

MARKO MARULIĆ ZWISCHEN POETIK UND THEOLOGIE

DAVIDIAS, DIALOGUS DE HERCULE A CHRISTICOLIS SUPERATO
(1524) UND *TROPOLOGICA DAVIDIADIS EXPOSITIO*

Elisabeth von Erdmann

UDK: 821.163.42.09 Marulić, M.
241
Izvorni znanstveni rad

Elisabeth von Erdmann
Universität Bamberg
elis.v.erdmann@gmx.de

Der Artikel untersucht die Position, die Marko Marulić im Horizont seiner Zeit entwickelte, wenn er das Verhältnis paganer Quellen zum Christentum und das Verhältnis zwischen Theologie und Poetik zu bestimmen suchte. Hierfür werden besonders seine zwei theoretischen Texte, der Hekulesdialog und die *Tropologica Davidiadis expositio* herangezogen und ihre Aussagen in dazugehörigen historischen Zusammenhängen betrachtet. Innerhalb der ihm zur Verfügung stehenden Kontexte, unter denen das in der Renaissance weiterentwickelte Konzept der *philosophia perennis* besonders hervorzuheben ist, wählt der kroatische Humanist einen Standpunkt, in dem sich viele Elemente und Diskussionen seiner Zeit spiegeln, den er aber konsequent zur Bestätigung des (katholischen) Christentums einsetzt. Auf diese Weise bekommen der pagane Mythos und die Dichtung eine Berechtigung, wenn sie sich der Theologie unterwerfen, aber keine eigenen Spielräume. Deshalb sind die Konzepte von Marko Marulić, dessen Voraussetzungen ihm auch andere Wege eröffnet hätten, mehr der Vergangenheit zugewendet als der zukünftigen Entwicklung der Literatur.

Schlüsselbegriffe: Allegorese, Mythos, Philosophia perennis, Präfiguration, Poetik, Theologie, Typologie.

0.

Im Hekulesdialog von Marko Marulić setzen sich ein Theologe und ein Dichter zu einem Gespräch zusammen. Der Dichter lässt sich schließlich von der Option überzeugen, zum *poeta theologus* zu werden, und die vom Theologen

nahegelegte christliche Interpretation integriert Dichtung und heidnischen Mythos. Darin erhält die Kunst die gleiche Funktion wie die Theologie, nämlich die christliche Wahrheit zu offenbaren.

Der kurze, 1524 wenige Monate nach Marulićs Tod veröffentlichte Herkulesdialog wurde als sein erster Text 1549 in einer anderen Sprache (Italienisch) gedruckt. Er eröffnet mit seiner Intention der Versöhnung oder zumindest Vermittlung von Theologie und Dichtung einen Kontext des kroatischen Humanisten, der sich über viele Jahrhunderte und Traditionen erstreckt. Die Frage, ob Marko Marulić mehr dem Mittelalter oder der Renaissance zugeneigt gewesen sei sowie der widersprüchliche Eindruck, er lehne trotz seiner humanistischen Ausbildung die heidnische Mythologie ab¹, lassen sich in einer umfassenden, das Christentum prägenden Tradition der Vereinnahmung aller Bereiche aufheben und in größeren Zusammenhängen einordnen und betrachten.

Der Wunsch, Theologie, Philosophie und Literatur miteinander zu versöhnen, ist älter als das Christentum und drückte sich bereits in der allegorischen Homerauslegung aus, die schon seit dem 6. vorchristlichen Jahrhundert Anschluss an die Homerkritik der Vorsokratiker suchte und schließlich die Auslegungsprinzipien prägte, die Philo von Alexandrien im ersten nachchristlichen Jahrhundert aus der paganen Dichterauslegung entwickelte und auf das Alte Testament anwandte. Damit schuf er das Paradigma für die allegorisch-typologische Bibelexegese der Kirchenväter². Seine exegetischen Methoden boten nicht nur Anregungen für die christliche Praxis, sondern auch für heidnische Schriftsteller wie Plutarch.

Clemens von Alexandrien konnte den heidnischen Mythos auf die Heilstatsachen des Christentums deuten, weil er ein einheitliches Deutungskontinuum zugrunde legte, z. B. in *Protreptikòs eis toùs Hèllenas*. Seine Rezeption paganer Philosophen und Mythen blieb aber durchaus umstritten.

Eusebius von Caesarea, der Vater der Kirchengeschichte, las seinerseits aus der heidnisch-antiken Literatur vorausweisende Zeugnisse über die Gottheit Christi, etwa in den Weissagungen der Erythräischen Sibylle oder in der vierten Ekloge Vergils. Dabei griff er nach der Homerallegorese zur Rechtfertigung der Dichtung vor dem Urteil von Philosophie und Theologie.

Besonders drängend war der Wunsch nach Vereinnahmung des Heidnischen für das christliche Denken und Dichten deshalb, weil sich das junge Christentum vor die Notwendigkeit gestellt sah, sich mühsam auf ein philosophisch-theologisches Niveau zu heben und den vorhandenen heidnischen Horizont zu

¹ Mit dieser Frage haben sich u. a. befasst: Zlatko P o s a v a c, »Marulićev *Dialogus de Laudibus Herculis*«, *Dani Hvarskog kazališta*, Književni krug, Split, 1989, 253-267; Mirko T o m a s o v i ć, »Humanistička izražajna dvojnost Marulićeva opusa«, *Forum* 26 (1987), knj. LIII, broj 5-6, Zagreb, 757.

² Vgl. zu diesem Thema u. a. Werner Beierwaltes, *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1985.

christlichem Gebrauch nutzbar zu machen³. Mythos und Kult des Herkules standen hierbei an herausgehobener Stelle, weil er eine Konkurrenz für das Christentum darstellte und noch längere Zeit neben ihm bestand, ohne vollständig christianisiert worden zu sein. Die Christianisierung des Vergil auf dem Konzil von Nicäa (325) veränderte das Verhältnis von Religion und Literatur grundlegend, denn Literatur wurde nunmehr theologisch-christlich begründet und als sich an der Bibel und ihrer Auslegung orientierende *sacra poiesis* realisiert.

