Karl Kohut / Duisburg

DER BEITRAG DER THEOLOGIE ZUM LITERATURBEGRIFF IN DER ZEIT JUANS II. VON KASTILIEN

Alonso de Cartagena (1384—1456) und Alonso de Madrigal, genannt El Tostado (1400?—1455)

> De theología no es digna mi lengua fablar. Es reyna y señora de las sçiençias; no fallada por arte humana, ni con ingenio mortal inventada. Tuba divina, revelada por gracia de spíritu, escudriña los secretos de Dios, y falla sus ascondrijos: dánoslo a cognosçer: cognosçido, a servir, y servido, que lo gozemos [1].

Das Zitat stammt aus Juan de Lucenas *Diálogo de Vita Beata*, in dem der Autor Mena, Santillana und Cartagena im Gespräch vereint. Bezeichnenderweise läßt Lucena die zitierten Worte Santillana sprechen, nicht Cartagena, den Bischof. Die Suprematie der Theologie war im 15. Jahrhundert in Spanien allgemein verbindliche Überzeugung. Damit herrschte sie auch über die Literatur. Die Literaten empfanden dies aber nicht als Fremdherrschaft, sie zählten die Theologen selbstverständlich zu den Ihren, wofür die Situation in Lucenas Werk ein bezeichnendes Beispiel ist.

An weiteren Belegen fehlt es nicht. Diego de Burgos läßt in seinem Klagelied auf den Tod des Marqués de Santillana (1458) eine lange Reihe antiker und moderner Heroen, Philosophen und Dichter als Lobredner auf den Verstorbenen auftreten. Zwischen Dante, Petrarca, Boccaccio, Villena und Mena erscheinen zwei spanische Bischöfe: Alonso de Cartagena, Bischof von Burgos und Alonso de Madrigal, Bischof von Avila [2]. Auch im Klagelied Gómez Manriques auf den Tod Santillanas treten die beiden in ähnlicher Funktion auf [3]. Die beiden Bi-

---

[1] Juan de Lucena: *Diálogo de Vita Beata* (1463), hier zit. nach der Ausg. in: *Testi spagnoli del secolo XV*. Eds. G. M. Bertini u. R. Radicati di Marmorito (Torino 1950), S. 141. — Die Zitate aus Werken des 15. Jahrhunderts geben den Zustand des jeweiligen Manuskripts bzw. Drucks wieder; nur die Interpunktion wurde modernisiert, offensichtliche Schreib- oder Druckfehler korrigiert; bei sonst mehrdeutigen Formen wurde ein Akzent hinzugefügt, wo er im modernen Spanisch üblich ist. Liegen verläßliche moderne Ausgaben vor, wurden diese vorgezogen.

[2] Diego de Burgos: *Triunfo del Marques;* zit. nach dem Abdruck in *Cancionero Castellano del siglo XV*. Ed. R. Foulché-Delbosc II (Madrid 1915; NBAE 22) 551.

[3] *El planto delas virtudes e poesia por el magnifico señor Don Iñigo Lopez de Mendoça, Marques de Santillana e Conde del Real conpuesto por Gomez Manrique, su sobrino*. Zit. nach dem Abdruck in *Cancionero de Gómez Manrique*. Ed. A. Paz y Mélia (Madrid 1885) II 32 f.

schöfe erhalten in diesen Texten somit einen Ehrenplatz unter den zeitgenössischen Dichtern und Philosophen.

Besonders Cartagena wurde von seinen Zeitgenossen fast schwärmerisch bewundert. Fernán Pérez de Guzmán nennt Cartagena im Klagelied auf seinen Tod den Plato Spaniens; Moral und Naturphilosophie, Theologie, Rhetorik und Poesie hätten mit seinem Tod einen tapferen Verteidiger und Diener verloren[4]. Nicht weniger enthusiastisch äußert sich Juan de Lucena: Cartagena habe die Philosophie von Rom nach Spanien verpflanzt; Spanien könne sich glücklich schätzen, einen solchen Mann zu besitzen[5]. Von Madrigal schreibt Fernando del Pulgar, er sei der gelehrteste Mann seiner Zeit innerhalb und außerhalb Spaniens gewesen, mit dem sich kein anderer vergleichen konnte; selbst aus fernen Ländern seien gelehrte Männer gekommen, um ihn zu sehen[6].

Offensichtlich war der Literaturbegriff dieser Zeit weit genug, auch die Werke Cartagenas und Madrigals zu umgreifen. Was bedeutet aber „Literaturbegriff der Zeit"? Der Ausdruck meint zunächst ganz allgemein die Summe der Anschauungen und Meinungen, die sich auf die Literatur beziehen: was wird alles zum literarischen Bereich gezählt? (den Begriff „Literatur" im heutigen Sinne gab es ja noch nicht). Welche Genera wurden bevorzugt, welche Themen? Lassen sich bestimmte Ursachen für bestimmte Vorlieben oder Neigungen aufzeigen? Wie wird die Literatur im Vergleich zu anderen Betätigungen und Äußerungen des menschlichen Geistes geschätzt und gewertet? Welche Aufgaben weist man ihr zu, was erwartet man von ihr?

Diese Fragen sind wohl zu keiner Zeit einheitlich beantwortet worden. „Literaturbegriff der Zeit" ist also eine Abstraktion, die ganz unterschiedliche, vielleicht sogar gegensätzliche Meinungen umfassen kann. In dem hier betrachteten Zeitabschnitt kommt der Meinung der Kirche sicher besonderes Gewicht zu: neben König und Adel hatte sie wohl die mächtigste Position in der damaligen Gesellschaft inne, besonders stark war ihre Stellung im geistigen Bereich.

„Meinung der Kirche" ist nun wiederum — ganz analog zu „Literaturbegriff der Zeit" — eine Abstraktion, die ganz unterschiedliche Meinungen umfassen kann. Das Verhältnis der Kirche zur Literatur war aber durch die historische Situation des Urchristentums belastet.

---

[4] *Coplas que hizo Hernan Perez de Gusman a la muerte del obispo de Burgos, don Alonso de Cartagena.* Zit. nach dem Abdruck in *Cancionero Castellano del siglo XV.* I (Madrid 1912; NBAE 19) 676.

[5] Lucena, *op. cit.*, S. 102.

[6] Fernando del Pulgar: *Claros varones de Castilla.* Ed. crit. R. B. Tate (Oxford 1971), S. 72.

Die Kirche war in den ersten Jahrhunderten ihres Bestehens unmittelbar von der Literatur betroffen, da diese mit der Mythologie heidnische Glaubensvorstellungen überlieferte. Mit dem Sieg des Christentums verlor diese Auseinandersetzung ihre ursprüngliche Schärfe; die Schärfe kehrte zurück, als im beginnenden Humanismus die antike Literatur erneut aktuell wurde [7].

Wie bewertet die Kirche nun im Kastilien des 15. Jahrhunderts die Literatur? Cartagena und Madrigal sind hervorragende Gewährsleute, will man eine Antwort auf diese Frage finden. Ihre hohe Stellung in der kirchlichen Hierarchie hebt ihre Aussagen über bloße Privatmeinungen hinaus und gibt ihnen repräsentativen Wert. Ihr hohes Ansehen als literarische Autoren wiederum verbürgt, daß ihre Ansichten auch im literarischen Bereich ernst genommen wurden. Wenn wir also das Werk der beiden Autoren auf ihren Literaturbegriff hin befragen, können wir hoffen, einen wichtigen Teil der Abstraktion „Literaturbegriff der Zeit" mit konkretem Inhalt zu füllen.

Die so formulierte Fragestellung gehört im weiteren Sinne zur Problematik „theologische Poetik", die sich in der modernen Forschung auf Curtius zurückführen läßt [8]. Curtius (und die ihm folgende Forschungsrichtung) neigte jedoch dazu, die theologische Thematik primär aus der Tradition heraus zu erklären, indem er die verschiedenen Topoi bis auf die Kirchenväter zurückverfolgte. Uns kommt es demgegenüber stärker darauf an, die Wirkung der zeitgenössischen Theologie auf ihre Zeit zu verfolgen, die Theologie also in den geistigen Kontext ihrer Epoche einzuordnen.

Alonso de Cartagena und Alonso de Madrigal sind nach Herkunft und Lebenslauf ein sehr ungleiches Paar; außer Gelehrsamkeit und Bischofswürde scheinen sie nicht viel gemeinsam zu haben. Cartagena

---

[7] Zur Problematik von Patristik und antiker Kultur s. bes. P. de Labriolle: *Histoire de la littérature latine chrétienne* (3e éd. Paris 1947), bes. S. 1—57: "La Littérature latine chrétienne et la Culture antique"; H. Hagendahl: *Latin Fathers and the Classics. A Study on the Apologists, Jerome and Other Christian Writers* (Göteborg 1958; Göteborgs Universitets Arsskrift 64,2); ders.: *Augustine and the Latin Classics* (Stockholm 1967, 2 Bde.; Acta Universitatis Gothoburgensis. Studia graeca et latina gothoburgensia, 20, 1—2). Zur Aufnahme der Patristik im Humanismus s. A. Buck: *Der Rückgriff des Renaissance-Humanismus auf die Patristik.* In: *Festschrift Wartburg zum 80. Geburtstag* (Tübingen 1968), S. 153—75; Ch. Béné: *Erasme et Saint Augustin, ou l'influence de Saint Augustin sur l'humanisme d'Erasme* (Genève-Paris 1969). Zur Problematik in Spanien s. Verf.: "Zur Vorgeschichte der Diskussion um das Verhältnis von Christentum und antiker Kultur im spanischen Humanismus". In: Archiv für Kulturgeschichte 55 (1973) 80—106.

[8] E. R. Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (3. Aufl. Bern und München 1961), S. 221—34: Poesie und Theologie.

entstammt einer der bedeutendsten jüdischen Familien Spaniens[9]. Er diente König Juan II. mehrfach als Gesandter und Vermittler in schwierigen politischen Situationen; die brillanteste Station in seinem Leben dürfte wohl die Gesandtschaft beim Konzil von Basel gewesen sein (1434—38), die ihn über Spanien hinaus bekannt machte und ihm das Lob so bekannter Männer wie des Aeneas Silvio Piccolomini eintrugen[10]. In der kirchlichen Hierarchie stieg er Stufe um Stufe empor; 1435 erhielt er den Bischofsstuhl von Burgos, den vor ihm sein Vater (der ehemalige Oberrabbiner der jüdischen Gemeinde von Burgos) innegehabt hatte. Dem Lebenslauf Madrigals fehlt demgegenüber der äußere Glanz. Madrigal kam aus bäuerlichem Milieu; er studierte in Salamanca, wo er danach lange Jahre Professor war. Juan II. nahm ihn in den Kronrat auf; 1449 ernannte ihn der Papst auf Bitte des Königs zum Bischof von Avila[11].

So unterschiedlich wie die Lebensläufe sind die Werke der beiden Bischöfe. Cartagena schrieb theologische, moralphilosophische, politische und historische Werke[12]. Ob er sich in seiner Jugend auch in der

---

[9] Zur Biographie Cartagenas s. L. Serrano: *Los Conversos D. Pablo de Santa María y D. Alfonso de Cartagena* (Madrid 1942); F. Cantera Burgos: *Alvar García de Santa María y su familia de conversos* (Madrid 1952); als erster Überblick ist nützlich der Artikel von B. Alonso im *Diccionario de Historia ecclesiástica de España*, I (Madrid 1972) 366 f.

[10] In den *Commentarii de concilio Basileensi* nennt ihn Piccolomini „deliciae Hispaniarum", „unicum scientiae speculum", „inter omnes consilio et facundia praestans". Zit. nach A. Birkenmajer: *Der Streit des Alonso de Cartagena mit Leonardo Bruni Aretino*. In: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, 20 (1922) Heft 5, S. 129—210; die betr. Stelle ist S. 131 f, A4.

[11] Zur Biographie Madrigals s. G. Gonzales de Avila: *Vida, y hechos del maestro Don Alonso Tostado de Madrigal, Obispo de Avila* (Salamanca 1611). Eine gute moderne Biographie fehlt noch; als erster Überblick wiederum nützlich der Artikel von J. Blázquez im bereits zit. *Diccionario de Historia ecclesiastica* II 1390 f.

[12] Zu erwähnen sind besonders: Moralphilosophie: *Oracional de Fernand Perez* (1454); die Prologe und Kommentare zu seinen Übersetzungen Ciceros und Senecas (s. u. A 14); die Streitschrift mit Leonardo Bruni um dessen Neuübersetzung der aristotelischen Ethik (ca. 1430). Politik: *Doctrinal de los cavalleros; Discurso sobre la precedencia del rey católico sobre el de Inglaterra en el Concilio de Basilea* (1434), mod. Ausg. in: *Prosistas castellanos del siglo XV*. Ed. M. Penna I (Madrid 1959; BAE 116) 215—33, nach Penna "un poco la Magna Charta del sentimiento nacional-dinástico español" (*op. cit* XLVII). Geschichte: *Anacephaleosis*, auch verbreitet unter dem Titel *Genealogia de los reyes de España* (wie das *Doctrinal de los cavalleros* nicht genau zu datieren; beide sind erst nach Cartagenas Rückkehr aus Basel entstanden). — Bibliographie: Das bisher beste Werkverzeichnis gibt Cantera Burgos, *op. cit.*; s. weiterhin: N. Antonio: *Bibliotheca hispana vetus* II (Madrid 1788) 261—5; J. Simón Díaz: *Bibliografía de Literatura Hispánica* III, 2 (Madrid 1965) 359—63. — Sekundärliteratur: Für unsere Thematik am wichtigsten ist F.

damals modischen höfischen Liebeslyrik versuchte, ist bis heute umstritten. Es ist zwar durchaus möglich, daß er sich auch in diesem Genus versucht hat; die unter dem Namen Cartagena in den *Cancioneros* überlieferten Gedichte stammen jedoch vermutlich nicht von ihm [13].

Seinen Nachruhm verdankt Cartagena vor allem seinen Übersetzungen von Cicero und Seneca, die in seinem Werk eine Sonderstellung einnehmen. Sie lassen sich genau umrissenen Perioden seines Lebens zuordnen: die Übersetzungen Ciceros auf die erste Hälfte der zwanziger Jahre, die Senecas auf die erste Hälfte der dreißiger Jahre des 14. Jahrhunderts[14]. Mit dem Konzil von Basel ist dieser Abschnitt

López Estrada: "La retórica en las 'Generaciones y Semblanzas' de Fernán Pérez de Guzmán". In: RFE 30 (1946) 310—52 (S. 339—52: Ideas literarias de don Alfonso de Cartagena); daneben (über die bereits zitierten Werke hinaus): der Artikel von M. Martínez Añibarro y Rives, in: *Intento de un Diccionario biográfico y bibliográfico de autores de la Provincia de Burgos* (Madrid 1889), S. 88—115; T. y J. Carreras y Artau: *Historia de la Filosofía Española. Filosofía Christiana de los siglos XIII al XV* (Madrid 1939–43, 2 Bde.) II 614–24; K. R. Scholberg: "Alonso de Cartagena: sus observaciones sobre la lengua", in: NRFH 8 (1954) 414—19; Penna: *op. cit.*, S. XXXVII—LXX R. B. Tate: "The Anacêphaleosis of Alfonso García de Santa María, Bishop of Burgos, 1435–1456" (1959), auch in: R. B. T.: *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV* (Madrid 1970); K. A. Blüher: *Seneca in Spanien* (München 1969), S. 99—111. — Die Werke Cartagenas werden in diesem Aufsatz nach folgenden Manuskripten und Ausgaben zit. (in Klammern die jeweils verwandte Abkürzung): Prologe zur Übersetzung von Cicero, *De inventione: La Rethorica de M. Tullio Ciceron.* Ed. R. Mascagna (Liguori — Napoli 1969; Romanica Neapolitana 2) (CCI); zu Ciceros *Cato maior de senectute:* Manuskript BN Madrid 7815 (vermutlich Autograph) (CCS); zu Ciceros *De officiis: Tulio de officijs y de senectute en romance* (Sevilla 1501; BN Madrid R 3385) (CCO); Prologe und Kommentare zu den verschiedenen Werken Senecas: *Cinco libros de Seneca* (Sevilla 1491; BN Madrid I 661) (CS); die Kritik Blühers an dieser Ausgabe ist für die von uns benutzten Texte sekundär; Streitschrift mit Bruni: Birkenmajer, *op. cit.* (CB); *Oracional: Tractado que se llama el oracional de fernand peres (. . .)* (Murcia 1487; BN Madrid I 249) (CO).

