und Ricinarius am Anfang von Ioh. 7 wird vor dem Hintergrund des nächtlichen Gesprächs zwischen Nisus und Euryalus ausgedeutet, wiederum mit Einschluß der homerischen Dolonie (333–339).

Johannes in seiner ersten Aristie in Ioh. 5 wird verglichen mit dem vergilischen Aeneas in seinem Rachezorn nach der Tötung des Pallas bzw. mit dem homerischen Achill nach der Tötung des Patroklos (339–350); Johannes' Kriegsziel ist relativ ‚gemeinschaftsdienlicher‘; eigentlich liegt diesem ‚Vergleich‘ nur das Nichtvorhandensein des archaischen Motivs einer persönlichen Rache zugrunde.

Der von Johannes begnadigte Labbas wird vor dem Hintergrund des vergilischen Magus und Liger betrachtet, aber die Tendenz der Szene richtet sich gegen die berühmte Schlußzene der ‚Aeneis‘ (350–354, vgl. 201–202); in diesem Fall ist der Vergleich überzeugend, weil die Bezüge auf die Einzelszenen sprachlich gesichert sind, andererseits aber die Prominenz der Turnus-Szene im Kontext einer solchen Hikesie eines sich für besiegt erklärenden Gegners unbestreitbar ist. Problematischer wird es wiederum, wenn die schließliche Tötung des maurischen Hauptfeindes Carcasans ebenfalls auf Turnus bezogen wird (355–356), begründet nur durch die Werkstruktur und die Gemeinsamkeit einer Brustwunde: Während die

Labbas-Szene vorführe, wie Aeneas sich hätte gegenüber Turnus verhalten sollen, bilde die Carcasan-Szene eine ‚gereinigte‘ Imitation der ‚Aeneis‘-Schlußszene. Hier wird übersehen, daß die epische Handlung der ‚Johannis‘ im verstümmelten Schlußteil nach der Tötung Carcasans noch erheblich weitergegangen zu sein scheint (mindestens bis zum verheißenen ‚Einzug‘ des Carcasan in Karthago⁵), der postulierte strukturelle Bezug auf die Tötung des Turnus also kaum erkennbar ist.

Das letzte Kapitel handelt über *pietas* und *virtus* bei Antalas (367–424). Die Apoll-Priesterin, welche dem jungen Antalas innerhalb der Binnenerzählung in Ioh. 3 sein Geschick verkündet, wird mit der vergilischen Cassandra parallelisiert (370). Natürlich ist diese Prophezeiung für die Mauren letztlich nicht günstig, weil sie den letztlichen Sieg der römischen Ordnungsmacht einschließt. Aber die Mauren reagieren doch ganz anders als die Trojaner; sie mißachten nicht eine für sie Verderben verheißende Prophezeiung und führen so ihren eigenen Untergang herbei, sondern sie freuen sich auf den versprochenen zeitweiligen Aufstieg und lassen sich durch den drohenden schließlichen Niedergang nicht abschrecken; die Mauren sind eben nach Coripp ein politisch stets instabiler Faktor und haben Freude, wenn sie auch nur zeitweise Chaos stiften können. Insofern scheint die Identifikation der Mauren mit den Trojanern, welche eine durchgehend apotreptische Prophezeiung in ihrer Verblendung ignorieren (370), verfehlt.

Antalas ist Gegenspieler des Johannes, aber nicht in der Hand einer feindlichen Gottheit (wie Turnus in der Hand Junos), sondern er ist Mittel in der Hand des alles beherrschenden Gottes, ähnlich wie die Trojaner Mittel in der Hand des die Griechen disziplinierenden Zeus sind – womit wieder die ‚Ilias‘ ins Spiel gebracht wird (380–383). Dagegen ist anzuführen, daß das gedankliche Konzept, Feinde als Züchtigungsmittel in der Hand Gottes anzusehen, christlich sehr verbreitet und nicht auf ein homerisches Vorbild angewiesen ist. Ebenso soll die Pest in der Binnenerzählung Coripps konzeptionell auf Il. 1 (die Pestpfeile Apolls) zurückgeführt werden; aber die Vorstellung von Krankheiten als Mittel göttlichen Zorns ist christlich genauso geläufig. Bei dem Vergleich zwischen Antalas und Turnus (383–386) wäre m.E. stärker hervorzuheben, daß Turnus einen validen