So konnte eine Amalgamierung der dichterischen Erfindung mit der christlichen Überlieferung erreicht und die Vorausnahme des christlichen Mysteriums im antiken Mythos wahrgenommen werden⁴. Schon in den antiken Traditionen der von Platon abgesteckten Horizonte des Verstehens, speziell dann bei den Neoplatonikern, insbesondere bei Plotin, galt der Mythos selbst als eine Form des Bildes für den philosophischen Gedanken und eignete sich deshalb für die Einvernahme in das Christentum mittels Allegorese und typologischer Deutung⁵. Es war Proklos, der die Dichtung ganz auf den philosophischen Gedanken zurichtete und dies u. a. an der Homerallegorese ausrichtete⁶.

Damit eröffneten sich Potentiale für die Dichtung, die zum Beispiel mit der *Psychomachia* des christlichen Dichters Prudentius eine bedeutende Wirkung für die allegorische Kunst entfalteten. Durch die Weichenstellung des Konzils von Nicäa konnte der Vergil der *interpretatio christiana* seine herausragende Stellung in der Literatur des Mittelalters und der Renaissance einnehmen und als Schöpfer der *Aeneis* für Dante die Quelle aller Weisheit darstellen. Mit Hilfe von Vergil stellte sich Dante in die Tradition des philosophisch-theologischen Dichters und wies den Weg für die sich eröffnenden Horizonte der Dichtung, in denen sich auch die *Davidias* von Marko Marulić positioniert.

Marko Marulić selbst scheint noch ganz von dem Wunsch der ersten nachchristlichen Jahrhunderte beseelt, alles Heidnische, die Kunst und den Mythos eindeutig für das Christentum zu vereinnahmen, das es geradezu darauf anlegte, die heidnischen Positionen, Feste und Bilder zu besetzen und als Konkurrenz auszuschalten. So entsteht ein der spätantiken Atmosphäre des Sieges von christlicher Theologie über Dichtung und Mythos vergleichbarer Eindruck in seinem Herkulesdialog.

Zur Realisierung dieses alles integrierenden Zusammenhangs bedarf es mindestens einer Prämisse und zweier Strategien, die schon vor dem Christentum entwickelt worden waren: Die ganze Welt ist ein ähnlich-unähnliches Bild Gottes

³ Vgl. Christian G n i l k a, *Der Begriff des rechten Gebrauchs*, Schwabe & Co AG, Basel/Stuttgart, 1984 (= Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, 1).

⁴ Vgl. hierzu auch Hugo R a h n e r, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Herder, Basel, 1985.

⁵ Vgl. W. B e i e r w a l t e s, o. c., 115 sqq.

⁶ Vgl. ibidem, 305.

und wird horizontal und vertikal in das eng geknüpfte Netz von Allegorese und Typologie⁷ eingefangen, um ihrer Aufgabe, *imago Dei* zu sein, zugeführt zu werden.

Ein zentrales Thema neoplatonischen Philosophierens, die Frage nach dem Verhältnis von Metaphysik bzw. Philosophie und Dichtung, bildete daher den Ausgangspunkt für die christliche Umformung zur Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Dichtung, wie sie Marko Marulić in seinem Herkulesdialog vorführt. »Die Überzeugung, daß Mythen verdeckte Mysterien, symbola für das Höchste sind, verbindet die Theorie des allegorischen Verstehens mit der Funktion der Sprache, die das Materielle und Intelligible auf das philosophische Zentrum hin, wenn auch nur >symbolisch<, >bildhaft< oder negativ ausgrenzend durchsichtig macht, zugleich aber mit der Theorie der Theurgie, die mit den Grundprinzipien der Metaphysik konvergiert«⁸.

1.

Marko Marulić musste sich in seinen theologischen und literarischen Werken, besonders in *Judita* und *Davidias* innerhalb der angedeuteten Kontexte positionieren und setzte sich theoretisch mit den Strategien der Typologie und Allegorese in seinem *Herkulesdialog* und der *Tropologica expositio* auseinander. Er musste sich dabei auch mit der Logik dieser Strategien und der Sogwirkung neoplatonisch-christlichen Denkens befassen, alles, also auch die paganen Quellen in eine Deutung auf die Heilsgeschichte zu vereinnahmen.

Die Position, die er entwickelte und die ihn als katholischen Autor im Deutschland der Reformation so attraktiv machte, konnte sich auf eine durch Jahrhunderte realisierte Praxis der allegorisch-typologischen Biblexegese, der Einvernahme des Mythos in das Christentum sowie der Konvergenz der Dichtung und Kunst mit der Theologie stützen.

Der patristische Kontext war in den zahlreichen Bemühungen der Renaissance um die Rezeption paganer Kulturen und die Entwicklung der Kunst aktualisiert und differenziert worden⁹. Marko Marulić befand sich also mit seinem Anliegen nicht nur in einem patristischen Zusammenhang, sondern auch im Horizont von Renaissance und Humanismus.

⁷ Die Typologie war als figurative Technik zugleich Bild und Deutung und nicht nur auf christliche Quellen und die Bibel, sondern grundsätzlich auf alle Quellen anwendbar. Allerdings hat sich dieser Begriff für das Verfahren der figuralen bzw. figurativen Deutung erst seit dem 18. Jahrhundert eingebürgert. Bis dahin waren Typen als *figura* bezeichnet worden. Vgl. zu Gestalt und Geschichte dieser Methode V. B o h n [Hrsg.], *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988.

⁸ Vgl. W. B e i e r w a l t e s, o. c., 307 sq.

⁹ Vgl. hierzu Edgar W i n d, *Heidnische Mysterien in der Renaissance*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., ²1981.

Sein Verhältnis zu diesen Traditionen und Zusammenhängen kann durchaus auch polemisch motiviert gewesen sein, besonders im Hinblick auf den paganen Mythos, denn er lässt in seinem Herkulesdialog nicht den geringsten Zweifel daran, dass Mythos und Dichtung sich bedingungslos der christlichen Wahrheit und der Führung der Theologie zu beugen hätten.