[13] Eine zusammenfassende Darstellung der Problematik gibt Cantera Burgos, *op. cit.*, S. 571—82; vgl. auch Penna, *op. cit.*, S. LVII f.

[14] Cartagena übersetzte von Cicero *De inventione, Cato maior de senectute* und *De officiis. De inventione* wurde 1421 begonnen und spätestens vor 1433 beendet, als der Adressat, Dom Duarte, König von Portugal wurde; vermutlich ist die Übersetzung aber schon 1424 beendet worden. S. dazu R. Mascagna in CCI, S. 7 f. *De senectute* ist durch CCS auf 1422 datiert. *De officiis* hat den gleichen Adressaten wie *De senectute*, Juan Alfonso de Zamora, der Cartagena auf der Gesandtschaft zum portugiesischen Hof begleitete, ist also vermutlich der gleichen Periode zuzurechnen. Zu den Manuskripten und Drucken der Übersetzungen Ciceros (mit langen Auszügen der Prologe) s. M. Menéndez Pelayo: *Biblioteca hispano-latina clásica* II (Salamanca 1950) 307—24. Von Seneca übersetzte Cartagena ein rundes Dutzend vorwiegend moralphilosophischer Schriften, darunter auch mittelalterliche Kompilationen und apokryphe Werke. Eine genaue Aufstellung der Titel, Manuskripte und alten Drucke gibt Blüher, *op. loc. cit.*; zur Datierung s. ebda.

beendet; es hat nicht den Anschein, daß er sich danach noch ernsthaft mit Autoren der Antike auseinandergesetzt hätte.

Das außerordentlich umfangreiche Verzeichnis der Werke Madrigals wird von theologischen Themen beherrscht. Als theologisches Hauptwerk muß sein monumentaler lateinischer Kommentar zum Alten Testament und zum Evangelium des Matthäus angesehen werden, der im Druck vom Beginn des 16. Jahrhunderts 19 dickleibige Foliobände umfaßt. Unter den nichttheologischen Werken ragt ein ebenfalls sehr umfangreicher Kommentar zur Weltchronik des Eusebius heraus[15].

---

[15] Die zahlreichen Manuskripte der Werke Madrigals sind auf die UB Salamanca, die BN Madrid und die Provinzbibliothek Cáceres konzentriert. Zu den Manuskripten in Salamanca s. F. Marcos Rodríguez: "Los manuscritos de Alfonso de Madrigal conservados en la Biblioteca universitaria de Salamanca". In: Salamanticensis, 4 (1957) S. 3—50; zu den Manuskripten in Cáceres s. H. Zamora: "Un opusculo bíblico del Tostado desconocido". In: Verdad y vida, 31 (1973) 269—315. Nachdem Ende des 15. Jahrhunderts einzelne Werke gedruckt worden waren, erschien in den Jahren 1507—31 unter Leitung von Alfonso Polo in Venedig eine monumentale Ausgabe seiner lateinischen Werke, die aber bei weitem nicht alle Werke umfaßt. Die Ausgabe ist wenig übersichtlich, da sie von verschiedenen Druckern betreut wurde; der größte Teil erschien 1528—31 bei Peter Liechtenstein aus Köln. Die Ausgabe enthält: den Kommentar zum Alten Testament (17 Bücher in 13 Bänden), den Kommentar zum Evangelium des Matthäus (7 Bücher in 6 Bänden), ein letzter Band enthält 7 kleinere Werke. Weitere Ausgaben erschienen in Venedig 1596, 1614 und 1728, in Köln 1613. S. dazu L. Cuesta: "La edición de las obras del Tostado, empresa de la Corona Española". In: RABM 66 (1950) 321—34; V. Beltrán de Heredia: Edición de las obras del Tostado en Venecia bajo la dirección del Maestro Alonso Polo. In: V. B. de H.: *Cartulario de la Universidad de Salamanca*, II (Salamanca 1970) 641—52. Der spanische Kommentar zu Eusebius erschien 1506—7 in Salamanca in 6 Bänden; Drucker war Hans Gysser aus „Silgenstat". Der Druck ist — ebenso wie der Erstdruck der lateinischen Werke — problematisch. Eine weitere Ausgabe erschien in Madrid 1677—9, 2 Bde. Zu den Manuskripten und dem Druck des span. Eusebius-Kommentars s. Schiff, *op. cit.* S. 40—48. — Bibliographien: F. Fontano: *Index operum Domini Alfonsi de Madrigal, cognomento Tostado (...)* (Vallisoleti 1547, 2 Bde.); auch in der lat. Werkausgabe Venedig 1596, Bd. 1; N. Antonio, *op. cit.*, II 255—60; Simón Díaz, *op. cit.*, III, 2, S. 310—18. — Sekundärliteratur (über die bereits zit. Werke hinaus): wichtigster (und praktisch einziger) Beitrag zu unserer Thematik ist in T. und J. Carreras Artau, *op. cit.* II, 542—58. S. weiterhin: J. de Almonazid: *El Abulense ilustrado* (Madrid 1673); P. L. Suárez: *Noemática bíblica-mesiánica de Alfonso Tostado de Madrigal* (Diss. Madrid 1956) (von der Kritik mit Vorbehalten aufgenommen). — Die Werke Madrigals werden hier nach folgenden Manuskripten und Drucken zit. (in Klammern dazu die jeweils verwandte Abkürzung): die lat. Werke (mit Ausnahme des Eusebius-Kommentars) nach der Ed. Venedig 1507—31 (Opera); der lat. Kommentar zu Eusebius nach Ms. BN Madrid 1799 (MEL); der span. Kommentar zu Eusebius nach der Ed. Salamanca 1506—7 (MES); der Widmungsbrief zum span. Kommentar (in der Ed. Salamanca nicht enthalten) nach dem Abdruck bei Schiff, *op. cit.*, S. 41 f. (MESP).

Zahl und Umfang der Werke bestätigen das Urteil der Zeitgenossen, die seine sprichwörtlich gewordene Leichtigkeit zu schreiben bewunderten. Die Nachwelt wurde davon eher abgeschreckt; im 16. und 17. Jahrhundert wurden seine Hauptwerke zwar noch gedruckt, danach aber wurde er nach und nach vergessen.

Für den Literaturbegriff Cartagenas sind die Prologe und Kommentare zu den Übersetzungen Ciceros und Senecas die wichtigste Quelle. Sie fallen in zeitlich so abgegrenzte Perioden, daß sie sich in seinem Gesamtwerk wie Fremdkörper ausnehmen. Dieser Eindruck wird dadurch noch verstärkt, daß Cartagena jedesmal sorgfältig vermerkt, daß die Übersetzung auf fremden Wunsch hin entstanden ist. Der portugiesische Thronfolger Dom Duarte bat Cartagena um die Übersetzung der ciceronianischen Rhetorik, weil er „etwas von den Lehren der Alten kennenlernen wollte, die sie für die schöne Rede geschaffen haben" [16]. Juan Alfonso de Zamora, der Cartagena auf der Gesandtschaft an den portugiesischen Hof begleitete, bat ihn um Übersetzung eines Werks, bei dessen Lektüre er „seinen Geist erholen könne" [17]. Juan II. von Kastilien wollte das Werk Senecas auch seinen Untergebenen zugänglich machen [18].

Die Ausgangssituation ist also bei allen diesen Werken die gleiche: ein hochgestellter Adliger bittet Cartagena um die Übersetzung, Cartagena kommt der Bitte mit den üblichen Bescheidenheitsformeln nach. Die Formulierungen klingen dabei jeweils ähnlich, sind aber keine rhetorischen Eingangsfloskeln, bezeichnen vielmehr eine reale Situation, die für die kulturelle Lage Kastiliens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts typisch ist: einzelne Adlige — eine Minorität in ihrer Schicht — zeigen sich an Werken der Antike interessiert. Dieses Interesse ist vermutlich auf italienischen Einfluß zurückzuführen, der besonders über Katalonien in Kastilien eindrang. Diese Adligen waren in der Regel nicht fähig, lateinische Werke im Original zu lesen — die Ausbildung der adligen Kinder war in dieser Zeit noch außerordentlich

---

[16] "Fablando con vos, prínçipe esclaresçido, en materias de sçiençia en que vos bien sabedes fablar, (...) vino-vos a voluntad de haver la arte de la Retórica en claro lenguaje, por conoscer algo de las doctrinas que los antiguos dieron para fermoso fablar." (CCI, S. 27).

[17] "(...) me rogastes q(ue) vos roma(n)çasse de lengua latina en n(uest)ro le(n)guaje algu(n)a obra en q(ue) pudiessedes algu(n)as vezes leer & recrear v(uest)ro sp(irit)u." (CCO, Bl. ij vto).

[18] "E avnque aues grand familiaridad enla lengua latina, & para v(uest)ra conformaçion bastaua leer lo com(m)o lo escriuio, pero quisistes auer algunos desus notables dichos en v(uest)ro castellano lenguaie; (...) e no vos contentastes delo vos entender, si por vos no lo entendiesen otros." (Prolog zu *De providentia*, CS, Bl. h ij r).

rudimentär [19]. Bei diesen Adligen, die sich für Werke der Antike interessierten, handelte es sich fast stets um Autodidakten, die im Mannesalter nachzuholen versuchten, was ihnen in Kindheit und Jugend entgangen war. Berühmtestes Beispiel dieses Typs ist Santillana, der neben anderen Werken die Äneis, die Metamorphosen und die Tragödien Senecas übersetzen ließ, weil er selbst nicht Latein gelernt hatte [20].

Diese an Bildung interessierten Adligen waren also auf Übersetzungen angewiesen. Sie konnten sich dabei fast nur an Geistliche wenden, die zu dieser Zeit noch fast allein über die nötigen Lateinkenntnisse verfügten. Die Geistlichen kamen durch diese Bitten in eine schwierige Situation: zum einen waren sie den Bittenden verpflichtet, oft allein schon durch eine sozial niedrigere Position, manchmal auch — wie im Fall Cartagenas — durch Freundschaft oder gesellschaftliche Bindungen. Auf der anderen Seite stand das traditionelle Mißtrauen der Kirche gegenüber der antik-heidnischen Literatur.

Diese Konstellation hat einen inneren Zwiespalt zur Folge, der sich in den Prologen und Kommentaren Cartagenas ablesen läßt. Cartagena versucht in fast allen Prologen die Werke der antiken Autoren in die christliche Ordnung der Wissenschaften einzureihen. Nach Aristoteles haben alle Menschen — beginnt Cartagena den Prolog zu Ciceros *De senectute* — von Natur aus den Wunsch zum Wissen; dieses Wissen ist so begehrt, daß wir die Augen mehr lieben als jeden anderen Körperteil; denn mit den Augen erkennen wir mehr von jedem Ding als mit jedem anderen Sinn. Und wenn man die Augen nur um des Wissens willen mit soviel Zuneigung liebt, um wieviel mehr wird man dann das Wissen lieben, um dessentwillen man die Augen liebt! [21] Diese Sätze paraphrasieren, wie sich leicht feststellen läßt, den Beginn der

---

[19] Ein bezeichnendes Beispiel liefert die Chronik des Don Pero Niño. Der zehnjährige Don Pero hört von seinem Lehrer: "El que á de aprender e vsar arte de cavallería, non conbiene despender luengo tiempo en esquela de letras; cúnplevos lo que ya dello savedes. Lo que agora dello vos queda, el tiempo lo dará, vsando algo dello." (G. Díez de Games: *El Victorial*. Ed. J. de Mata Carriazo. Madrid 1940, S. 64). — Sicher war die Erziehung im Königshaus sorgfältiger, weshalb das in A 18 zit. Kompliment gewiß nicht nur rhetorische Floskel ist. Beim Sohn Juans II, dem späteren Enrique IV, nützte allerdings auch die sorgfältige Erziehung nichts.

[20] Wichtigster Beleg dafür ist sein Brief an seinen Sohn Pero Gonzales de Mendoça (*Obras*. Ed. J. Amador de los Ríos. Madrid 1852, S. 482).

[21] "Todo om(n)e, segu(n)d dize aristotiles, ha de su naturaleza desear saber; lo q(ua)l es tan deseado por la natura vmanal, q(ue) este mesmo philosofo dize q(ue) por esta sola razon q(ue)remos mas los ojos q(ue) otra p(ar)te del cuerpo, por q(ue) por la vista se conosçen & saben mas ayna las cosas que por otro sentido alguno. Et sy los ojos, q(ue) con tanta afecçion son amados, se aman afyn de saber, q(ua)n amado sera el saber, afin del q(ua)l los ojos se aman! (CCS, Bl. 1 r).

aristotelischen Metaphysik[22]. Cartagena hat diese Einleitung mehrfach benutzt, so daß man hier fast von einer Konstante seines Denkens sprechen kann[23]. Interessant ist dabei die Variante aus dem Prolog zu Senecas *De providentia*, in dem Cartagena die Freude an der Wissenschaft stark betont: „Wie süß ist die Wissenschaft, denn das Sehen erfreut, es erfreut das Hören, überhaupt erfreuen alle Sinne; aber die Lust an der Wissenschaft übertrifft alle anderen Freuden" [24]. Diese Freude ist um so größer, je höher und reiner der behandelte Gegenstand ist. Sie muß folglich am größten sein, wo sie von Gott handelt. Die Freude an der Wissenschaft wird damit zu einem Weg zu Gott.

Im Prolog zu Ciceros *De officiis* steuert Cartagena dieses Ziel direkter an — allerdings auch da unter Berufung auf Aristoteles: dem menschlichen Herzen ist das Streben nach dem wahren und höchsten Gut eingegeben, weshalb nach Aristoteles jede Wissenschaft und Lehre, jede mit freiem Willen ausgeführte Handlung auf etwas Gutes zielen. Göttliche Gnade hat den Menschen über dieses „natürliche Verlangen" hinaus „klaren Geist" verliehen, mit dem sie dieses Gut erkennen können[25].

Gott ist das höchste Gut; Suche der Wege, die zu ihm führen, ist Ziel allen menschlichen Wissens. An diesem letzten Ziel mißt Cartagena die verschiedenen Motivationen, aus denen heraus Menschen die Wissenschaft betreiben. Nur zwei läßt er gelten: sich selbst oder andere

---

[22] Aristoteles, *Metaphysik*, 980a.