5 Vgl. J. Mantke: Über den verlorenen Schluß der ‚Johannis‘ des Corippus. In: Eos 78, 1990, 325–332.

Kriegsgrund gegen Aeneas hat und Allecto nur als dessen ‚Verstärkerin‘ fungiert, Antalas dagegen von Jugend an gemäß Ioh. 3 ein ‚Furienkind‘ ist (vgl. Hüttner selbst 402–403). Antalas ist sicher ein Träger ‚verderbenbringenden Zorns‘ für beide Kriegsparteien (387–388); daß hierbei der Verlust seines Bruders eine gewisse Rolle spielt, berechtigt jedoch kaum, den homerischen Patroklos als Vorbild anzuführen; denn der Verlust des Bruders wird zwar im Bündnerkatalog als Kriegsmotiv des Antalas angeführt (Ioh. 2,28), aber dieses Motiv verflüchtigt sich in der furienhaft geprägten Gesamtbiographie des Antalas und in der Masse der chaosstiftenden Mauren, und das Recht bzw. die Pflicht zur Blutrache wird nie verwendet, um konkrete kriegerische Maßnahmen des Antalas zu begründen oder zu rechtfertigen (wie etwa bei Vergil die Zerstörung Trojas oder die Tötung des Pallas herangezogen wird, um grausames Handeln des Aeneas zu rechtfertigen [416–419], so daß die *pietas* eines Aeneas gelegentlich grausames Handeln sogar zu erfordern scheint). Ferner wird der junge Antalas vor dem Hintergrund nicht nur des Cacus (gemäß einem expliziten Gleichnis in der Binnenerzählung), sondern auch Polyphems gesehen (388–393, wobei hier allerdings nicht auf die ‚Odyssee‘, sondern auf die Achaemenides-Episode in Aen. 3 rekurriert wird). Antalas wird aber auch mit Dido assoziiert (398–400), und zwar aufgrund des gemeinsamen *perfidia*-Vorwurfs gegen Johannes bzw. gegen Aeneas; der entscheidende Unterschied ist indes, daß dieser Vorwurf bei Coripp aus maurischer Sicht die Römer und ihre Bündnispolitik im allgemeinen trifft, bei Vergil aus Didos Sicht nur Aeneas persönlich.

Der tadelnde *Quo-fugis*-Anruf des Johannes gegen Antalas (Ioh. 5,16–19) wird nicht nur vor dem Hintergrund des wörtlich zitierten Anrufs des Turnus an das flüchtige Trugbild des Aeneas (Aen. 10,649–650) betrachtet, sondern auch mit dem Rückzug des Ehebrechers Paris vor Menelaos im Zweikampf in Il. 2 in Verbindung gebracht. Hier wäre eine Vermittlung durch die ‚Ilias Latina‘ (V. 257–270) denkbar; aber auch dort erfolgt der Tadel des Flüchtigen gerade nicht durch den Angreifer (wie bei Coripp), sondern durch Hektor, den Bruder des Flüchtigen.

Die Einzelkritik dürfte deutlich gemacht haben, was an Hüttners Interpretation häufiger problematisch erscheint: einerseits eine gelegentlich fast wahllos wirkende Heranziehung neuer Vergilstellen, die nicht in einem nachweisbaren Imitationsverhältnis zur jeweiligen Coripp-Partie stehen, sondern nur im Lichte bestimmter Überlegungen über *virtus* bzw. *pietas* entfernt vergleichbar erscheinen; mit solchen Parallelen hätte man vielleicht

besser eine komparatistische Vergleichung der *pietas*- bzw. *virtus*-Konzepte in ‚Johannis‘ und ‚Aeneis‘ unternehmen können; wenn man aber wie Hüttner eine Interpretation der ‚Johannis‘ auf der Grundlage intertextueller Bezüge versucht, sollte man schärfer zwischen einem sprachlich wirkenden Vorbild und einer Parallele etwa für eine den epischen Helden belastende Pflichtenkollision unterscheiden. Andererseits ergibt sich eine weitere Unschärfe durch die ständige Heranziehung von Homerparallelen, die in vielen Fällen gar nicht erfordert sind, um Coripps Gestaltung zu erklären, bzw. die Nuancen letzterer nicht genau treffen und deren Verfügbarkeit angesichts der oben umrissenen Problematik (fehlende Nachweisbarkeit von griechischen Dichterzitaten in spätantiker lateinischer Epik) ungewiß bleiben muß. So ergibt sich letztlich eine mangelnde Differenzierung zwischen dem wenigen, was einigermaßen gesichert als Vorbild angesehen werden darf, und dem vielen, was im Hintergrund mitschwebt.

Trotz dieser Bedenken im Detail trifft Hüttner aber die Grundzüge der Verfahrensweise Coripps und deren Wirkungsweisen durchweg, und man würde sich eine Ausweitung dieser Untersuchungen auf ‚In laudem Iustini‘ wünschen, am ehesten mit folgenden Fragestellungen: Wie unterscheidet sich die *pietas* und *virtus*, welche Coripp dort dem neuen Herrscher beilegt, von derjenigen, die er dem Feldherrn seines Vorgängers attestiert, und wie unterscheiden sich die sprachlichen Mittel in dem späteren Werk? Greift Coripp dort möglicherweise weniger auf die ‚Aeneis‘ und mehr auf spätantike Panegyriker wie beispielsweise Claudian zurück? Verändert sich die panegyrische Einbeziehung der religiösen *pietas* des Helden und bedingt dies eine andersartige Verwendung christlicher Vorbilder?

Thomas Gärtner, Universität zu Köln
Institut für Altertumskunde
Abteilung für Klassische Philologie
th-gaertner@gmx.de

www.plekos.de

Empfohlene Zitierweise

Thomas Gärtner: Rezension zu: Tobias Hüttner: *Pietas* und *virtus* – spätantike *Aeneis*imitation in der *Iobannis* des Goripp. Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2020 (Schriftenreihe altsprachliche Forschungsergebnisse 15). In: Plekos 23, 2021, 29–41 (URL: <http://www.plekos.uni-muenchen.de/2021/r-huettner.pdf>).