Eine solche Rigorosität war bei anderen Autoren durchaus nicht immer anzutreffen, sondern es zeigte sich vielmehr eine Tendenz, pagane Mythen, Gedanken und Quellen so wahrzunehmen und zu bewerten, dass sie als Bereicherung und Inspiration für das Christentum wirken oder aber der Kunst und dem Denken neue Spielräume eröffnen konnten. Dieses Anliegen, besonders wenn die heidnischen Traditionen neben das Christentum traten, ohne sich ihm zu unterwerfen, führte Dichter, Künstler, Denker und Theologen bis in die Grenzümrisse der Häresie und wurde von kirchlicher Seite oft genug sehr ambivalent gesehen bzw. unterdrückt oder sogar verfolgt.

Das zeigt sich zum Beispiel an der Diskussion um die Eignung neoplatonischen Philosophierens für die christliche, sich zumindest offiziell mehr auf Aristoteles stützende Theologie, wie der platonisch philosophierende Franciscus Patricius und sogar Kardinal Bellarmin, der dem Platonismus als einer für das Christentum geeigneten Grundlage offen gegenüberstand, erfahren mussten. Der Streit um die jüdischen Bücher, in den sich Johannes Reuchlin aufgrund seines positiven Gutachtens über sie verwickelt sah und der ihn 1513 bis vor die Inquisition in Rom brachte und für den Rest seines Lebens beschäftigte, zeigt, auf wie dünnem Boden sogar die Anerkennung jüdischer Quellen für das Christentum stand. Ungeachtet dessen konnte eine zensurfreie Ausgabe des Talmud 1523 in Venedig mit Erlaubnis von Papst Leo X. erscheinen. Giordano Bruno wurde für seine der hermetischen Tradition verpflichteten Gedanken und Texte 1600 hingerichtet. Vor dem Maßstab der Rechtgläubigkeit blieben Offenheit und Integration paganer Quellen in das Christentum auch in der Renaissance riskant.

Marulićs Herkulesdialog macht den Eindruck, als wolle der Autor in einer ambivalenten und dynamischen kulturellen Situation die Dinge in das seiner Meinung nach richtige Verhältnis zur katholischen Rechtgläubigkeit rücken. Als Humanist war ihm natürlich klar, dass die paganen Quellen nicht ignoriert werden konnten, doch bemühte er sich offenbar, ihnen einen eindeutig untergeordneten Platz zuzuweisen. Anlass dazu mag ihm die Praxis seiner Zeit geboten haben, die auch Raum für einen freizügigeren Umgang mit nicht christlichen Quellen bot und vor allen Dingen die Leidenschaft dafür aufbrachte. Vermutlich deshalb führt Marko Marulić noch einmal die traditionellen, von antiken Autoren und Kirchenvätern entwickelten Strategien allegorischer und typologischer Deutung und Dichtung besonders deutlich zugunsten von Christentum und Theologie aus.

Er bremste damit zumindest für sich und seinen Wirkungskreis die Dynamik eines bis zu den Kirchenvätern zurückreichenden alten Konzepts, das in der Renaissance weiter entwickelt und später sogar zu einem Programm ausgebaut wurde, und von Marsilio Ficino und Pico della Mirandola *prisca sapientia* oder *prisca*

theologia genannt wurde, während Agostino Steuco auch von *philosophia perennis* sprechen sollte¹⁰.

Pico della Mirandola hatte geplant, ein Buch über die geheime Natur heidnischer Mythen mit dem Titel *Poetica theologia* zu schreiben, weil schon die antiken Theologen das göttliche Wissen und die geheimen Mysterien nicht unachtsam verbreiten, sondern mit Schleiern poetisch verhüllen wollten¹¹. Die hieroglyphische Bildersprache heidnischer Religionen hat, wie aus vielen seiner Werke hervorgeht, die Offenbarungen in Mythen und Fabeln verborgen, um die göttlichen Geheimnisse zu schützen. Pico betonte die Verwandtschaft zwischen den Mysterien sowie die Eignung der heidnischen Bildersprache für die christliche Theologie und praktizierte den Austausch von Typen und den Gebrauch heidnischer Götter als Präfigurationen. Beliebte Texte für diese Praxis waren u. a. die *Ilias*, die *Aeneis* und die *Metamorphosen*. So überträgt Pico della Mirandola in der 8. Conclusio seiner *Conclusiones in theologia* die Beobachtung von Plotin aus den *Enneaden I, i, 12*, dass Herkules tatsächlich bei den Göttern weile, während sein Bild gleichzeitig im Hades erscheine, auf den Abstieg Christi in die Vorhölle, der nicht wirklich stattgefunden habe, sondern nur *quoad effectum*¹².

Der Zusammenhang zwischen Poetik und Theologie sowie überhaupt Kunst und Theologie gehörte zu den drängenden und inspirierenden Themen der Renaissance. Die Überzeugung von der göttlichen Offenbarung in der hieroglyphischen Bildersprache der Heiden und der Eignung der heidnischen Bildersprache für die christliche Theologie prägte die lebhaften und kontroversen Diskussionen der Zeit, in der Marko Marulić lebte und schrieb.

Die Auseinandersetzungen und Entwicklungen der Renaissance sowie die jahrhundertelange Praxis einer *theologia prisca* bzw. *prisca sapientia* fasste der vatikanische Bibliothekar Agostino Steuco schließlich als Programm der *philosophia perennis* zusammen, das er als Buch dem Papst vorlegte, ohne jemals eine Reaktion zu erhalten. Sein Buch *De perenni philosophia* erschien 1540 (also nach dem Tod von Marko Marulić) in Lyon und präsentierte systematisch ein Konzept, das schon Nikolaus von Kues (Cusanus) im 15. Jahrhundert in besonderer Breite in seinem Denken und seinen Schriften realisiert hatte, indem er die heidnischen und christlichen Offenbarungen und Traditionen unter dem Dach des Christentums zusammenführte. Diese Aspekte wurden im 17. Jahrhundert zum Beispiel von Athanasius Kircher in seiner Theorie der Hieroglyphik weiter ausgeführt¹³.

¹⁰ Vgl. u. a. Wilhelm S c h m i d t - B i g g e m a n n, *Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1998; Daniel, P. W a l k e r, *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, Cornell University Press, Ithaca/ New York, 1972.

¹¹ Vgl. E. W i n d, o. c., 28. Dieses Werk von Pico della Mirandola ist nicht erhalten, und man weiß nicht, ob es überhaupt geschrieben wurde.

¹² Vgl. ibidem 307 sq.