[23] Prolog zu Senecas *De providentia* (CS, Bl. h 1 r, s. u. A 24) und zu *Anacephaleosis*; in diesem Werk geht Cartagena allerdings nur von der allgemeinen Feststellung aus, daß jeder Mensch von Natur aus zu wissen begehrt, ohne speziell auf die Augen einzugehen. (zit. nach Ms. BN Madrid Vit 19—2, Bl. 1 r).

[24] "Quand dulçe es la çiençia, o muy catholico prinçipe, avn aquel lo siente que nunca aprendio. Ca deleyta el ver, delecta el oyr, deleyta alas vezes los otros sentidos; mas la otra deleytaçion dela çiençia a todos sobrepuja los otros plazeres." (CS, Bl. h j r).

[25] "Muy bie(n) por cierto se ouo co(n) nos la natura(n)te natura en todos sus dones, señalada mente en poner los coraçones humanos en muy ardiente desseo del verdadero bien, al qual todos los actos delos ombres tienden. Onde aristotiles dize q(ue) toda arte & dotrina & todo acto de elecion paresce dessear algun bien. E porende hablaro(n) bien aquellos que dixeron: "el bie(n) es aquello que todas las cosas dessean". (CCO Bl. 1 vto) — "Aun mas abu(n)da(n)te gr(aci)a nos quiso fazer la soberana misericordia d(e)la excelsa diuinidad; ca no solame(n)te nos dio este desseo natural d(e)l bie(n) verdadero, mas avn dio nos claro ingenio p(ar)a poder conocer sus vias derechas p(ar)ala alcançar, & alu(m)bró n(uest)ros coraçones p(ar)a q(ue) pudiessemos descerner entre las cosas co(n)trarias & escoger lo q(ue) nos cu(m)ple." (CCO, Bl. 2 r) — Das „höchste Gut" steht auch im Mittelpunkt des Prologs zu Senecas *De vita beata*; die Ausrichtung ist dort aber moralphilosophisch, nicht wissenschaftstheoretisch (CS, Bl. a ij r — a iij vto.; vgl. dazu Blüher, *op. cit.*, S. 105).

erbauen wollen. Zwei werden sofort abgelehnt: Ruhm oder Besitz erwerben wollen. Auch die letzte — Wissen um seiner selbst willen — wird verworfen, obwohl sie eine Konsequenz aus der Verbindung von Wissen und Freude zu sein scheint. Sie widerspricht aber der genannten Sicht der Wissenschaft als Weg zu Gott; für einen gläubigen Katholiken kann allein Gott das letzte und eigentliche Ziel sein [26].

Deshalb nimmt die Heilige Schrift unter allen Wissenschaften den ersten und wichtigsten Platz ein [27]. Sie ist zusammen mit den Werken der Kirchenväter wichtigster Gegenstand der Wissenschaft; diese Werke (allein?) enthalten wahre und heilsame Lehre [28]. Deutlich abgesetzt von dieser höchsten Ebene folgt die Moralphilosophie, „die den rechten Weg und die Mitte der Tugend zwischen den schädlichen Extremen zeigt; das Ziel dieser Wissenschaft ist nicht das Wissen, sondern das Handeln" [29].

Zu dieser zweiten Ebene zählt Cartagena die Schriften „der Weisen der Antike". Warum aber, könnte man fragen, soll sich ein Christ überhaupt mit ihnen abgeben, wo doch in Heiliger Schrift und den Werken der Kirchenväter alles notwendige enthalten ist? Cartagena hat auf diese Frage zwei Antworten bereit, eine moralphilosophische und eine ästhetische: die antiken Philosophen hatten zwar nicht das Licht des wahren Glaubens, aber doch den Funken der Vernunft; sie haben viele Dinge gesehen, die zu wissen auch für einen Christen nützlich ist. Und sie verstanden es, ihre Erkenntnisse in einer sehr schönen, süßen Sprache niederzulegen. Es sind dies:

> (. . .) los fermosos tractados delos eloq(ue)ntes oradores antiguos, los q(ua)les avn que non alcançaron verdadera lumbre de fe, ovieron çentella luziente de la rrazon natural; la qual siguiendo com(m)o guiadora, dixeron munchas cosas notables en sustançia & conpuestas so muy dulce stilo & tales que allegadas & sometidas ala fe & alas otras virtud(e)s theologales, exçitan el sp(irit)u, anima(n) el coraço(n), aviuan & esfuerçan la voluntad alos actos virtuosos; et rrecrea(n)do el ingenio con la dulçe letura dellas, mas p(ro)mta & mas fuerte se falla p(ar)a la lecçion p(ri)nçipal de la santa escritura [30].

---

[26] CCS, Bl. 1 vto.

[27] "& entre estas (i. e. las sçiençias) el primero & p(ri)nçipal lugar tiene la diuina escritura, la qual contiene cosas que non son sola mente conplideras a saber, mas avn nesçesarias." (CCS, Bl. 2r).

[28] "Es de trabajar principalmente enla sancta scriptura & enlos libros delos catolicos & s(an)ctos dotores, los quales co(n)tiene(n) dotrina verdadera & saludable." (CCO, Bl. ij vto.).

[29] "& despues della (i. e. la divina escritura) la sçiençia moral, que nos demuestra la carrera derecha, el medio dela virtud entre los estremos viçiosos; et la sçiençia destas non ha por fyn el saber, mas el obrar." (CCS, Bl. 2 r).

[30] CCS, Bl. 2 vto.

Man darf dabei allerdings die heiligen Schriften nicht aus den Augen verlieren; man muß vielmehr die Werke der antiken Autoren immer im Hinblick auf sie studieren:

> Y sienpre aq(ue)llas (gemeint sind Heilige Schrift und die Werke der Kirchenväter) p(ro)puestas y no las p(ar)tie(n)do dela(n)te los ojos del coraçon, es de recrear el sp(irit)u c(on) letura d(e)los sabidores antiguos, señaladame(n)te aq(ue)llos q(ue) d(e)las v(ir)tudes copiosame(n)te fablaro(n). Y los dichos notables d(e) sacar son e atraer a n(uest)ra dotrina. Onde seneca dize las s(an)c(ta)s dotrinas & los dichos buenos delos ge(n)tiles de tirar los son p(ar)a nos como de i(n)justos poseedores. Ca no solame(n)te nos deuemos ap(ro)uechar d(e)los libros de n(uest)ros dotores, mas avn d(e)las buenas dotrinas d(e)los de fuera d(e)la ygl(es)ia. Si co(n)sentaneas & co(n)cordes son ala razo(n) natural e ayudan ala buena & catolica ordena(n)ça de biuir, acarrear la deuemos porq(ue) de todas partes sea(n) n(uest)ras, & n(uest)ros actos cercados del muro dela virtud [31].

In diesem zweiten Zitat treten die Motive Cartagenas deutlich hervor. Die alte Siegerpose des Christentums kommt zum Vorschein, die vom unterlegenen Heidentum alles Nützliche als rechtmäßige Beute betrachtet[32]. Auch der ästhetische Bereich wird in die Moralphilosophie eingeordnet. Die Freude an der Schönheit der antiken Schriften ist nicht Selbstzweck; sie dient nur dazu, den vom Studium der heiligen Schriften ermüdeten Geist sich erholen zu lassen. Denn der Anspruch dieser Schriften ist zu groß, der menschliche Geist zu schwach, als daß er ihnen ohne Unterbrechung gewachsen wäre. Die Abwechslung hingegen erfreut und entspannt[33]. Von daher kann Cartagena die Werke der antiken Autoren empfehlen — immer unter der Voraussetzung natürlich, daß es sich um Werke handelt, die zur Tugend hinführen. Nie darf die Freude an diesen Schriften überhand nehmen oder gar zum Selbstzweck werden; im Kommentar zu Senecas *De vita beata* weist er darauf hin, daß Tugend und Freude nicht notwendig miteinander verbun-

[31] CCO, Bl. ij vto.

[32] Ein bezeichnendes Beispiel für diese Haltung ist in Augustinus' *De doctrina christiana* zu finden. Augustinus vergleicht dort die „heidnischen" *artes liberales* mit den Gold- und Silbergefäßen, die das Volk Israel bei seinem Auszug aus Ägypten als „rechtmäßige" Beute mitnahm, um sie einem besseren Gebrauch zuzuführen. (*De doctrina christiana*. Ed. G. M. Green. Vindobonae 1963; *[Sancti Avreli Avgvstini Opera, Sect. VI, Pars VI]*, S. 75 ff., unter Bezug auf *Exodus*, Kap. 3,22 und Kap. 12,35 f.). S. dazu Hagendahl, *Augustine*, II 715 u. 720 f.

[33] "Et por q(ua)nto el ingenio vmano, que obra mediante los organos corporales, se enoja de se ocupar syenpre en vna materya, & se deleyta con diuersas esc(ri)pturas. (...) Por ende el ingenio cansado de leer las escrituras nesçesarias, algunas vezes es de rrecrear con lecçion de otras cosas, tanto que sean honestas & non turbadoras del bien, mas inductiuas & exçitatiuas ala virtud, asy com(m)o son los fermosos tractados delos eloq(ue)ntes oradores antiguos (...)" (CCS, Bl. 2 rf).

den sind. Zwar könne aus der Tugend große Freude folgen; der Weg der Tugend könne aber auch hart und steinig sein[34]. In der Streitschrift gegen Bruni bekämpft er heftig die Meinung, der moralische Gehalt sei der Eloquenz unterzuordnen[35].

Die Strenge dieser moralisierenden Haltung wird paradoxer Weise gerade dadurch gemildert, daß Cartagena Rhetorik und Moralphilosophie als Einheit sieht. Die Bestätigung dieser Anschauung holt er sich wiederum bei den antiken Autoren selbst. Aristoteles habe sein moralisches Werk nicht als vollendet angesehen, solange er seiner Ethik und Politik nicht die Rhetorik habe folgen lassen, schreibt er im Prolog zu Ciceros Rhetorik[36]. Etwas ausführlicher äußert er sich dazu im Kommentar zu Senecas *De las siete artes liberales* (= Brief 88 an Lucilius). Seneca habe in diesem Traktat aufzeigen wollen, daß die *artes* nicht die Tugend lehren. Sie eröffneten zwar den Zugang zur Moralphilosophie, enthielten aber selbst keine moralische Doktrin. Merkwürdigerweise aber schweige Seneca in diesem Zusammenhang über Rhetorik und Logik. Warum? Cartagena antwortet: weil diese beiden *artes* unmittelbaren Nutzen bringen. Ziel des menschlichen Verstandes ist es, die Wahrheit zu verstehen. Die Logik nun lehrt, Wahrheit und Lüge voneinander zu scheiden. Die Rhetorik lehrt, die Wahrheit und das Gute zu loben, das Schändliche zu tadeln, wie man aus den Rhetoriken Aristoteles' und Ciceros erkennen kann. Beide *artes* helfen also mit dazu bei, „dem Guten, das wir das Ehrbare nennen", zu folgen[37]. Der

---

[34] CS, Bl. a 8 r.

[35] "Nec me putes ista dixisse, ut hos duos illustres oratores remordeam, quorum quemlibet extollendum fore concedo, sed ut errorem illorum, quem quodammodo surrepere suspicor, in ipso mox ortu amputemus, qui putant sententiam moralem eloquentiae subiugendam, cum profecto altior sit, quod nec ipse etiam fons eloquentiae Cicero negat, qui oratoriam artem iure quodam modo proprio sibi uindicans, philosophiam aliis se concessisse fatetur. Crede enim mihi: qui scientiarum districtissimas conclusiones eloquentiae regulis subdere uult, non sapit, cum uerba addere ac detrahere ad persuasionis dulcedinem pertinet, quod scientiae rigor abhorret. Multis ergo erroribus pateat opertet, qui scientiam sub eloquentia tradere nititur; sed sapienti uiro illud congruum iudico sub restrictis et propriissimis uerbis, quae scientifica sunt, discutere, post uero ad elimata documenta et purificatas doctrinas persuadendo uerbis eloquentibus acclamare." (CB, S. 175).

[36] CCI, S. 30.

[37] "E com(m)o diximos que lentendimineto tiene por obiecto ala verdad, asi la voluntad del onbre ha por fin & obiecto al bien honesto. E pues la rhetorica se trabaia en loar lo honesto & reprehender lo torpe, segund que por los libros della asi de aristotiles com(m)o de tulio paresçe, siguese que ayuda alo alcançar. Ca pues la voluntad del onbre dessea el bien que llamamos honesto, no sirue poco la arte que, loandola hermosa me(n)te, atrahe alos onbres, aque mas ardiente mente lo siguan. (CS, Bl. e 8 vto).

Begriff der Rhetorik enthält danach eine ästhetische und eine moralische Komponente: schöne Sprache und moralische Belehrung, die sich gegenseitig bedingen.

Für unsere Fragestellung steht das Konzept der Rhetorik an zentraler Stelle. Hier kommt Cartagena dem Phänomen des Literarischen am nächsten. Er äußert sich über die Rhetorik am ausführlichsten im Prolog zu Ciceros *De inventione*. Er vermittelt zunächst viel grundlegendes Wissen: er unterscheidet Theorie der Rhetorik von ihrer Praxis, nennt die wichtigsten theoretischen Werke der Antike, zählt die theoretischen Werke Ciceros auf. Für uns wird es da am interessantesten, wo er die Meinung zurückweist, die Rhetorik bestände allein darin, „besondere Lehren zum Schreiben oder Reden" zu vermitteln. Zwar sei diese Auffassung nicht falsch, sie sei aber einseitig; denn die Rhetorik lehrt nach seiner Meinung zu einem großen Teil, wie man in Streitfragen oder Prozessen den Gegner oder den Richter von der eigenen Sache überzeugt. Cartagena läßt keinen Zweifel daran, daß er in diesem zweiten Bereich die eigentliche Aufgabe der Rhetorik sieht:

> Por ende quien lo presente leyere non cuide que fallarà escripto cómo escriva las cosas nin cómo trasporte las palabras: ca, aunque d'ello otros más modernos en tiempo e non de tan alta manera algo escrivieron, pero los prinçipes de la eloquençia e los preçipuos escriptores d'ella en los prinçipales libros non se ocuparon del todo en esto mas dieron sus generales doctrinas para argüir e responder, para culpar e defender e para mover los coraçones de los oyentes a sana o a misericordia o a las otras pasiones que en la voluntad humana cahen [38].

Auch hier wird also der eigentlich ästhetische Bereich zurückgedrängt. Man darf allerdings nicht vergessen, daß Cartagena diesem Bereich nie gleichgültig gegenübersteht. Im gleichen Vorwort erörtert er, wie er die Klarheit und Süße des lateinischen Textes in seiner Übersetzung erhalten könne. Dies ist nur möglich, wenn man nicht bei einer starren wörtlichen Übersetzung bleibt, sondern die Intention des Werkes zu erfassen sucht und sie den Gesetzmäßigkeiten der Zielsprache entsprechend wiedergibt [39].