¹³ Vgl. Thomas L e i n k a u f, *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602-1680)*, Akademie Verlag, Berlin, 1993, besonders 258-259.

Unter den antiken Mythen, die in den christlichen Schriften seit dem 2. Jahrhundert auf die Heilstatsachen des Christentums gedeutet wurden, erfreute sich der Herkulesmythos neben dem Orpheusmythos großer Beliebtheit. Schon in der antiken Mytheninterpretation hatte Herkules eine herausragende Rolle als Erlöser inne, die ihn auf seine Funktion als Typus für Christus vorbereitete, z. B. bei Flavius Josephus, Hesiod, Seneca, Epiktet, Euripides u. a.¹⁴. Als Typus des leidenden Christus, des Siegers über Tod und Böses und Wirker von Wundern wird er für die christliche Interpretation attraktiv. Arnulf von Orléans nimmt deshalb schon im 12. Jahrhundert an, »die antiken Schriftsteller hätten in Herkules schon Christus und den christlichen Gott vorausgeahnt«¹⁵.

Typologische Bildzyklen stellten seit dem 12. und 13. Jahrhundert Zusammenhänge zwischen dem Alten und Neuen Testament her. Zeugnisse dieser Praxis bilden z. B. die von Ulrich von Lilienfeld verfasste *Concordantia caritatis* aus dem 14. Jahrhundert, das bis dahin umfangreichste typologische Werk, sowie das *Speculum humanae salvationis*, eine typologische Bilderhandschrift ebenfalls aus dem 14. Jahrhundert. Das schuf auch in der Theologie des Mittelalters eine Voraussetzung für die typologische Einvernahme heidnischer Mythen in die christliche Deutung. Herkules spielte vor allen Dingen in der Ikonographie eine besondere Rolle als Typus für Christus, oft vermittelt über die biblische Gestalt des Samson, zum Beispiel bei Kanzeln und Portalen in Pisa und Florenz (Hercules pisanus, Porta della Mandorla)¹⁶.

Die Voraussetzungen für die Entwicklung und Anwendung der allegorischen und typologischen Strategie wurden von einer Bildtheorie gebildet, in der sich Christentum und Neoplatonismus einig sein konnten. Beide Strategien erlaubten es, alle Systeme und Bereiche zu einem Netz aus ähnlich-unähnlichen Bildern zu vereinen, das einerseits alles auf den *einen* Gott und Ursprung zuordnete und andererseits aus dieser Bezogenheit auf den Ursprung auch zwischen den einzelnen Bestandteilen dieses Netzes eine Verbindung (Analogie und Typologie) konstituierte. Diese Bildtheorie ermöglicht daher das Bedeutungskontinuum aller in der *philosophia perennis* zusammengeführten Traditionen und postuliert ein von Identität und Differenz geprägtes Verhältnis des Schöpfers zur geschaffenen Welt als seinem Bild. Auf diese Weise wird die Welt zur *imago Dei*, einem wohlgeordneten, durch Analogien und Typologien horizontal und vertikal verbundenen Bildsystem, das jedes Phänomen und jede Tradition einzubinden und daher nicht

¹⁴ Vgl. zu Herkules z. B. Gustav Adolf, v a n d e n B e r g h v a n E y s i n g a, *Hercules-Christus*, in GWS (Godsdienstwetenschappelijke Studiën) I, 1947, aus dem Niederländischen übersetzt von Franz-Joris Fabri 2003 in: [HREF=»http://www.radikal-kritik.de«](http://www.radikal-kritik.de), 36-65; Jean S e z n e c, *Das Fortleben der antiken Götter. Die mythologische Tradition im Humanismus und in der Kunst der Renaissance*, Wilhelm Fink, München, 1990.

¹⁵ Vgl. hierzu Andreas B a y e r, *Herkules in den sakralen Kontexten vor der italienischen Renaissance*, Diss., Saarbrücken, 2008, 30 (unveröffentlichtes Typoskript).

¹⁶ Diesem Thema ist die Arbeit von A. B a y e r, o. c. gewidmet.

nur Philosophie und Offenbarung, Christentum und Heidentum, sondern auch Theologie und Dichtung in ein unmittelbares Verhältnis zu setzen vermag¹⁷.

Bemerkenswert an diesem Konzept ist die Rolle, die der Mensch durch seine richtige Erkenntnis der Welt als Bild Gottes und System von auf ihn bezogenen Typologien spielt. Der Mensch kann diese Leistung nur durch Teilhabe an der göttlichen Weisheit selbst, die durch alle Räume und Zeiten die gleiche ist, erbringen, und er vollbringt damit als Vermittler einen Akt der Mitschöpfung, indem er die Welt durch ihre Erkenntnis als *imago Dei* erst in den richtigen Seinszustand versetzt¹⁸. Das besagt in letzter Konsequenz, das durch den an der göttlichen Weisheit teilhabenden Menschen Gott selbst sich in allem erkennt¹⁹. Diese bedeutungsschwere Rolle des Menschen erklärt den Nachdruck und die Dynamik, die alle Diskussionen prägt und die vor allem auch Marko Marulić dazu veranlasste, vor dem höchst dynamischen und konflikträchtigen Horizont seiner Zeit nach einer eindeutigen christlichen Position zu streben.

2.

Dabei setzt er sich mit den typologischen und allegorischen Strategien der Welt- und Texterklärung und der Dichtung auseinander. Mit diesen von Marko Marulić eingesetzten Methoden hat sich die Marulić-Forschung immer wieder beschäftigt²⁰.

Ich möchte diese Strategien im Licht der oben skizzierten Horizonte der Kirchenväter, der Bibelexegese, der Renaissance und der *philosophia perennis* betrachten und bewerten, denn Marko Marulić positioniert sich innerhalb dieses Rahmens in den zeitgenössischen Diskussionen und Einstellungen. Typologie und

¹⁷ Vgl. hierzu u. a. W. Schmidt-Biggemann, o. c., besonders 15 sqq. und 49-94.

¹⁸ Die Welt ist also schon in der *philosophia perennis* vom Beobachter nicht zu trennen. Ich möchte an dieser Stelle auf einige Entwicklungen der Physik verweisen, den unlösbaren Verbund von Beobachtung und Beobachtetem bei den Physikern Niels Bohr (Prinzip der Komplementarität), Werner Heisenberg (Unschärferelation) und in der Quantenphilosophie von Bernard d'Espagnat (*Le Réel voilé*), die eine von der menschlichen Beobachtung unabhängige, also objektive Erkenntnis der Wirklichkeit für unmöglich halten.

¹⁹ Ich verweise hier auf die das zum Ausdruck bringenden Metaphern mit der Struktur wie *abyssus abyssum invocat*, die oft als »absolute Metaphern« wirken.

²⁰ Vgl. u. a. Elisabeth von Erdmann-Pandžić, »Zur Poetik von Marko Marulić (I)«, CM IX (2000), 315-327; Branimir Glavičić, »O Marulićevu alegorijskom tumačenju Davidijade«, *Dani Hvarskog kazališta*, Književni krug, Split, 1989, 152-161; Neven Jovanović, »Tijelo alegoreze: jezični izraz *Tropologica Davidiadis expositio*«, CM XIII (2005), 83-101; Bratislav Lučin, »Marulićev Herculius moralisatus (O alegoriji u Dijalogu o Herkulu)«, CM II (1993), 16-35; Miroslav Palameta, »Marulićeva tropologija u svjetlu patrističke alegoreze (I)«, CM XIII (2005), 127-164; ibidem (II), CM XV (2006), 81-119; ibidem (III), CM XVI (2007), 131-163; Zlatko Posava, o. c. (I), 253-267.

Allegorie bilden zwar einen unverzichtbaren Bestandteil, doch scheint der kroatische Humanist eine restriktivere Einstellung zu ihrem Einsatz zu entwickeln als andere zeitgenössische Autoren.

Ergiebige Quellen für die Rekonstruktion seiner Auseinandersetzung bilden sein Herkulesdialog und die *Tropologica Davidiadis expositio*, da er darin seine Strategien offenlegt, sie auf das Alte und Neue Testament bezieht und sich immer wieder polemisch oder sogar ablehnend zu nicht-christlichen Quellen äußert, obwohl er sie selbst einsetzt oder zumindest negativ ausgrenzt.

Im unveröffentlicht gebliebenen Epos *Davidias* – es wurde zum ersten Mal 1954 in Zagreb gedruckt –, das 6765 Hexameter in 14 Büchern umfasst, folgt Marko Marulić der biblischen Geschichte von 1 Sam 13 und 15-31 sowie 2 Sam bis zu 1 Kön 1-2. Er widmet sein Werk, an dem er vermutlich zwischen 1506 und 1517 arbeitete²¹, dem Kardinal Domenico Grimani. Diesem Epos war der Anhang *Tropologica Davidiadis expositio* beigegeben, der in der Tradition der typologisch-allegorischen Bibelexegese steht und dem Usus vieler Autoren folgt, den eigenen typologisch-allegorischen Text unmittelbar in einem Anhang zu interpretieren und auf die Bibel zu beziehen. Der Autograph des Epos mit seinem Anhang war 1922 in der Turiner Nationalbibliothek entdeckt worden.

In dieser Schrift führt Marko Marulić die Grundprinzipien der typologischen Beziehungen zwischen den beiden Testamenten am Beispiel der Geschichte Davids aus. Sie bilden für ihn eine sicher verbürgte Grundlage: »Sub Veteris instrumenti historiis Noui latere mysteria apostolus testatur dicens: *Omnia illis contingebant in figuram*«²². Nur das gibt ihm die Sicherheit, David als Bild Christi zu bezeichnen: »In omnibus fere Dauidem puto personam gerere Christi«²³. Seine weitere Selbstdeutung zeigt ein schon bei Philo von Alexandrien und in der gesamten Exegesetradition ausgeprägtes Anliegen, mittels der allegorisch-typologischen Deutung auch die skandalösen Bestandteile besonders des Alten Testaments in die Heilsgeschichte zu integrieren, wenn Batseba, die Frau, die David seinem Soldaten wegnimmt, als Heilige Schrift gedeutet wird²⁴.

Miroslav Marcovich vermutet, dass die Drucklegung nicht erfolgte, weil Cardinal Grimani sie nicht erlaubte²⁵. Ihm sei die Interpretation von David als Präfiguration Christi am Schluss der *Tropologica expositio* nicht rechtgläubig genug gewesen. Marko Marulić hatte geschrieben: »Sic mihi Dauidis historiam, quam carmine complexus sum, exponere libuit«²⁶. Diese Schlussfolgerung von

²¹ Vgl. hierzu Mirko Tomasović, *Marko Marulić Marul*, Književni krug Split – Marulianum, Zagreb/Split, 1999, 109-118.

²² *M. Maruli Delmatae Davidias*, by M. Marcovich, Brill, Leiden/Boston 2006, 199. Ich zitiere im Folgenden die *Tropologica expositio* nach dieser Ausgabe.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, 208.

²⁵ *Ibidem*, vii sq.

²⁶ *Ibidem*, 214.

M. Marcovich würde die jahrhundertealte Praxis der allegorisch-typologischen Biblexegese außer Kraft setzen. Präfigurationen Christi aus dem AT (Adam, Melchisedek, Mose, Josua, David) waren durchaus eingeführt, und die Behandlung des Alten Testaments und seiner Gestalten als Präfigurationen des Neuen Testaments und Christi bildet eine in vielen Bibelkommentaren und Predigten geübte Tradition, die der Renaissance zugänglich und geläufig sowie von vielen Autoritäten wie den Kirchenvätern, Nikolaus von Lyra, Hrabanus Maurus, Paulus Riccius u. a. verbürgt und vorgemacht worden war.

Ich glaube daher nicht, dass Marcovich mit seiner Vermutung recht hat, denn schließlich konnte Marko Marulić seinen viel riskanteren Herkulesdialog veröffentlichen. Dennoch ist es grundsätzlich denkbar, dass die kontroversen Diskussionen und Praktiken der Zeit und die in der Renaissance beliebte Ausweitung der Typologie auf pagane Quellen bzw. deren gleichberechtigte Behandlung (zum Beispiel bei Reuchlin, Pico della Mirandola, Marsilio Ficino) in einzelnen Fällen auch zu Restriktionen und grundsätzlicher Infragestellung der Praxis des typologischen Bezugs von Altem Testament auf das Neue Testament führen konnten. Auch die philologisch-historischen Zugänge der Reformation erhoben die Ansprüche einer konkurrierenden Exegese, die das typologisch-allegorische Auslegungssystem schleichend entwertete.