Dieses durchaus einleuchtende Verfahren ist nach seiner Meinung aber nur bei Schriften anwendbar, die ihren Wert nicht aus der Autorität des Autors beziehen, die nicht moralisch oder mystisch interpretierbar sind, wo es also nur auf den einfachen Wortsinn ankommt. Bei der Heiligen Schrift ist dieses Verfahren nicht anwendbar, weil hier jedes einzelne Wort durch die Autorität Gottes verbürgt wird; hier

[38] CCI, S. 33.
[39] CCI, S. 31 f.

wäre es ein schlimmer Irrtum, ein Wort wegzunehmen oder hinzuzufügen. Nebenher fällt also ein weiteres Merkmal ab, die Heilige Schrift (und mit ihr vermutlich auch die Werke der Kirchenväter) von den Werken der antiken Autoren zu unterscheiden: bei diesen gibt es nur eine Interpretation, die des einfachen Wortlauts; auf jene aber sind die verschiedenen Schriftsinne (sensus) anwendbar [40].

Bisher haben wir Cartagenas Schriften zu Cicero und Seneca als Einheit betrachtet. Aber Cartagena hat sich in den Jahren, die zwischen den Übersetzungen Ciceros und Senecas liegen, weiterentwickelt, was sich auch auf sein Verhältnis zur antiken Literatur auswirkt. Wir hatten zu Beginn darauf hingewiesen, daß Cartagena die Übersetzungen weitgehend auf fremden Wunsch hin angefertigt hat. Aber diese zwei so deutlich Cicero beziehungsweise Seneca gewidmeten Epochen seiner Übersetzungstätigkeit sind das Ergebnis äußerer Umstände *und* innerer Neigung. Juan Alfonso de Zamora hatte Cartagena nur gebeten, irgendein wichtiges Buch der Antike zu übersetzen. Cartagena konnte also frei wählen; er entschied sich für Ciceros *De officiis* und begründet seine Wahl ausführlich:

> Pe(n)sé q(ue) por qua(n)to las obras antiguas son ynumerables, algu(n)as dellas co(n)uenientes scie(n)cias so la dulçura dela eloque(n)cia, las quales, aun q(ue) se trasladen en lengua vulgar, no se podria(n) por el q(ue) no apre(n)dio ente(n)der sin maestro. Otras co(n)tienen eloque(n)cia sin co(n)clusiones e con pocas conclusiones de sciencia, las quales avn q(ue) deleytan en leyendo no dexan cierta doctrina enel coraçon. Pareciome q(ue) era bie(n) tomar el medio y dar vos alguna obra mesclada en q(ue) ouiesse articulos de sciencia engastonados enel casco de eloquencia. E porque vn libro que hizo Tulio ciceron, el qual entituló & llamó delos officios, es desta guisa mesclado, ca tracta enel delas virtudes asaz hermosa e sanctificadame(n)te so estilo dulce e retorico, acordé delo passar en nuestro lenguaje [41].

Cartagena wählte also Ciceros Werk, weil es die Tugend in schönem und rhetorischem Stil behandelt. Zehn Jahre später findet er Cicero nicht mehr ganz so unbedenklich, das Element des schönen Stils herrscht nun für seinen Geschmack zu stark vor. Jetzt sieht er sein Ideal in Seneca verwirklicht — ein Ideal, in dem das Verhältnis von Rhetorik und Moralphilosophie sich noch stärker zu letzterer hin verschoben hat, als es in der Periode der Cicero-Übersetzungen ohnehin schon der Fall war.

---

[40] "Por ende, en las doctrinas que non tienen el valor por la autoridat de quien las dixo nin han seso moral nin mitico, mas solamente en ellas se cata lo que la simple letra significa, non me paresce dapñoso retornar la intençión de la escriptura en el modo del fablar que a la lengua en que se pasa conviene." (CCI, S. 31).

[41] CCO, Bl. ij vto.

In seinem an Juan II gerichteten Widmungsbrief zur Übersetzung von Senecas *De proridentia* lobt er den König dafür, daß er in seiner Muße Seneca lese und — mehr noch — ihn seinen Untertanen zugänglich machen wolle:

> Ca com(m)o quier que muchos son los que bien ouieron hablado, pero ta(n) cordiales amonestamientos ni palabras que tanto hieran enel coraçon, ni asi traygan en menospreçio las cosas mundanas, no las vi en otro delos oradores gentiles. E avnque a çiçero todos los latinos reconoscan el prinçipado dela eloquençia, pero mas segu(n)d el mundo habló en muchos lugares e no guarnesçio sus libros de tan expresas doctrinas, mas siguió su larga manera de escreuir & solenne, com(m)o aquel que con razon enel hablar lleuó el prinçipado. Mas seneca tan menudas e tan iuntas puso las reglas dela virtud con estilo eloquente com(m)o si bordara vna ropa de argenteria bien obrada de çiençia enel muy lindo pano dela eloquençia. Porende no lo deuemos llamar del todo orador, ca mucho es mezclado conla moral philosophia [42].

Cicero wird hier deutlich gegenüber Seneca abgewertet; *orador* erhält in diesem Kontext sogar eine negative Färbung. Seneca wird eben deshalb gelobt, weil er kein „bloßer" Rhetor sei; er verdiene vielmehr den Namen eines Moralphilosophen.

Besonders beredt klingt das Lob Senecas in Cartagenas Streitschrift gegen Bruni, die der gleichen Periode zuzurechnen ist:

> Seneca uero quam dulcibus suasionibus et acutissimis increpationibus nos ad uirtutem prouocet, nemo est, qui ignoret. Prefecto cum Epistulas eius legimus, quas ad Lucilium aliosque illius aeui uiros saepissime destinauit, praecordia incitantur ac uiscera contremiscunt, illum tamquam quendam magistrum timendo; nec aliter mihi salutares illas monitiones legenti animus moueri uidetur, quam si monitus saluberrimus audirem. Sic enim quibusdam compunctionis clauis, quod ad mores pertinet, imprimere ac confingere nititur, quod ad contemptum mundi, ad eius confutandas pernicies ac uanitates respuendas omnes gentilium scriptores excellit, ac si illi fides catholica adfuerit: quam etsi scripturis non exprimat, a Paulo tamen suscepisse epistulis eius, quas ad illum direxerat, nonnulli permoti arbitrantur. Sanctum illum fuisse pie possumus opinari; nam mores illi, si opera scripturis aequauit, cum fide catholica iuncti ad beatitudinem ueram iter merito peperissent [43].

Cartagena hebt hier Seneca über alle anderen Autoren der Antike hinaus: er hat wie kein anderer über die Eitelkeit der Welt geschrieben, so als ob ihm der katholische Glauben beigestanden hätte; seine edlen

[42] CS, Bl. h j vto. Cartagenas Urteil ist offensichtlich repräsentativ für seine Zeit. Während von seinen Übersetzungen Ciceros jeweils nur wenige Manuskripte existieren und frühe Drucke die Ausnahme sind, waren die Übersetzungen Senecas in zahlreichen Manuskripten und Drucken verbreitet.

[43] CB, S. 174.

Sitten hätten ihm — zusammen mit dem katholischen Glauben — zu Recht die Heiligkeit erworben. Cartagena erwähnt die Legende von der Bekehrung Senecas, von seinem Briefwechsel mit Paulus, ohne dazu Stellung zu nehmen. Er führt Seneca bis an die Grenze des Christentums — eine Ehre, die er keinem anderen Autor der Antike zukommen läßt.

Aber auch der so verehrte Seneca bleibt außerhalb der Grenzen des wahren Glaubens. Besonders eindringlich grenzt er sich in Einleitung und Kommentar zu *De vita beata* von Seneca ab[44]. Am Schluß des Prologs zu *De providentia* entschuldigt er sich bei Seneca, daß er ihm da widersprochen habe, wo er seinerseits der Lehre der Kirchenväter widerspricht. Denn — so fährt er fort — man darf den heidnischen Schriften nur soweit folgen, als sie von der Wahrheit der Kirche nicht abweichen. Die „heiligen Doktoren" sind die „wahren Philosophen"; darf man interpretieren: sie allein?[45]

Mit Cartagenas Abreise zum Konzil von Basel ist die Periode der intensiven Beschäftigung mit Autoren der Antike beendet. Sie verschwinden zwar nicht ganz aus seinem Werk, sie werden gelegentlich sogar lobend erwähnt — wie etwa Cicero in einem langen Brief an Santillana[46] — aber sie haben keine Bedeutung mehr. Nur einmal noch kommt Cartagena auf die Problematik der heidnischen Literatur zu sprechen, die ihn in früheren Jahren so stark beschäftigt hatte. Gemeint ist das *Oracional de Fernand Perez*, das er in seinen letzten Lebensjahren verfaßte.

Perez de Guzmán hatte Cartagena um Erklärung von Wort und Begriff *oracion* gebeten. Cartagena unterscheidet in seiner Antwort drei Bedeutungen: erstens Satz im grammatikalischen Sinn, zweitens feierliche Rede im Sinn der Rhetorik, drittens Gebet. Cartagena kommt es natürlich nur auf diese dritte Bedeutung an. Immerhin erörtert er vorweg im ersten Kapitel seines Buches die genannte zweite Bedeutung von *oracion*. Er nennt hier Ciceros rhetorische Traktate, die Lehre der schönen Rede, der dieser sein Leben gewidmet habe, aber er verspürt keine Neigung mehr, sich damit auseinanderzusetzen. Das Licht des heiligen Glaubens hat — wie er schreibt — den Glanz der Rede ver-

[44] S. bes. CS a iij r f u. e j vto — e ij vto; vgl. Blüher *op. cit.*, S. 105.

[45] "E asi mesmo donde senti — perdoneme seneca — alguna conclusion que contradixiese alos sanctos doctores, co(n)tradixe la luego; porque no le dexemos conella pasar, e el que lo oyese no fuese engañado. Ca en tanto es de dar fauor alas escripturas delos gentiles, en quanto de la catholica verdad no desuian." (CS, Bl. h iiij vto) Einige Zeilen zuvor spricht Cartagena im Zusammenhang mit der Diskussion um Schicksal und Vorsehung von "los santos doctores que son verdaderos philosophos". (CS, Bl. h iij r).

[46] Ed. M. Penna. In: *Prosistas castellanos del siglo XV*, *op. cit.*, S. 238.

dunkelt. Die Kirchenväter hätten zwar durchaus die antike Rhetorik gekannt; aber sie hätten den stolzen Stil der Heiden bewußt abgelegt, weil sie ihre Werke allein auf die Kraft der Heiligen Schrift gründen wollten. Cartagena kritisiert deshalb jene, die den Stil der antiken Autoren nachzuahmen versuchen und mit großem Eifer die Werke der heidnischen Griechen und Römer studieren. Sie entfernen sich damit von der „milden und gesunden Eloquenz der Kirchenväter" und mischen Heiliges in ihre weltlichen Werke [47].

Die Passage ist in mehrfacher Hinsicht aufschlußreich. Sie bezeugt zunächst, daß sich Cartagena im Alter vollends von der antiken Literatur abgewandt hat. Sie bezeugt aber auch, daß sich um die Mitte des 15. Jahrhunderts die kulturelle Situation in Kastilien verändert hat: offensichtlich findet die antike Literatur nun größeres Interesse als in den zwanziger Jahren des 15. Jahrhunderts; mag für uns heute der kastilische Humanismus dieser Epoche — verglichen mit Italien — erst schwach entwickelt scheinen, für Cartagena war er auch so schon Grund genug, besorgt zu sein. Die Ironie des Schicksals will es, daß er selbst in jüngeren Jahren dem spanischen Humanismus kräftige Impulse gegeben hat, wenn vielleicht auch wider Willen.

Bisher ist nur von Moralphilosophie und Rhetorik die Rede gewesen. Cartagenas Beschäftigung mit antiker Literatur beschränkt sich ganz auf diese beiden Bereiche. Literatur als Fiktion hat ihn nicht inter-

[47] "Ca llamamos or(aci)on la fabla solempne q(ue) alas vezes a principes o a pueblos & a vn a amigos se faze, com(m)o fizieron demonstenes & tullio & otros innumerabiles oradores delos siglos antiguos, asi griegos com(m)o latino, & faze(n) oy los eloq(ue)ntes modernos. (...) E ni(n) vos desta preguntades, ni(n) creo que querriades inquirir, ni(n) yo sabria, ni(n) a vn que sopiesse querria respo(n)der. Ca las oraciones desta manera fuero(n) en mucho tenidas enel tiempo pagano que fue llamado gentil; mas resplandescie(n)te despues el sol dela sancta fe, tenebresciose algun tanto el resplandor dela lengua. Onde dixo el apostol que no(n) predicaua enlas persuasibles & dulces palabras dela humana sabiduria, mas en demostracio(n) de spiritu & virtud, por que la fe delos oyentes no(n) se fundasse en la sabiduria delos om(ne)s, mas enla virtud de dios. Por ende los sanctos doctores, que de aquella eloq(ue)ncia mucho sabian, dexaron el estillo soberuio de aq(ue)llos antiguos gentiles, que tanto asus ingenios querian atribuyr que de auctoridad de otro alguno no(n)se curauan; mas en sus palabras propias ponian el vigor & fuerça de sus or(aci)ones & fablas, & retornaron lo en otra mas firme manera; ca a vn que de eloq(ue)ncia sean mucho fornidos, pero adaptaronlo todo solas vanderas dela sancta scriptura. (...) E desplazeme qua(n)do veo tender a aquel stillo de fablar antiguo gentil & pagano & con grande estudio inq(ue)rir aquellas or(aci)ones &viejos tractados que fizieron los griegos e a vn los romanos, ante q(ue) la sancta fe rescibiessen, e arredrarse dela suaue & sana eloque(n)cia delos sanctos doctores, que agora nombré, & de otros muchos q(ue) los seguieron, & siguen mesclando en sus fablas & script(ur)as auctorizables dichos del cano(n) muy sacro que por duque & guiador d(e) nuestras fablas e a vn pensamientos deuemos tener & tenemos." (CO, Bl. a 5 vto).

essiert, mehr noch: er hat sie verabscheut, wie sich an den wenigen Sätzen erkennen läßt, die er zu diesem Thema geschrieben hat. Im Kommentar zu *De providentia* fragt er an einer Stelle, was Seneca dazu bewogen haben könnte, in einer so edlen Materie wie der Moralphilosophie eine poetische Fiktion hinzuzuziehen. Cartagena entschuldigt Seneca damit, daß es durchaus üblich sei, selbst in feierlichen und sogar heiligen Schriften gelegentlich ein Dichterzitat einzuführen, nicht weil sie wahr wären oder Autorität besäßen, sondern nur als Beispiel zur Illustration [48]. Am deutlichsten zeigt sich seine Abneigung gegen die heidnische Mythologie: viele häßliche Sachen haben die Dichter über die Götter berichtet und sie dafür sogar noch gelobt, heißt es im Kommentar zu *De vita beata* [49]. Cartagena interessiert weder die poetische Form der Mythen, noch dringt er zu einem historischen Verstehen vor; es bleibt allein der Abscheu des christlichen Moralisten über die dargestellte Unmoral.

Damit sind die Aussagen Cartagenas über die weltliche Literatur, genauer Literatur als Fiktion, auch fast schon erschöpft. Man wird aus diesen kargen Bemerkungen keine weitreichenden Schlußfolgerungen ziehen dürfen. Man kann vermuten, daß er diese Form der Literatur zu der untersten Stufe der Wissenschaften zählt, die unerlaubt oder doch zumindest unnütz ist. Mehr ist kaum zu sagen, da er sich um diese Formen einfach nicht gekümmert hat, zumindest nicht in seinen Schriften. Cartagena ist kein inquisitorischer Geist, der die Unmoral verfolgt, wo er sie zu sehen meint; ihm liegt es mehr, das als gut erkannte zu preisen [50].