Marko Marulić hat sich in der *Tropologica expositio* dennoch auf rechtgläubigem Grund befinden müssen, wenn er das Alte Testament als Präfiguration des Neuen Testaments behandelt und sich dabei von der typologischen Logik distanziert, auch antike Götter und ihre Inspiration miteinzubeziehen. In der Praxis hält er sich allerdings nicht streng an diesen Grundsatz.

In seinem zweiten Text, dem Herkulesdialog, steht er jedoch nicht mehr auf ganz so sicherem Grund. Hier gibt er zwar auch direkt Auskunft über seine poetischen und hermeneutischen Prinzipien, aber in dieser Schrift, die als Post scriptum zur *Davidias* gilt, folgt Marko Marulić der Logik der allegorisch-typologischen Strategien bis zum Einbezug paganer Quellen. Er schließt sich damit einer oft geübten Praxis der Renaissance an, die ebenfalls zum Grundinventar der *philosophia perennis* gehört. Marko Marulić wendet also die Typologie auch auf den Einbezug des paganen Mythos in das Deutungssystem der Bibel an.

Dennoch scheint sich Marko Marulić absichern zu wollen, wie schon der Titel »Dialogus de Hercule christicolis superato« zeigt. Dieser enthüllt gleichzeitig auch schon die Positionierung des kroatischen Humanisten, dem es vor dem Horizont anderer möglicher Lösungen zugunsten paganer Kultur um eine klare und wertende Vereinnahmung des Mythos in das Christentum geht. Auch schöpft Marko Marulić die Möglichkeiten der typologischen Bezüge von Herkules auf Christus nicht aus. Ich meine, dass er damit auf eine Uneindeutigkeit in der konfliktreichen Kultur der Zeit reagiert und das Gewicht seiner Stellungnahme unmissverständlich in die Wagschale der Rechtgläubigkeit wirft.

Während er in seiner *Tropologica expositio* David, eine Figur des Alten Testaments, als Präfiguration Christi deutet, geht er im Herkulesdialog nicht so weit,

genauso mit Herkules zu verfahren. Er begnügt sich vielmehr damit, Herkules als Präfiguration des Christen zu deuten. Dabei entwertet er das Material der Allegorie, die mythischen Heldentaten des Herkules, zunächst, um sie dann allegorisch auf die richtigen Eigenschaften des Christen zu deuten. Da aber der Christ zur *imitatio Christi* verpflichtet ist, wird Herkules dennoch auf indirektem Weg in eine präfigurative Beziehung zu Christus gebracht.

Marko Marulić scheint trotzdem ein gewisses Risiko zu verspüren, wenn er in der Widmung seines Herkulesdialogs an Thomas Niger, den Bischof von Skradin, versucht, Einwände vorab zu entkräften: »Hercule[m] [...] ad Te destinavimus. Quid frontem contrahis? Quid timidus pallescis? Non est, mihi crede, quod timeas [...] nunc a nostris victus est«²⁷.

3.

Die ambivalente Beziehung von Marko Marulić zu nicht christlichen Quellen ist der Forschung immer wieder aufgefallen und wirkt verwunderlich, weil diese Quellen zur Bildung eines Renaissancegelehrten und Humanisten gehörten. In seinen theoretischen Äußerungen drückt er daher oft Polemik, Verachtung oder sogar Ablehnung gegenüber den paganen Quellen und Mythen aus, doch sagt das noch nicht viel über seine Praxis aus.

Zu Beginn der *Davidias* distanziert sich ihr Dichter von der antiken Inspiration, Dichtung, den Göttern und Themen und widmet sein Werk dem Himmel und den geheimen Heiligtümern. Er ruft die Hilfe des christlichen Gottes an: »Sed caelo cognatum opus arcanisque mysteriis. Quorum qui solus crederis autor, Solus, magne deus, mihi iam cantanda ministres« (I, 9-11)²⁸. Auch lehnt er die olympischen Götter ab: »Non numina celsi Inuoco Parnasi Iotasue Helicone sorores« (VII, 4-5). Doch ruft er gleich darauf nach den Chariden, den Grazien: »Sed uos, diuinas Charites, quae culmine lapsae Aetherio colitis Iordanis fluminis undas / Et loca nota piis« (VII, 6-8).

Marko Marulić folgt hier einer allegorischen Phantasie der Renaissance, wie sie auch große Künstler wie Correggio und Botticelli bewegte, und verzichtet bei dieser Gelegenheit auf seinen grundsätzlichen Einwand gegenüber dem paganen Mythos. Die Grazien gemäß der beliebten Deutung von Seneca bedeuteten die Anmut der Freigebigkeit, des Gebens, Nehmens und Dankens²⁹.

²⁷ M. Maruli *Dialogvs de Hercvle a Christicolis svperato*, edidit Branimir Glavičić, marulianum.storia.unipd.it/data/pdf/it/opere_latine/6.pdf, 1. Ich zitiere im Folgenden den Herkulesdialog nach der Edition von Branimir Glavičić unter der angegebenen Internetadresse. Sie liegt auch gedruckt vor in: Marko Marulić, LMD I.

²⁸ Ich zitiere die *Davidias* nach M. Marcovich, o. c.

²⁹ Vgl. zur Faszination, die die drei Grazien auf die Vorstellungskraft der Renaissance ausübten, E. Wind, o. c., 38-49.

Er sieht nicht in den antiken Göttern, sondern im Heiligen Geist die Inspiration für den Dichter: »Haec mihi cantanti non doctus fuit Apollo, / Non Helicon, non turba nouem celebrata sororum, / Sed sacer aetheria delapsus spiritus arce / Impleuit nostram diuino lumine mentem / Et uersu memorare dedit non ficta poetum / Prodigia aut uarias hominum diuumque figuras, / Sed quae nostra fides scriptis testata uetustis / Hausit et arguto conata est promere cantu« (XIV, 417-424).

Er spricht von den Lügen der alten Dichter, von Erfindungen »conficta« (I, 244) und vom göttlichen Gesetz, das die Lügen verbiete: »Quis dubitat praestare fidem, quum fingere nobis Lex diuina uetet, fecis quum Musa prophanae Expers porrecto quicquid cratere refundit, Hauriat e puris sacrati fluminis undis?« (I, 248-251). Er praktiziert die Methode der Vereinnahmung paganer Traditionen für das Christentum mit negativen Vorzeichen, wenn er sich zwar auf sie bezieht, aber dann gegenüber dem Christentum disqualifiziert. So leistet er sich immer wieder Bezüge auf Vergil, aber distanziert sich gleichzeitig von dessen Muse und empfängt seine Inspiration von Gott.

Diese zunächst gravierend klingende Disqualifikation der paganen Götter, Quellen und Mythen gilt jedoch nur unter der Voraussetzung ihrer Verabsolutierung und nicht christlichen Deutung, denn schon in der *Tropologica expositio* wird sichtbar, dass es Marko Marulić um die fraglose Überlegenheit des Christentums und die Anwendung der richtigen Erkenntnismethode geht und nicht um das Aussortieren der Anregungen und Verfahrensweisen paganer Dichtung.

4.

Im Herkulesdialog führt er aus, wann pagane Quellen Lügen sind, und wann sie im Dienst der christlichen Lehre, d. h. der Wahrheit stehen. Unter der Voraussetzung, dass alle Quellen radikal der Herrschaft der christlichen Lesung und der Deutung auf die Heilsgeschichte zu unterwerfen sind, folgt er damit auch einer Logik der *philosophia perennis*, die typologisch-allegorischen Verfahren auf alle Quellen auszuweiten.

Mit dieser Ausweitung ist eine Nivellierung verbunden, die Wissen und Offenbarung, Theologie, Prophetie, Dichtung, Welt, Natur, Geschichte, Bibel, christliche und pagane Quellen in ihrer Deutung auf die christliche Heilsgeschichte zusammen führt. Im Herkulesdialog greift Marko Marulić zwei Bereiche für dieses Verfahren heraus, Theologie und Kunst bzw. Dichtung.

Die Grundvoraussetzung der *philosophia perennis* geht von der *einen* Offenbarung und Wahrheit durch alle Zeiten aus. Damit ermöglicht sie auch eine *sacra poiesis*, eine Bibelepik, aber darauf beschränkt sie sich nicht, weil ihr Konzept alles umfasst und mehr Spielräume lässt. Die Tradition achtete immer darauf, ihre Mysterien in Bilder zu kleiden, damit das Göttliche nicht profanisiert würde. Schon Dionysius Pseudoareopagita hatte hervorgehoben, dass Symbole, die mit dem

Heiligen unvereinbar erschienen, für den Schutz des Göttlichen Sorge trügen und es in poetische Schleier hüllten³⁰.

Der Herkulesdialog führt Poet und Theologe zu einem Gespräch zusammen, in dem der Dichter die Überlegenheit des Theologen bedingungslos anerkennt und sich belehren lässt. Marko Marulić lässt seinen Theologen an einem ausgewählten Beispiel, Herkules, ein Verfahren ausführen, mit dem die *philosophia perennis* pagane Quellen in ihr Konzept der *einen* Weisheit zu allen Zeiten aufnimmt. Doch achtet er sehr darauf, den Grad der Vereinnahmung und ihres Wertes ganz zu Lasten des paganen Mythos und zugunsten der christlichen Wahrheit zu bestimmen. Die Gestalt des Mythos wird zwar ausführlich nachgezeichnet, doch verächtlich gegenüber der Überlegenheit des Christentums gemacht. Auch kann sich Marko Marulić nicht dazu entschließen, Herkules direkt als Präfiguration Christi zuzulassen, obwohl das von der Logik seines Verfahrens und durch Vorbilder nahegelegen hätte.

Der Nachdruck und die Leidenschaft, mit der Marko Marulić den Theologen die Wahrheit verkünden lässt, die auch den Dichter bindet, entsprechen der Erkenntnistheorie der *philosophia perennis*, der nach der Mensch als Mitschöpfer durch richtige Erkenntnis für den Zustand der Welt als Bild Gottes und seiner Heilsgeschichte verantwortlich ist. Der Theologe tritt so auf, als sei die Wahrheit bedroht, wenn der Dichter sie nicht durch die richtige Sichtweise und Poetik darstelle. Hier mögen die Vorboten der Reformation und die Bedrohung durch die Türken dem Drängen nach der richtigen Erkenntnis noch zusätzlich Gewicht verliehen haben.

Auf Nachfrage des Theologen zählt der Dichter antike Helden auf, die typologisch schon ins Christentum integriert worden sind: Herkules, Jason, Perseus, Odysseus, Achilles und Aeneas. Dabei hebt er Herkules hervor und beschreibt an seinem Beispiel das Phänomen des Euhemerismus (eine historische Person wird mythisch zwischen die Götter versetzt): »absque ulla controuersia Hercules ipse, utpote ob res præclare gestas in deos relatus, opinione eorum, qui olim ante nos in terra uixere«³¹. Da der Theologe um nähere Ausführung des Mythos bittet, erzählt der Poet den ganzen Mythos.

Als Grundlage der Argumentation des Theologen verwendet Marko Marulić die typologische Bezogenheit des Alten auf das Neue Testament: »Ponit et uir Christianus duas columnas in ecclesia, utriusque Scripturæ fidem; Vetus Testamentum Noui figuram fuisse non dubitat«³².

Er folgt seiner Gewohnheit, die pagane Quelle auszuführen und dann abzuwerten, denn der Theologe bezeichnet die alten Mythen als Erfindung und Unwahrheit, und der Dichter beugt sich der Wahrheitskompetenz der Theologie. Dann belehrt der Theologe den Dichter über die Verbindlichkeit der heiligen

³⁰ Vgl. *ibidem*, 24 sq.

³¹ marulianum.storia.unipd.it/data/pdf/it/opere_latine/6.pdf, 2.

³² *Ibidem*, 18.

Schriften: »Ceterum, cum te christianum esse noueram, non dubito, quin scripturis diuinis <?> nobis datis plus fidei prestes quam illorum fatuitati, qui non unum Deum esse arbitrati sunt, sed plurimos, quibus ne ipsi quidem gentiles philosophi assentire poterant, cum omnium, que sunt, unum principium esse oportere deffinirent³³.