---

[48] "Pero es de marauillar, porque seneca hablando en materia tan noble, quiso traher fiction de poeta. Mas es de saber que no lo traxo el com(m)o historia verdadera — que çierto es que es fiction — e mas sola mente la trahe por concluyr, que por lo alto de la virtud. E algunas vezes en escripturas solennes & avn sanctas se allegan dichos de poetas, no porque ensy sean verdaderos syn verdad ni ayan auctoridad, mas proque dellos se traya alguna cosa aproposito; segund que lo dize & prosygue sant Geronimo enla epistola que escriuio al grand orador. E en otras muchas(!) lugares seneca finge algunas fabulas, que avn que no son verdaderas, pero atrahelas a proposito delo que quiere dezir. (...) Mas largamente se dira en aquella tragedia en(e)l libro delas tragedias senece." (CS, Bl. k iij vto).

[49] "Muchas cosas feas escriuieron los poetas de los dioses loando los dellas, segund pareçe por diuersos libros, & la general historia haze mençion de algunas dellas. E avnq(ue) seneca loa aqui a iupiter & reprehende alos que del escriuiero(n) actos feos, p(er)o muy torpe vida fue la de algunos que los gentiles auian por dioses." (CS, Bl. d j r).

[50] Diese Aussage muß möglicherweise modifiziert werden, und zwar aus zwei Gründen: 1. Soll man aus der Bemerkung am Ende der in A 48 zit. Passage schließen, daß Cartagena auch die Tragödien Senecas kommentieren wollte? Ob es dazu gekommen ist, bleibt ungewiß; jedenfalls ist kein entsprechendes Werk Cartagenas

Die Urteile über den Humanisten Cartagena sind widersprüchlich. Villoslada sieht in Cartagena den würdigsten seiner Zeit, den Namen eines Humanisten zu tragen [51]. López Estrada sieht selbst noch im *Oracional de Fernand Perez* die Harmonie von heidnischer Rhetorik und biblischem Gesetz verwirklicht [52]. In seiner sehr sorgfältigen Studie der Seneca-Übertragungen Cartagenas kommt Blüher hingegen zu dem Schluß, daß Cartagena noch ganz mittelalterlicher Theologe gewesen sei, dem humanistisches Denken fremd blieb. Zwar schätzt er Cartagenas Leistung als Übersetzer sehr hoch ein; er sieht auch seine Wirkung, die sich an der sehr hohen Zahl der erhaltenen Handschriften seiner Seneca-Übertragungen ablesen läßt; aber — so Blüher — „trotz aller Bewunderung für Cicero und Seneca vollzieht sich der Zugang zur Antike im Denken von Alonso de Cartagena noch ganz in den Bahnen der mittelalterlichen Tradition" [53].

Blühers Urteil ist gut abgesichert; im Alter ist Cartagenas Verhältnis zur antiken Literatur sogar noch kritischer als in der Periode, die Blüher betrachtet. Und doch zögert man, sein Urteil voll zu übernehmen. Er unterschätzt die Rolle der „süßen Eloquenz" im Denken Cartagenas, die selbst in seiner letzten rigoristischen Phase noch erkennbar ist; und es ist durchaus humanistisch, daß er diese schöne Rede nicht in der Literatur seiner Zeit, sondern der Antike findet. Cartagena versucht, Antike und Christentum miteinander zu verbinden, indem er Rhetorik und Moralphilosophie zu einer Einheit verschmilzt. Er wird

---

bekannt. 2. Im Ms. BN Madrid 9208 ist ein langer anonymer Begleitbrief zu den *Disticha Catonis* erhalten, der an den Conde de Haro gerichtet ist *(Ep(istu)la directa ad inclitum et magnificum uirum dominu(m) petrum fernandi de velasco, comitem de haro (. . .))*. Der Brief ist ein Bildungsplan für Adlige, wobei eine Reihe von volkssprachigen Werken, vor allem Ritterromane, scharf verurteilt werden. (Die betreffende Passage ist bei Menéndez Pelayo, *op. cit.* I 392—4 abgedruckt). Im Werkverzeichnis Cartagenas des Archivs der Capilla de la Visitación in der Kathedrale von Burgos findet man unter Nr. 15 die Eintragung: "Item otro que se llama Catoniana q(ue) endereço a Don Pedro Rodriguez (?) de Velasco primero conde de Haro"; von fremder Hand ist hinzugefügt: "falta este libro". (zit. nach F. Cantera Burgos, *op. cit.*, S. 448 f.). Aus dem Text selbst läßt sich erschließen, daß er von einem hohen kirchlichen Würdenträger verfaßt sein muß und um die Mitte des 15. Jahrhunderts entstanden ist. Der Brief wäre ein weiterer wichtiger Beleg für den Altersrigorismus Cartagenas — vorausgesetzt natürlich, daß sich Cartagena als Autor nachweisen läßt. Der Brief selbst — ein sehr wichtiges Dokument zum Verhältnis von Adel, Kirche und Literatur in dieser Zeit — würde dadurch in einen völlig neuen Kontaxt gestellt.

[51] R. G. Villoslada: *Renacimiento y Humanismo.* In: *Historia general de las literaturas hispánicas, II* (Barcelona 1951) 328.

[52] López Estrada, *op. cit.*, S. 345.

[53] Blüher, *op. cit.*, S. 110.

damit in Spanien zum vielleicht ersten Vertreter einer für dieses Land spezifischen Form des christlichen Humanismus, der die großen Humanisten des folgenden Jahrhunderts zuzurechnen sind, von Nebrija über Vives bis zum Brocense.

Bei Madrigal scheint sich die Alternative von mittelalterlicher Theologie oder Humanismus erst gar nicht zu stellen. Bis jetzt ist noch kaum jemand auf den Gedanken gekommen, bei ihm humanistisches Denken zu suchen. Und doch ist seine Situation so verschieden von der Cartagenas nicht. Sein für unsere Thematik wichtigstes Werk — der Kommentar zur Weltchronik des Eusebius — ist ebenfalls eine Auftragsarbeit: kein geringerer als Santillana hat ihn darum gebeten, dieses Werk zu übersetzen [54]. Was Madrigal dann ablieferte, war allerdings keine Übersetzung, sondern ein weitläufiger Kommentar. Mag sein, daß Madrigal die Möglichkeiten der spanischen Sprache als zu gering einschätzte, um eine adäquate Übertragung zu ermöglichen [55]. Entscheidend aber dürfte sein schriftstellerisches Temperament gewesen sein, das ihn zur eigenen Äußerung drängte; als Übersetzer war er denkbar ungeeignet. Dies geht soweit, daß er sich nicht mit einem spanischen Kommentar begnügte, sondern noch einen zweiten, lateinischen begann, der allerdings über die verschiedenen Prologe nicht hinausgekommen ist [56]. Der lateinische Kommentar sollte (noch) ausführlicher sein und vieles enthalten, was der spanische Kommentar nicht brachte. Allerdings sollte der spanische Kommentar keine „Volksausgabe" oder „Digest" des lateinischen sein; vielmehr sollten die beiden Kommentare den Möglichkeiten der jeweiligen Sprache entsprechen. Vor allem wollte Madrigal mit den beiden Versionen bewußt verschiedene Leserkreise ansprechen, unterschieden — wie er schreibt — nach Stand und Beruf [57].

---

[54] MESP, S. 41.

[55] MESP, S. 41 f.

[56] Das Manuskript enthält nach vier einleitenden Kapiteln den Kommentar zum Prolog des Hieronymus (Kap. 5—28) und einen Teil des Kommentars zum Prolog des Eusebius (Kap. 29—39); der Text bricht mitten im Kapitel ab.

[57] "Otrosi non cuydé aq(ui) escriuir todas las declaracio(n)es & dotrinas q(ue) e(n)los come(n)tos por mi fechos en palabra latina no solame(n)te sufre mas avn por necessidad dema(n)da, mayorme(n)te q(ue) al q(ue) pluguiere mas largo & curioso las declaracio(n)es d(e)las dichas cosas veer, podra los mencionados comentos latinos leer. Ni por esto pe(n)se, o este come(n)to ser d(e)masiado, o el lati(n)o ser mas de razo(n) largo; ca aq(ue)l co(n)tiene todo lo q(ue) al stilo latino p(ar)escio ser co(n)uenie(n)te co(n)tener, & este tiene lo q(ue) ala vulgar interp(re)tacio(n) abasta; quando mas por estos diuersos come(n)tos ser fechos p(ar)a diuersos estados & co(n)dicio(n)es d(e) p(er)sonas." (MES I, Bl. iij r).

Madrigal befindet sich bei dieser Auftragsarbeit theologisch in einer ungleich günstigeren Situation als Cartagena. Er hat es mit dem Werk eines christlichen Autors zu tun, das durch die Autorität des Hieronymus — Madrigal benützt dessen lateinische Version als Grundlage — zusätzliche Würde erhält. Madrigal schafft sich seine Probleme selbst. In den der griechischen Vorgeschichte gewidmeten Teilen stützt er sich vor allem auf die *Metamorphosen* Ovids, die er unbefangen als Geschichtsquelle benützt; daneben stehen Senecas Tragödien und eine Reihe von mittelalterlichen Autoren[58], aber auch schon Dante, Petrarca und Boccaccio. Über weite Strecken liest sich sein Kommentar, als ob er nicht Eusebius, sondern Ovid paraphrasierend kommentiere: so behandelt er beispielsweise die Sagen von Yo, Minerva, Prometheus, Orpheus[59]. Schiff konnte deshalb mit Recht schreiben, daß die Metamorphosen ganz in seinem Kommentar enthalten seien; und er vermutet, daß Santillana den Kommentar als wichtige mythologische Quelle benutzt hat[60].

Wie löst Madrigal den Konflikt von Christentum und Antike? Wir müssen dazu zunächst auf seinen Bibelkommentar zurückgreifen, in dem sich verstreut einige grundlegende Äußerungen zu diesem Thema finden. Im Prolog seines Kommentars zum Evangelium des Matthäus beschäftigt sich Madrigal unter anderem mit der alten Frage, wie das Verhältnis von heiliger und weltlicher Wissenschaft zu sehen sei. An der Überlegenheit der heiligen Wissenschaft kann natürlich für einen Theologen der Zeit kein Zweifel bestehen; um so interessanter ist die Art der Begründung und die Stellung, die die weltliche Wissenschaft zugewiesen erhält. Madrigal begründet die Überlegenheit der heiligen Wissenschaft mit sechs Argumenten, von denen einige auch für unsere Thematik relevant sind.

Erstes und wichtigstes Argument, von dem sich alle anderen Argumente ableiten lassen, ist der Urheber der Wissenschaften: bei den heiligen Wissenschaften ist es Gott, bei den weltlichen Wissenschaften die Menschen. In Umkehrung dieses Arguments ergibt sich daraus die Würde der Wissenschaften, die in ihrem Gegenstand begründet ist: bei den heiligen Wissenschaften wiederum Gott, der Schöpfer aller Dinge, bei den weltlichen Wissenschaften die geschaffenen Dinge. Auch in

---

[58] U. a. Theodontius (der bereits in Boccaccios Göttergenealogien als Autorität zit. wird), von dem man nach Curtius nichts genaueres weiß (Curtius, *op. cit.*, S. 236 A) und Leontius. Die gleichen Autoren tauchen auch in der Ovid-Bearbeitung Alegres von 1494 auf.

[59] Yo: MES II, 90 vto — 97 vto; Minerva: II 100 vto — 02 vto; Prometheus: II 117 vto — 27 r; Orpheus: III 58r —70 r.

[60] Schiff, *op. cit.*, S. 48.

der erreichbaren Gewißheit sind die weltlichen Wissenschaften unterlegen. Sie beziehen ihre Gewißheit aus der sinnlichen Erkenntnis; die Sinne können jedoch täuschen. Nicht so die Heilige Schrift, die auf der Inspiration des Heiligen Geistes beruht, deren Inhalte nicht sinnlich erfahren, sondern geglaubt werden. Die Gewißheit aus dem Glauben ist größer als die aus der Wahrnehmung der Sinne — ein für das christliche Mittelalter fundamentaler Satz, an dem allein man schon die Entfernung zur Moderne messen kann. Madrigal stellt danach eine dreistufige Ordnung der Gewißheit auf: an erster Stelle steht die Heilige Schrift, an zweiter Stelle die sinnliche Wahrnehmung, erst an dritter Stelle erscheinen die weltlichen Wissenschaften, die auf der Wahrnehmung der Sinne beruhen. Als letztes Argument schließlich erscheint der Nutzen. Die Heilige Schrift ist außerordentlich nützlich — kann man interpretieren: allein nützlich? — weil sie der Weg zum Heil ist. Die weltlichen Wissenschaften hingegen sind unnütz, sie helfen in diesem Leben nichts [61]. Der ganze Vergleich atmet eine radikale Jenseitsbezogenheit, die sich im letzten Argument besonders deutlich manifestiert. Diese Verachtung alles Irdischen würde darauf hindeuten, daß Madrigal der rigoristischen Linie der kirchlichen Tradition zuzurechnen ist. Wo schon die weltlichen Wissenschaften allgemein so stark abgewertet werden, ist für die Dichtung wenig zu hoffen.

Diese Vermutung wird im weiteren Verlauf des Kommentars zum Evangelium des Matthäus bestätigt. Madrigal behandelt an einer Stelle die Frage, ob und wie der Gebrauch von Metaphern und Parabeln in der Heiligen Schrift zu rechtfertigen sei. In diesem Zusammenhang äußert er sich auch kurz zum Verhältnis von Dichtung und Theologie. Er geht von der Behauptung aus, Metaphern und Parabeln seien der Heiligen Schrift unwürdig: die erhabenste aller Wissenschaften dürfe nicht Mittel gebrauchen, die der niedrigsten unter ihr zugehören. Die Behauptung wird natürlich zurückgewiesen. Die Argumentation braucht uns dabei wiederum nur soweit zu interessieren, als sie für die Dichtung relevant ist. Der Gebrauch von Matphern und Parabeln in der Bibel ist deshalb gerechtfertigt — so das für die Dichtung entscheidende Argument — weil sie in der Heiligen Schrift und in der Dichtung

---

[61] "Sexto excellit sacra scriptura ex parte vtilitatis, quia non solum ipsa perficit intellectum per hoc q(uod) cognoscitur, sicut faciunt scientie speculatiue, sed etiam confert nimis ad statum hominis. Et qua(n)tum ad h(oc) scientie speculatiue & generaliter omnes humane sunt inutiles; ipsa autem sacra scriptura est vtilissima, quia per eam est salus. (. . .) Sic etiam dixit beatus Petrus ibidem: "Domine ad quem ibimus? Verba enim vite eterne habes." Scientie autem humane ad istam vita(m) nihil co(n)ferunt." (*In evangelium Sancti Matthei ad litteram expositio* I [Opera XIV], Bl. 4 r; der ganze Vergleich ist Bl. 3 r — 4 r).

aus entgegengesetzten Gründen benutzt werden: in der Heiligen Schrift sind sie zum Verständnis unabdingbar notwendig, denn der unsichtbare und unbegreifbare Gott wird für die Menschen nur in Gleichnissen faßbar. Die Dichtung hingegen benutzt Metaphern und Parabeln zum bloßen Schmuck. Sie behandelt Dinge und Gegenstände, die von sich aus so gut wie keine Würde haben, wenn sie eben nicht geschmückt und geputzt würden [62].