Doch erkennt der Theologe an, dass die heidnischen Philosophen die richtige Erkenntnis des *einen* Ursprungs hatten, aber er etabliert als leitenden Text die Bibel, um den Mythos aus der Sicht der Heiligen Schrift und ihrer allegorisch-typologischen Exegese zu bewerten. So schafft er eine Grundlage, die typologische Beziehung zwischen Herkules und den Christen, die ihn allerdings schon überflügelt hätten, einzurichten: »Ea singulatim <!> explicando ostendam tibi nostri temporis homines, qui Christi religionem profitentur, Herculem ipsum, qui omnes superabat, superasse«³⁴.

Marko Marulić lässt den Theologen den Topos des *miles christianus* ausführen, wenn er die Heldentaten des Herkules allegorisch auf die christlichen Heldentaten deutet. Dabei hebt er den Verstand und das göttliche Urteil als Maßstäbe hervor: »Primum quero abs te, Dei an hominum iudicia pluris sint habenda«³⁵. Der Theologe arbeitet den Unterschied des Christen zu Herkules heraus, indem er Stück für Stück die Heldentaten des Herkules in ihrem wörtlichen Verständnis entwertet, um sie dann allegorisch-typologisch auf die christlichen Tugenden der Nachfolge Christi in der Heilsgeschichte zu deuten. Er nimmt damit pagane Mythen typologisch in ein christliches Deutungskontinuum auf.

Der Theologe bindet daher das Bemühen des Menschen um die richtige Erkenntnis in die Heilsgeschichte ein und sorgt durch seine Argumentation dafür, dass der Mythos ihr nicht widerspricht: »Nihil ergo parabolę huius sententia nostro officit argumento«³⁶. Auch der Dichter sieht keinen Widerspruch zwischen dem Glauben an die göttliche Schrift und den Heldentaten der Alten: »Nec ob hoc tamen mihi interdictum puto, ne priscorum magnifice gesta uirtutemque mirer«³⁷.

Der entscheidende Unterschied für die Behandlung des Mythos als verächtlich oder als christliches Bild liegt also für Marko Marulić in seiner allegorisch-typologischen Bedeutung für die christliche Heilsgeschichte. Der Dichter zieht die Konsequenz aus der Belehrung und möchte lieber Christ als Herkules sein: »Recreasti me oratione tua, o theologe, ita ut, si optio mihi detur, multo malim me esse Christianum quam esse Herculem«³⁸. Er erkennt darüber hinaus die Überlegenheit des Theologen gegenüber dem Dichter an: »Hoc tibi notum esse

³³ Ibidem, 8.

³⁴ Ibidem, 9.

³⁵ Ibidem, 8.

³⁶ Ibidem, 8.

³⁷ Ibidem, 9.

³⁸ Ibidem, 20.

uolui, ut theologos nostros potius quam poetas tuos in dignoscenda rerum ueritate sequaris et Ecclesię sanctę pręceptis institutionibusque adherendo fabellarum contemnas uanitatem«³⁹.

Welche grundsätzlichen Anliegen hat Marko Marulić in seinem Herkulesdialog verfolgt? Er bezieht sich auf einige typische topoi, Voraussetzungen und Strategien der *philosophia perennis* und reagiert auf die in der Renaissance geführten Diskussionen und Auseinandersetzungen. Er bringt den paganen Quellen allerdings nicht das Interesse und die Leidenschaft entgegen, die zum Beispiel Pico della Mirandola und Marsilio Ficino sowie später auch Franciscus Patricius empfunden haben müssen. Es entsteht immer wieder der Eindruck, als beschäftige sich Marko Marulić mit den paganen Quellen nur deshalb, weil sie da sind und ein Problem für die Rechtgläubigkeit darstellen und deshalb nicht ignoriert werden können. Sein erstes Ziel scheint nicht das gelehrte Wissen zu sein, sondern seine Leidenschaft für die Wahrheit. Deshalb sucht er nach einer eindeutigen Lösung, die die paganen Quellen und die Dichtung zwar mitumfasst, sie aber so entschieden der christlichen Deutung unterwirft, dass ihre Spielräume zumindest in der Theorie zu bloßer Bestätigung schrumpfen. Die allegorisch-typologische Deutung des christlichen Theologen konstituiert dabei die Wahrheit und die Poetik, die auch für den Dichter bindend werden. Die Kunst ist in ein alles umspannendes Konzept integriert, das einige wichtige Voraussetzungen mit der *philosophia perennis* teilt, aber andere Wege geht und ein anderes Ziel verfolgt.

Das Konzept von Marko Marulić hätte sich zur *philosophia perennis* hin öffnen können, weil die Grundvoraussetzungen dafür bei ihm vorhanden sind. Der kroatische Humanist wählt diese Option jedoch nicht, denn er folgt einer grundsätzlich anderen Einstellung und einem anderen Erkenntnisziel. Marko Marulić geht es um die Bestätigung der christlichen Theologie, die für ihn eine katholische Theologie ist. Aus dieser Perspektive sieht er in den paganen Quellen eher ein Problem, das es im Zaum zu halten gilt. Das Konzept der *philosophia perennis* möchte hingegen die göttliche Offenbarung und Weisheit in allen Traditionen und Quellen aufspüren und bringt diesen Quellen deshalb eine grundsätzlich andere und positive Haltung entgegen.

Marko Marulić könnte den Herkulesmythos gewählt haben, weil er in ihm wie schon die Kirchenväter eine Konkurrenz erblickte und weil er an ihm seine Anliegen besonders deutlich ausführen konnte. Es ging ihm darum, in der Kultur und den Konflikten seiner Zeit, den christlichen Glauben in seiner Rechtgläubigkeit zu bewahren und nicht darum, das Wirken der göttlichen Weisheit in allen Quellen zu entdecken. Deshalb bezog er klare Positionen, die die paganen Quellen und die Dichtung oft ausdrücklicher als bei anderen Autoren der Herrschaft des Christentums unterstellten. Hier zeigte er sich in der Theorie allerdings polemischer und radikaler als in der Praxis seiner eigenen Dichtung.

³⁹ Ibidem, 21