Die Verurteilung der Dichtung ist vollkommen, sie liegt ganz auf der Linie der rigoristischen Richtung der kirchlichen Tradition. Die Fragestellung und auch die Antwort erinnern dabei stark an Thomas von Aquin: Beide gehen von der Metapher aus, beide stellen die Theologie als höchste, die Dichtung als niedrigste aller Wissenschaften einander gegenüber. Man kann als sicher annehmen, daß Madrigal an dieser Stelle von Thomas ausgeht, ohne daß er ihn allerdings ausdrücklich nennt [63].

Etwas weniger streng zeigt sich Madrigal im Kommentar zur Genesis. Man darf zwar keine Wissenschaft — heißt es dort — als Zweck und Herrn ansehen, außer eben die Heilige Schrift; wohl aber ist es erlaubt, weltliche Wissenschaften in den Dienst der Heiligen Schrift zu stellen, an ihnen seinen Geist zu schärfen, um so zu einem klareren Verständnis der Heiligen Schrift zu gelangen. Dies gilt auch für die Dichtung, weshalb alle Kirchenväter die Dichtkunst gut kannten [64].

---

[62] "Sacra sriptura non vtitur metaphoris ea rationa q(ua) ars poetica, q(uia) ars poetica cu(m) sit de rebus q(ue) de se fere nulla(m) habe(n)t dignitate(m) nisi decoraretur quibusda(m) circumpositis conteneretur; sicut est in femina turpis vultis q(ue) alienos sibi fucos apponit. Sacra aute(m) scriptura non querit dignitatem ex adiu(n)ctis vel circumpositis; s(ed) potius tanta est dignitas sua ex parte subiecti, q(uod) non pot(est) a nobis capi, nec capietur nisi sit aliq(ui)d p(er) quod q(ua)si a sua sublimitate descendat ad nostra infirmitatem. & hoc est vti metaphoris, quia per istas intelligimus aliquid de excelsis, q(ue) forte no(n) intelligerem(us), si sine metaphoris dicere(n)tur. Poetica ergo metaphoris vtitur, q(uia) est omnium minima; sacra autem scriptura vtitur illis, q(uia) e(est) omniu(m) maxi(m)a. Poetica etia(m) vtitur illis vt ornetur; sacra autem scriptura vt intelligat(ur)." (*Quarta pars abulensis super Mattheum* [Opera XVI], Bl. 35 vto).

[63] Zur Antithese Theologie — Dichtung bei Thomas von Aquin s. *Summa theologica* 1*q*1*a*9, vgl. 1—2 u. *q*101*a*2; Sentenzenkommentar 1*sent prol* 1,5*c* und *ad tertium;* zur Dichtung als Lüge s. *In Metaphysicam Aristotelis commentaria,* Nr. 64. Vgl. dazu Curtius, *op. cit.* 224 f.; zum Verhältnis von Dichtung und Scholastik allgemein S. 473—6.

[64] "Non debemus adiscere aliquam scientia(m) ta(m)q(uam) finem & dominam preter sacram scripturam; sed bene licet al(ia)s seculares artes adiscere, vt subseruiunt sacre scripture, vt ingenium acuant ad clarius intelligendum sacram scripturam; etiam poeticam artem inqua(n)tum subseruit sacre scripture. & sic omnes doctores catholici antiqui in poematibus fueru(n)t instructi, vt patet in Augustino & in ceteris, si eorum opera relegamus." (*In Genesim explanatio* [Opera I], Bl. 21 r).

Damit wird das harte Urteil über die Dichtung aber nur gemildert, nicht prinzipiell aufgehoben. Die Dichtung, die weltlichen Wissenschaften ganz allgemein, werden nur soweit geduldet, als sie der Theologie brauchbar erscheinen.

Im Prolog zum spanischen Kommentar zu Eusebius scheint Madrigal wissenschaftstheoretisch die gleiche Meinung zu vertreten. Auch hier bezeichnet er die Dichtung als die geringste aller Wissenschaften, zieht aber in der Begründung über die Metaphern hinaus auch die Fabel mit ein:

> Parescia vn poco repugnar ala dignidad & estado dela santa escriptura poner le pintura de colores de eloquencia. Ca estos fiziero(n) los oradores por esforçar las razones flacas & lo q(ue) en sente(n)cia poco valia, dulçura & ingenio d(e) palabras atraer podiesse los oydores. & por esta razo(n) enlascie(n)cia de menos valor en sente(n)cia vsamos de mas colores de eloquencia ; ansi es poetria, la q(ua)l co(n)tiene fabulas q(ue) son d(e) cosas ni verdaderas ni semejantes a verdad ni por si dignas d(e) ser oydas; mas ta(n)to es el i(n)genio d(e)la co(m)posicio(n) & suauidad d(e)las dulces palabras q(ue) avn los muy ente(n)didos goza(n) e(n)las oyr [65].

Gemeint ist natürlich die heidnische Mythologie, wie er im 71. Kapitel genauer ausführt, wo er die Lüge der heidnischen Dichter der Wahrheit der Heiligen Schrift gegenüberstellt [66].

Man könnte meinen, daß Madrigal selbst zu denen gehörte, die dem Zauber der antiken Dichtung verfallen sind. Jedenfalls hat ihn diese prinzipielle Verurteilung nicht daran gehindert, die antiken Autoren eifrig zu lesen und zu verwerten. Er ist auch nicht um eine theoretische Begründung seines Vorgehens verlegen, er liefert sie sogar mehrfach. In der lateinischen Version des Kommentars vergleicht er alles Geschriebene mit einer Nuß. Die Wörter und ihr Klang entsprechen der Schale, der Sinn dem Kern. Man muß sich davor hüten — heißt es dort — ein Werk allein nach seiner Schale zu beurteilen: eine unscheinbare, vielleicht sogar häßliche Schale kann einen edlen Kern verbergen. In der Heiligen Schrift ist der Sinn unter einfachen Worten verborgen,

[65] MES I, Bl. 19 r f.

[66] "Entre los gentiles ouo ta(n) gra(n)de necedad, que alos hombres llamarom dioses & les dieron ho(n)rra de verdadero dios, lo qual mucho auino por las mentirosas lisongas delos poetas, veladas co(n) fermosura d(e) palabras, ayudadas d(e) alto ingenio; & a otros no fizieron dioses, mas llamaro(n)los fijos de dioses o de linage de ellos, en tal guisa q(ue) los poetas a todos los varones q(ue) entre los antiguos fuero(n) famosos llamaro(n) de linage dioses por ensalçar sus no(m)bres & fechos. (...) D(e)spues del nascimiento de Christo cessó esta vanidad de falsos dioses, ni se llamaro(n) los ho(m)bres de linage de los dioses, & cessaro(n) las tales falsas escripturas delos poetas, venida la verdad dela sancta escriptura." (MES I, Bl. 105 vto).

niemand würde sie verachten, selbst wenn die Wörter barbarisch klingen sollten. Madrigal geht sogar noch weiter und führt das Bild einer indezent gekleideten Frau ein, bei der unter dem obszönen Gewand ein schöner Körper verborgen sein kann [67]. Das Prinzip der verborgenen Wahrheit wird hier auch auf die Dichtung übertragen.

In der spanischen Version wendet Madrigal dieses Prinzip explizit auf die heidnische Mythologie an. Im Zusammenhang mit der Prometheussage führt er aus, die Dichter hätten diese Mythen nicht niedergeschrieben, weil sie wahr seien oder weil sie daran geglaubt hätten, sondern weil sie in dieser Verkleidung die menschliche Befindlichkeit darstellen wollten [68]. Etwas weiter fügt er ein zweites — heute würde man sagen: rezeptions-ästhetisches — Argument hinzu: Die Dichter verkleideten die Wahrheiten so, daß sie glaubhaft erscheinen und auch von ungebildeten Menschen verstanden werden können [69].

Wenn Madrigal somit das Prinzip der verborgenen Wahrheit auf die Dichtung (und damit auch auf die heidnische Mythologie) überträgt, wird sie grundsätzlich mit der Heiligen Schrift vergleichbar; und es ist nur konsequent, wenn er auch die Mythen für mehrfach interpretierbar erklärt. In den sogenannten *Diez questiones*, einer Art mythologischem Repetitorium, spricht Madrigal diese prinzipielle Vergleichbarkeit von Heiliger Schrift und Mythologie sogar explizit aus:

---

[67] "Sic et in sc(ri)pturis sup(er)ficie(m) dicem(us) v(er)ba ip(s)a vt cu(m)q(ue) sona(n)cia, de q(ui)b(us) auditus iudicat, medulla(m) aut(em) ip(su)m reco(n)ditum sensum, q(ui) int(er) rudia v(er)ba latet; que(m)q(ui)sq(ue) in sacris litteris sedulo aduerterit eas & si multos diformjores atq(ue) vt ita dicam sona(n)tes barbarice neq(ua)q(uam) despic(er)et. (. . .) Fortassis t(ame)n sub indece(n)ti tegume(n)to elega(n)tis pulcritudinis corp(us) latet, q(uo)d diligent(er) inspectum nemo despiceret; s(ed) sup(er)ficiem q(ui) ate(n)derit p(ro)pt(er) vestium indece(n)cia(m) pulcrum corp(us) p(er)orrescet; sic de or(ati)o(n)e, si q(ui)s solam sup(er)ficie(m) inspexerit, pulcras omitet s(u)mas quas sub villi or(ati)onis tegmine latere non credidit." (MEL, Bl. 17 r f).

[68] "Agora tornaremos declarar algo cerca de estos poeticos integumentos, & diremos que los poetas no dixeron esto porq(ue) ello fuesse verdad, ni porque ansi ellos lo creyessen — ca avn estas cosas entresi discuerdan & no son creybles — mas dixeronlo por significar secretame(n)te debaxo de estas figuras la condicion del ho(m)bre." (MES II, Bl. 118 vto; vgl. I, Bl. 7 vto und III, Bl. 60 vto).

[69] "Cerca de esto es de considerar q(ue), avn q(ue) los poetas no creyeron ser verdadero lo q(ue) afirmaron de p(ro)metheo, mas dixeronlo por alguna significacio(n); empero en tal manera lo posieron q(ue) podiesse ser creydo, & los ho(m)bres de populares ingenios ansi lo creyessen; para lo qual dieron tal orden en ello, q(ue) en alguna manera fuesse razonable en qua(n)to puede la fabula ser creyble. Por lo qual cerca de esta fabula pueden ser tres sesos: vno parabolico, otro ystorico, otro alegorico." (MES II, Bl. 119 r).

A minerua dieron tres vestiduras, & la vestidura o cobertura suya llamada pepulu(m) dixeron ser pintada de muchos colores. Esto conuiene ala sabiduria significada por minerua, la qual tiene tres vestiduras, por las quales se significan los encubrimientos del saber & los diuersos sesos que resciben las palabras delos sabios; segun que enlos poetas & mayor mente enla santa escriptura, cuya es la mayor delas autoridades todas, puede rescebir o tener la escriptura cinco sesos: que son parabolico o metaphorico, ystorico, alegorico, tropologico, anagogico. D(e)lo qual en qua(n)to toca alos sesos delos poetas fablamos enel libro nuestro delos fechos de Medea [70].

Madrigal gerät mit dieser Auffassung in radikalen Widerspruch zu einer Grundthese der traditionellen Theologie, nach der allein die Heilige Schrift den verschiedenen Schriftsinnen unterliegt. Wir hatten diese These bereits bei Cartagena angetroffen (s. o. S. 195 f); Madrigal selbst vertritt sie im Kommentar zum Evangelium des Matthäus[71]. Der Widerspruch zwischen den beiden sich gegenseitig ausschließenden Auffassungen wird bei Madrigal nicht aufgelöst.

Die dichtungstheoretischen Aussagen der spanischen Version kreisen entsprechend dem bisher gesagten um die heidnische Mythologie. Madrigal versucht in mehreren Exkursen das Besondere der Dichtung und der Dichter gegenüber anderen Lebensbereichen herauszuarbeiten. Als erstes versucht er die Schriftsteller gegenüber anderen berühmten Männern der Geschichte abzugrenzen, wobei er „Schriftsteller" zunächst ganz allgemein versteht als „Verfasser schriftlicher Äußerungen", also Dichter, Historiker, Philosophen, Theologen insgesamt erfaßt.

Erster Vergleichspunkt ist der Nachruhm. Der Ruhm der Könige und Heroen — so Madrigal — stirbt mit ihnen oder verblaßt zumindest mit den Jahren; der Ruhm der Schriftsteller hingegen währt solange, wie ihre Werke leben, er wächst sogar in dem Maße, wie ihre Werke verbreitet werden. Als bezeichnendes Beispiel führt Madrigal Ovids Weissagung vom eigenen Nachruhm am Ende der Metamorphosen an. Er nimmt die Gelegenheit wahr, das Werk Ovids fast hymnisch zu preisen:

& v(erda)derame(n)te tal es ella (i.e. die *Metaporphosen*) q(ue) parescera manera de marauilla ta(n)tos & ta(n) altos co(n)cibimientos caer en ingenio de vn ho(m)bre & tan apostados d(e) muy dulce palabra. El fierro no la

[70] MES VI, 1, Bl. 27 vto. Das am Schluß genannte Werk über Medea scheint leider verschollen zu sein.

[71] "D(icen)d(u)m, q(uod) sacra scriptura multos sensus h(abet), vt dicit gregorius 15. moraliu(m). Ista est excelle(n)tia sacre scripture sup(er) o(mn)es scie(n)tias hu(m)anas: q(uia) i(n) illis sole voces signa(n)t; in sacra a(u)t(em) scriptura ta(m) voces q(uam) res signate aliq(ui)d signa(n)t, et isti sunt q(ua)ttuor se(n)sus ia(m) dicti." (*Quarta pars abulensis super Mattheum* [Opera XVI], Bl. 34 r).

> podia destruyr, & q(ui)ere dezir yra de alguna ge(n)te, la q(ua)l por fuerça de armas q(ui)siesse d(e)struyr aquella famosa obra de ouidio no abstaria alo fazer, ca otras gentes amando la tan excelente obra no la co(n)sentiria(n) p(er)escer [72].

Die Weissagung Ovids hat sich erfüllt, sein Werk wird gelesen. Das gleiche gilt auch von anderen großen Werken der Antike:

> E verdaderamente auino a ouidio lo que de si auia dicho; ca por todas las tierras onde ha entendimiento de lengua latina la obra de ouidio es leyda, & no podra ser su nombre rematado en qua(n)to hombres ouiere. Ca ansi por su obra misma como por estas ya alegado en obras de otros excele(n)tes varones, las quales no pueden perescer, es necessario que su nombre permanesca en q(ua)nto ouiere varones letrados. & ansi como es de ouidio es de virgilio & omero, & muy mas delos otros que fizieron obras mas prouechosas, ansi como aristotiles, agustino & otros; por lo qual no puede algun rey contender con estos varones de ser esclarescido [73].

Am Ende dieser Passage wertet Madrigal die Dichter gegenüber den Philosophen und Theologen ab, hebt aber das hymnische Lob Ovids nicht auf, das er wenige Zeilen zuvor niedergeschrieben hatte: ein Beleg mehr für den inneren Zwiespalt des Theologen, der die heidnische Dichtung liebt.

Der entscheidende Punkt dieses Vergleichs liegt darin, daß die Schriftsteller durch ihre eigenen Werke wirken, die Könige und Heroen jedoch auf die Schriftsteller angewiesen sind, wenn sie über ihren Tod hinaus wirken wollen. Der edelste Mensch, die größte Tat werden vergessen, wenn sie nur einen schlechten Dichter finden; umgekehrt wird ein weniger großer Mann in der Erinnerung lebendig bleiben, wenn ihn ein großer Dichter besingt. Denn die Menschen lesen die Bücher — so Madrigal — weniger der beschriebenen Männer und Taten wegen, als um des Ingeniums der Schriftsteller wegen; Komposition, Sprache und Stil werden damit zu den entscheidenden Kriterien. Was wäre der Trojanische Krieg ohne Homer, die Taten der Römer ohne Titus Livius, fragt er an anderer Stelle und er antwortet: es wäre so, als ob sie nicht geschehen wären [74].

Diese Abhängigkeit macht die Könige und Heroen den Schriftstellern gegenüber prinzipiell unterlegen. Die Werke der Dichter sind jedem zugänglich und können damit unmittelbar wirken, die Taten der

[72] MES I, Bl. 8 r.

[73] MES I, Bl. 8 vto.

[74] "Avn fasta oy estaria archiles ascondido, & la tan famosa griega & troyana batalla desconoscida, si las ingeniosas letras de omero no los posieran en luz. Que seria oy el grande loor delos romanos fechos, si Tito liuio siempre dormiera? De cierto seria todo esto como no ouiesse seydo." (MES I, Bl. 8 vto).

Heroen aber nur mittelbar, eben in der Darstellung der Schriftsteller. Die unmittelbare Anschauung ist durch nichts zu ersetzen, nicht in der Kenntnis und nicht in der Wirkung [75]. Man möchte Madrigal hier unrecht und recht zugleich geben. In bezug auf die Erkenntnis nimmt die unmittelbare Anschauung wohl eine Sonderstellung ein. Madrigal führt selbst weitere Gründe an, die diese These bestärken. Der poetische oder historische Bericht kann die Ereignisse verfälschen — sei es durch unmittelbare Änderung der historischen Tatsachen oder durch Auswahl. Die inneren Motivationen sind im Bericht nicht faßbar. In all diesen Punktion sind die Schriftsteller im Vorteil, denn ihre Werke liegen vor und können unmittelbar zu jeder Zeit von jedem Menschen erkannt werden [76].

Natürlich ist dieser Vergleich problematisch, weil Madrigal hier im Grunde unvergleichbares miteinander vergleicht und dabei zusätzlich allzusehr vereinfacht. Der Grundsatz, daß unmittelbare Anschauung den höchsten Erkenntniswert besitzt, ist im Bereich der Naturwissenschaften sicher richtig, ebenso in der Dichtung (das Werk selbst ist durch nichts zu ersetzen); bei historischen Ereignissen stimmt es aber nur mehr sehr bedingt. Ein schönes Beispiel bietet Stendhals Darstellung der Schlacht bei Waterloo: sein Held Fabrice del Dongo ist dabei, sieht und versteht doch nichts. Man könnte einwenden, in früheren Jahrhunderten seien die Ereignisse auch für den Einzelnen noch überschaubar gewesen. Das ist sicher richtig; das prinzipielle Problem gilt dennoch auch für diese Zeit.

Noch problematischer wird es, wenn wir uns auf die Wirkung konzentrieren. Sicher schiebt sich im Werk des Dichters oder Historikers das Ingenium des Autors zwischen Leser und Erzähltem, und es kann durchaus sein, daß die Aufmerksamkeit des Lesers mehr durch die ästhetische Verarbeitung gefesselt wird. Aber Madrigal vergißt hier ganz die rhetorische Kraft, die Dichtung entwickeln kann und die er selbst an mehreren Stellen so eindrucksvoll rühmt: ein geschickt aufbereitetes, poetisches oder historisches Werk kann weitaus größere Wirkung entfalten als das Ereignis selbst, auf das es sich bezieht. Es gibt genügend Beispiele, in denen ein Ereignis erst durch diese Vermittlung überhaupt historische Wirkung erlangte.

Der Vergleich zeigt Stärken und Schwächen der Argumentationsweise Madrigals. Er vermag es, die ihm wichtig erscheinenden Punkte klar herauszuarbeiten; die einzelnen Argumente allerdings sind nicht immer stichhaltig. Das gilt auch für den letzten und für Madrigal wohl wich-

---

[75] MES IV, Bl. 125 r.

[76] MES IV, Bl. 125 r f.

tigsten Punkt des Vergleichs, in dem der Nutzen zum Vergleichspunkt wird. Die Menschen — schreibt er, brauchen die Bücher dringender als die Kenntnis vergangener Ereignisse. Die Bücher enthalten das Wissen und die Weisheit, die die Menschen für ihr Leben nötig haben. Historische Werke werden oft nur wegen des Ingeniums des Dichters, nicht der überlieferten Ereignisse wegen gelesen [77]. Historisches Wissen, Wissen ganz allgemein stellt keinen Wert an sich dar; es ist nur insoweit interessant, als es zur moralischen Nutzanwendung in der Gegenwart taugt. Hier ist Madrigal wieder ganz der mittelalterliche Theologe.

Obwohl Madrigal in dem bisher besprochenen Vergleich die Schriftsteller ganz allgemein den Königen und Heroen gegenüberstellen wollte, war doch schon zu erkennen, daß er die Dichter gegenüber den Historikern bevorzugte. Diese Einstellung wird offen sichtbar, wenn er explizit Dichter und Historiker vergleicht. Bereits im Prolog zur spanischen Version des Kommentars unterscheidet er die Dichter prinzipiell von allen anderen Schreibenden: die Dichter berichten die Dinge nicht offen, sie verstecken sie vielmehr unter äußerem Schmuck, der das Dargestellte interessant und das Kleine groß erscheinen läßt; die anderen stellen die Dinge offen, unverdeckt dar. Der zweite Unterschied liegt in der Sprache: die Dichter gebrauchen den Vers, die anderen die Prosa — eine Definition, die alle Prosadichtung (vor allem den Roman) a priori aus der Dichtung ausschließt [78].

Die Dichter sind den Historikern gegenüber mehrfach im Vorteil. Historisch gesehen gab es Dichter lange vor den Historikern; die ältesten Überlieferungen stammen von Dichtern, allein dadurch genießen

---

[77] "Necessario es mas familiaridad auer los ho(m)bres co(n) los libros q(ue) co(n) los fechos delos a(n)tiguos. Ca la vista delos libros es a nos necessaria p(ar)a doctrina; saber los fechos delos a(n)tiguos no es ta(n)to necessario, segu(n) q(ue) p(ar)esce en muchos libros, los q(ua)les no leemos por lo q(ue) en ellos se recue(n)ta, mas por el i(n)genio del scriuie(n)te, segu(n) q(ue) es enlos mas delos poetas. & porq(ue) no ha libro algu(n)o el q(ua)l alle(n)de d(e)los reco(n)tamie(n)tos de ystorias q(ue) faze — si es ystorico — no traya algu(n) prouecho de doctrina, leemos los tales libros por esta doctrina. & ansi vienen mas en nuestra memoria & fabla continua los auctores, cuyas doctrinas seguimos, que los loores de aquellos, cuyos fechos ellos recuentan." (MES IV, Bl. 125 vto f).

[78] Hieronimo "dixo stilo poetico, por que la manera de escriuir & dezir delos poetas tiene dos differe(n)cias dela fabla & delos otros actores. Lo primero, porque los poetas no dize(n) la cosa q(ue) q(ui)ere(n) abierta, mas encobierta en diuersos linages de figuras, las quales ensalça(n) la fabla & lo pequeño faze(n) parescer muy gra(n)de. Los otros scriptores dize(n) las cosas abiertas sin encobrimiento de figuras, cada cosa segun su linage. Lo segu(n)do, porq(ue) los poetas dizen todas las cosas en verso, avn q(ue) en diuersos linages d(e) versos; los otros scriptores dize(n) las cosas en prosa." (MES I, Bl. 7 vto).

sie bereits größere Verehrung. Ein zweiter Vorteil liegt in der Überlegenheit des Verses über die Prosa. Madrigal räumt zwar ein, daß auch in der Prosa hohe Eloquenz liegen kann; dennoch schätzt er die Möglichkeiten des Verses, besonders des heroischen Versmaßes weitaus höher ein. Er folgt hier einer Einstellung, die zu seiner Zeit durchaus üblich ist — zu erinnern wäre zum Beispiel an Santillanas *Prohemio*[79]. Dichtung ist für Madrigal wie für seine Zeit mit Versdichtung weitgehend identisch. Schließlich — und hier kommen wir zum wohl wichtigsten Punkt — sind die Dichter den Historikern überlegen, weil sie nicht an die Wahrheit gebunden sind:

> Los ystoricos tienen officio de escriuir las cosas verdaderas, & principalmente las q(ue) ellos viero(n); & ansi no han d(e) loar a alguno mas delo que sus fechos le loan, mas llanamente reco(n)tar la verdad. Los poetas no han por officio recontar las cosas como auenieron, mas puede(n) loar qua(n)to pudiero(n) en ta(n)to q(ue) vaya la cosa por arteficio, especialme(n)te q(ua)ndo vsan del stilo panagorico que es manera de tractar alos poetas co(n)uenie(n)te, segu(n) la qual en loores de reyes o d(e) otros estendiero(n) sus fablas allende dela verdad. & esto no es entre ellos d(e) culpar como no sea ageno dellos, & este estilo es de rep(re)hender enlos ystoricos [80].

Die Historiker müssen die Dinge möglichst nach eigener Anschauung der Wahrheit entsprechend darstellen. Sie dürfen über die einfache Wahrheit nicht hinausgehen; vor allem dürfen sie niemanden mehr loben, als es seine Taten selbst tun. Die Dichter sind an solche Fesseln nicht gebunden; was man bei den Historikern tadeln muß, gereicht ihnen zum Lob. Sie dürfen über die Wahrheit hinausgehen, soweit es die Sache trägt; vermutlich ist damit gemeint: solange sie in den Grenzen der Wahrscheinlichkeit bleiben. Damit haben die Dichter natürlich ganz andere Möglichkeiten, den Ruhm großer Männer und Taten zu besingen, was besonders dem panegyrischen Genus zugute kommt. Zwar warnt Madrigal in der lateinischen Version die Dichter: sie dürften die Wahrheit wohl unter dem Schmuck der Rede verbergen, aber nicht offen lügen; aber das ist nur ein schwacher Vorbehalt [81].

Madrigal rechtfertigt mit diesen Überlegungen die Einschätzung der Antike, die den Dichtern gegenüber den Historikern den Vorzug gaben; die Dichter, nicht die Historiker wurden mit dem unvergänglichen

---

[79] "Me esfuerço a dezir el metro ser antes en tienpo & de mayor perfecçion & mas auctoridad que la soluta prosa." (*Il proemio del marchese de Santillana.* Ed. L. Sorrento. In: Rev. Hisp., 55 (1922) 22 f.).

[80] MES IV, Bl. 124 vto.

[81] "Poeta t(ame)n d(ebet) v(er)i(ta)tem occultare varijs fig(ur)at(i)onib(us), s(ed) n(on) d(ebet) ap(er)te me(n)tiri." (MEL, Bl. 149 r).

Lorbeer bekränzt. Wie der Lorbeer bleiben die Gesänge der Dichter immer frisch und grün:

> Lo qual avn mas paresce enlos poetas cuyos cantares tienen perpetua verdura: ca nunca fallescen, mas de cada dia son nueuos & verdes & florescientes, & durarán para siempre en tanto que en el mundo ouiere algunos ingenios que alcançar los abasten, & no sea(n) todos bestiales & grosseros [82].

In diesen Worten verdichtet sich die Wertschätzung der Poesie zu einem hymnischen Lob. Der Vergleich mit dem unvergänglichen Grün des Lorbeers ist zwar durchaus traditionell — man findet ihn etwa bei Mena, der seinerseits auf Isidor zurückverweist [83]; dennoch ist diese Passage so stark persönlich geprägt, daß man sie durchaus als Ausdruck eines ganz persönlichen Verhältnisses zur Dichtung ansehen kann, wie man es nicht bei jemandem vermuten würde, der sie an anderer Stelle so hart verurteilt. Die gängige moralische Verurteilung der Dichtung wird hier in ihr Gegenteil verkehrt. Was die Theologen der Dichtung üblicherweise vorwerfen, daß sie nämlich lüge, begründet hier ihren Ruhm. Wahrheit, sonst oberstes moralisches Gebot, erweist sich plötzlich als Fessel, an die die Geschichtsschreibung gebunden bleibt, während sich die Dichtung mit vollem Recht von ihr befreit. In dieser Umkehrung wird etwas von der Freiheit der Phantasie spürbar, die das Bild der Dichtung in späteren Theorien so sehr bestimmen sollte.

Diese Umkehrung eines negativen Urteils finden wir auch, wenn Madrigal die Dichtung als schöne Form betrachtet. Bei der Verurteilung der Dichtung hatte ja das Argument eine große Rolle gespielt, die Dichtung benutze Metaphern und Parabeln nur, um an sich unwichtige, bedeutungs- und nutzlose Dinge aufzuputzen. Daß die schöne Form selbst verständige Männer verzaubern kann, machte sie nur noch gefährlicher. In den Passagen, die wir in der Folge kurz analysieren wollen, wird der schönen Form nun durchaus ein Eigenwert zuerkannt. Diese positive Wertung war bereits in dem langen Vergleich von Literatur und Geschichte der spanischen Version sichtbar geworden. Zum Thema

---

[82] MES IV, Bl. 125 r.

[83] "Aq(ue)ste arbol (i.e. el laurel) los griegos dapne(n) le llama(n) que q(ui)ere dezir arbol que sienpre dura, et por ende a esta semeiança los poetas solian ser coronados de la rrama de este arbol; por q(ue) asi como el laurel sienpre dura v(er)de, asi la fama delos poetas nunca se seca ni peresçe, segu(n)d isi(dor) en el xvij delas ethi(mologias), ti(tulo) sup(er) alegado. Otrosi lo escriue por estenso el comentador enlos come(n)tos del philosopho en sus preanbulos." (Juan de Mena: *La Coronación* [? Toulouse, 1489?]. Ed. Facsimilar Valencia 1964, Bl. 60 r) — Der Verweis auf Isidor stimmt nur zur Hälfte; an der angegebenen Stelle (XVII/7/2) fehlt gerade der entscheidende Vergleich mit den Dichtern.

wird die formale Betrachtungsweise aber erst in der lateinischen Version.

„Form" versteht Madrigal im weiteren Sinne als Komposition und Struktur, Sprache und Stil. Die Betonung liegt jedoch eindeutig auf der sprachlichen Komponente und hier wieder ganz besonders auf der Metrik. Auch darin folgt Madrigal durchaus gängigen Klischees seiner Zeit, die sich besonders an den Poetiken der provenzalisch-katalanischen Tradition verfolgen lassen. Alles andere streift er nur kurz und — wie es scheint — ohne rechtes Interesse. So erwähnt er etwa die Unterscheidung der verschiedenen Gattungen. Die Dichter werden — schreibt er — teils nach ihrer Materie, teils nach dem verwandten Versmaß benannt. „Materie" versteht Madrigal in diesem Zusammenhang als „Genus": wer Tragödien schreibt, heißt eben „Tragödiendichter" (tragedus) usw.[84]. Eine höchst simple und rein formalistische Betrachtungsweise, die sich mit dem bloßen Namen begnügt, ohne tiefer in die Sache einzudringen oder es auch nur zu wollen. In der spanischen Version streift er einmal kurz die zwei gegensätzlichen Erzählhaltungen, wie sie von den Grammatikern der ausgehenden Antike überliefert wurden: der Dichter spricht entweder selbst oder er läßt die eingeführten Personen sprechen[85]; auch hier verschwendet Madrigal kein weiteres Wort darauf.

In auffallendem Gegensatz zu diesen außerordentlich dürftigen Äußerungen stehen seine Erläuterungen und Reflexionen über die Lyrik, und dies in Qualität und Quantität. In der lateinischen Version befaßt er sich außerordentlich detailliert (aber, seiner Art des Schreibens gemäß, auch weitschweifig) mit den verschiedenen Metren — so sehr, daß sie über lange Kapitel hinweg zu einem metrischen Traktat wird[86]. Kann man hierin eine Reaktion auf die höfische Lyrik sehen, die zu seiner Zeit eindeutig die beliebteste poetische Gattung war?

Zwar geht Madrigal auch hier von einer formal-nominalistischen Definition aus: die Lyriker werden nach dem von ihnen verwandten Versmaß benannt; auch die Bezeichnung als Lyriker *(lirici)* selbst geht

---

[84] MEL, Bl. 17 vto.

[85] "E p(ar)a esto es de considerar q(ue) la fabulosa mutacio(n) de victunene en aue se puede en dos maneras co(n)tar: la vna es que algu(n) poeta d(e) si mismo la cue(n)te no introduzie(n)do p(er)sona alguna q(ue) la relate; la otra es q(ue) i(n)troduga algu(n)a p(er)sona q(ue) esto recue(n)te." (MES IV, Bl. 16 vto) Madrigal erwähnt die dritte Möglichkeit, das gemischte Genus, nicht, das üblicherweise in diesem Zusammenhang erscheint. Der Definition des dramatischen Genus merkt man an, daß Madrigal jede Vorstellung vom Drama fehlt.

[86] MEL, Kap. 10—22 (Bl. 17 vto — 39 vto). Madrigal geht von den Psalmen aus. Kap. 11—21 sind reine Metrik, die Kap. 10 und 22 stellen jeweils den Bezug zu den Psalmen her.

nach Madrigal auf das Versmaß zurück; das griechische *lirici* — so Madrigal — entspricht dem lateinischen *varietas,* und die lyrischen Dichter verwenden eben *verschiedene* Versmaße [87]. Die Metren wiederum werden nach ganz verschiedenen Kriterien benannt: teils nach der behandelten Materie (etwa „heroisch" und „elegisch"), teils nach der Zahl der Füße (etwa Hexameter und Pentameter), teils nach dem Erfinder (etwa „sapphisch"), teils nach den späteren Dichtern dieses Maßes (etwa „asklepiadisch") [88].

In der Lyrik gibt sich Madrigal jedoch nicht — im Unterschied zu den anderen Gattungen — mit diesen nominalistischen Definitionen zufrieden. Sein besonderes Interesse gilt dabei den „heroischen" Versmaßen: Hexameter, daneben dem Pentameter. Seine Vorliebe begründet er mit drei Argumenten. Die besondere Würde der heroischen Versmaßen stützt sich nach seiner Meinung als erstes auf die dargestellte Materie, eben die Heroen — Menschen, die mit ihren herausragenden Charaktereigenschaften von Göttern und nicht von Menschen abzustammen scheinen, wie Aristoteles im siebenten Buch seiner Ethik sagt. Sie werden in den heroischen Dichtungen Homers, Vergils und Lucans besungen. Auf dem Umweg über das Metrum kommt Madrigal nun doch auf ein spezifisches Genus zu sprechen, eben das Epos. Sicher ist die Moral nicht fern, denn natürlich reizt ihn an diesem Genus die Möglichkeit, die Heroen der Vergangenheit als (moralisches) Vorbild für die Gegenwart zu deuten — aber die Theoretiker der Renaissance handelten schließlich ganz ähnlich, wenn sie über die Vollkommenheit von Epos und Tragödie reflektierten und dem Epos den Vorzug gaben, eben weil das Epos die Darstellung des hohen, vollkommenen Charakters erlaubte.

Als zweites nennt Madrigal die Einfachheit und den Wohlklang der heroischen Metren — ästhetische Gründe also. Diese Metren sind vielseitig verwendbar, nicht nur im heroischen Genus, sie sind gerade deshalb mehr als alle anderen Metren im Gebrauch geblieben. Schließlich übertreffen die heroischen Metren alle anderen an Alter und damit auch an Autorität. Als Beleg dient die Bibel, der Gesang Moses im *Deuteronium* (Kapitel 32) und das Buch Hiob. Nirgends — so Madrigal — ist ein früherer Gebrauch dieser oder anderer Metren überliefert, mit anderen Worten: der Ursprung der Dichtung liegt in der Bibel — eines der wichtigsten Argumente der Bibelpoetik [89].

---

[87] MEL, Bl. 18 r.

[88] MEL, Bl. 30 r.

[89] "Et ista e(st) r(ati)o q(ua)re hoc metru(m) poti(us) manet in vsu q(uam) cetera: q(uia) q(ui)dq(ui)d dic(er)e volum(us), facili(us) per hoc exp(ri)mjm(us) qua(m) p(er) alia. (...) & ob hoc et(iam) laudam(us) gen(us) istud metri sup(er) o(mn)ia

Allerdings will Madrigal über den heroischen die übrigen Metren nicht allzusehr vernachlässigt wissen. Er polemisiert gegen die Dichter seiner Zeit, die sich auf wenige Metren beschränken. Gerade im Wechsel der Metren liegt nach seiner Meinung ein großer ästhetischer Reiz. Es mag paradox erscheinen, daß er seine These ausgerechnet mit der *Consolatio philosophiae* belegt. Boethius habe zwar die Musen vertrieben, was ihn aber nicht davon abgehalten habe, den Leser mit einer Vielfalt von Metren zu erfreuen. Höchst geschickt ist damit der Rigorismus Boethius' überspielt, Boethius wird sogar zu einem Vorbild für die Dichter! Weiterhin kann der Dichter durch den Wechsel der Metren größere Wirkung erzielen, er bewegt stärker. Die Werke der großen Männer belehren und erfreuen zugleich durch verschiedene Metren; es wäre schändlich, wenn man diese Werke lesen wollte, ohne zu verstehen, mit welchen Mitteln sie ihre Wirkung erreichen [90]. Das horazische *prodesse et delectare* ist nicht fern, das Madrigal in der Tat gelegentlich zitiert [91]; beide, der Nutzen und der ästhetische Reiz stehen gleichberechtigt nebeneinander. Sicher verharrt Madrigal noch in mittelalterlicher Denkweise, wenn er den Zugang zum Ästhetischen ausschließlich in der Metrik sucht; dennoch bleibt bemerkenswert, daß hier das ästhetische Phänomen überhaupt zum Studienobjekt gemacht wird: das ästhetische Vergnügen wird größer — so Madrigal — wenn man weiß, mit welchen Mitteln es der Dichter erzielt. Der schöne Schein wird damit zu einem notwendigen Teil der Dichtung, der außerhalb der Moral steht. Der rhetorische Glanz, das Reden in Metaphern — schreibt er an anderer Stelle und beruft sich auf die aristotelische Poetik — ist die

---

alia metra; vnde no(n) solum voca(tur) heroycum, q(uia) de heroum diuinor(um) ho(m)i(n)um gestis sc(ri)bit(ur), s(ed) et(iam) q(uia) pl(u)res virtutes qua(m) cetera metra habet, ita vt ip(su)m in se heroycum dica(tur), etiam si de heroum reb(us) non agat. (...) Etiam p(re)cedit hoc carmen o(mn)ia alia autoritate. Na(m) t(un)c erat, qua(n)do null(u)m aderat. Invenim(us) n(am) illud fuisse tempore moysi, quia canticu(m) deutoronimij, q(uod) incipit: "audite celi q(ue) loquor", & a moyse editu(m) e(st), heroyco metro p(re)cedit; maxima quoq(ue) pars libri iob apud hebreos hoc carmi(n)e desc(ri)pta e(st). T(un)c t(ame)n n(u)ll(u)m aliud carme(n) inve(n)tum erat, nullaq(ue) diuina aut genciu(m) historia memorat, ante tempora moysi carminis alic(uius) extitisse vsum." (MEL, Bl. 30 vto).

[90] "Tercio & q(uod) magis mouet, q(uia) & si nemo umq(uam) carmina edere vellit, magnor(um) t(ame)n viroru(m) cotidie studia legimus, eor(um)q(ue) operibus erudimur, atq(ue) non parua(m) voluptate(m) capim(us). Cu(m) vero hii vario p(ro)cesserunt carmi(n)e, turpe est vt salcem que legim(us) ignota h(ab)eam(us), carminu(m) vires aut modos penit(us) nescientes, ne forte & illud n(o)b(is) euenerit, q(uo)d ad calamitosu(m) boeciu(m) consolatrix adiecit ph(ilosoph)ia: "es nu(m)q(ui)d vt asin(us) ad lira(m)". Qua propt(er), t(ame)n de carminib(us), t(ame)n de pedum varietate, a(liqui)d & si leuiter exp(ri)mendum est." (MEL, Bl. 22 r).

[91] Z. B. MES IV, Bl. 75 vto.

der Dichtung eigene Redeweise: ein „goldener Fluß", ein „Milchquell" [92].

Wie soll man danach Madrigals Verhältnis zur Dichtung bewerten? Überwiegt die Zustimmung oder die Ablehnung? Wir haben gesehen, daß beide bis zu einem gewissen Grad kontextgebunden sind. Die negativen Urteile befinden sich weitgehend in den Bibelkommentaren, die positiven in den Kommentaren zu Eusebius. Diese widersprüchlichen Positionen sind dabei nicht Etappen einer Entwicklung, sie treten etwa gleichzeitig auf. Die für diese Problematik relevanten Werke sind in nur kurzem Abstand geschrieben worden: der Kommentar zu Matthäus und der spanische Kommentar zu Eusebius etwa 1446—49, der lateinische Kommentar zu Eusebius etwa 1450 [93].

Das zwiespältige Verhältnis zur Dichtung bezieht die Antike generell mit ein; denn Dichtung bedeutet für Madrigal vor allem antikheidnische Dichtung. Wenn er die Literatur verurteilt, meint er damit auch (oder sogar in erster Linie) die antike Mythologie, deren Lüge er die Wahrheit der Bibel gegenüberstellt [94]. Im spanischen Kommentar zu Eusebius will er nachweisen, daß Moses zeitlich vor allen kulturellen Leistungen der Griechen eingeordnet werden muß — und höheres Alter bedeutet im Begriff seiner Zeit immer auch höheres Ansehen und größere Autorität. Zwar seien die Griechen ein weises Volk gewesen, aber eben deshalb habe man ihren Dichtern die Lügen über die Götter geglaubt; denn die Dummen glauben den Klugen, weil sie annehmen, daß sie sich nicht irren [95].

Jeder beliebige Christ, schreibt Madrigal im *Defensorium trium conclusionum contra emulos in Romano curia disputatarum*, übertrifft kraft des Glaubens alle Heiden. Überhaupt ist die moderne Zeit durch

---

[92] Die betreffende Stelle ist Kommentar zu Hieronymus' Formulierung: "Aureu(m) i(mmo) flume(n) eloque(n)tie." Dazu Madrigal: "(...) sed a splendore vocaba(tur) eloque(n)cia flume(n) aureu(m); (er)go ab eodem nitore vocab(at)ur fons lacte(us). Et iste e(st) propie modus loque(n)di poeticus, q(u)or(um) e(st) a simjla-(ti)ones fac(er)e, vt aristo(ti)les vult primo libro poetrie sue et inducit dictum c(uius)da(m) poete de quoda(m) valde liberali: ipse est mare inu(n)dans, vndecu(m)-q(ue) venie(n)tium indigencias suplens copiose et eflue(n)ter." (MEL, Bl. 8 vto) MES I, Bl. 10 vto führt Madrigal auch den Ausdruck „Milchquell" auf Hieronymus zurück.

[93] Die Datierung des Matthäus-Kommentars und des span. Eusebius-Kommentars erfolgt nach Marcos Rodríguez, *op. cit.*, S. 14, die Datierung des lat. Eusebius-Kommentars nach MEL, Bl. 59 vto. Andererseits deutet die in A 57 zit. Passage darauf hin, daß Madrigal zumindest bei der Abfassung des Prologs zu MES die lat. Version bereits in Arbeit hatte. Am Kommentar zum Alten Testament soll Madrigal mindestens seit 1436 gearbeitet haben. (nach Marcos Rodríguez, *op. cit.*, S. 14).

[94] Vgl. o. S. 206 u. A 66.

[95] MES I, Bl. 49 vto — 51 vto.

die vielen Erfindungen dem Altertum überlegen. Diese total scheinende Apologie der christlichen Moderne gegenüber der heidnischen Antike wird jedoch durch den Kontext entscheidend abgeschwächt. Trotz ihrer Irrtümer und Laster waren die weltlichen Weisen außerordentlich gelehrt, weshalb ihre Schriften oft mehr verehrt würden als die vieler Christen [96]. Was die generelle Überlegenheit der Moderne betrifft, so sind die Menschen der Moderne wie Zwerge auf den Schultern von Riesen:

> Nec ista solu(m) est, sed et(iam) pl(ur)imas (con)cl(usi)ones & v(er)itates i(n)uenit modernor(um) etas, quas no(n)dum i(n)uenerat nec excogitauerat antiq(ui)tas. & recte q(ui)dem fit, q(uia) iuxta Aris. in 1. ethico. te(m)pus est bon(us) coop(er)ator horum, & per t(em)p(u)s artiu(m) additame(n)ta facta sunt. & sicut quida(m) peritus medicus dixit: ho(m)i(n)es nostri te(m)poris ad antiquos comparant(ur) sicut pusillus ho(mo) positus collo giga(n)tis ad ip(su)m giga(n)te(m). Na(m) pusillus ibi posit(us) videt q(ui)cq(ui)d videt gigans & insup(er) plus; & t(ame)n si deponat(ur) de collo giga(n)tis, par(um) aut nihil videbit ad giga(n)te(m) collat(us). Ita & nos firmati sup(er) ingenia antiquor(um), & op(er)a eor(um) no(n) e(ss)et admira(n)dum: i(m)mo foret valde r(ati)onabile si viderem(us) q(ui)cquid illi videru(n)t & insup(er) plus, l(icet) hoc adhuc no(n) p(ro)fitemur [97].

Die Zwerge sehen zwar weiter, nimmt man sie aber von den Schultern der Riesen herunter, sehen sie nichts mehr. In dieser Deutung durchaus traditioneller Klischees wird greifbar, wie hoch Madrigal die Leistung der Antike einschätzt.

Das vielleicht stärkste Bekenntnis zur Antike liegt jedoch in seinem fortwährenden Rekurs auf die antike Mythologie, vor allem auf die *Metamorphosen* Ovids und die Tragödien Senecas. Das besondere

---

[96] Nec multu(m) in hoc sanctitati derogam(us), cu(m) co(n)stet quosda(m) i(m)mo plurimos viros sanctissimos simplices valde fuisse; alios aute(m) seculares viros & vitijs aliq(ua)liter deditos fuisse peritissimos & altissimoru(m) ingeniorum. Quapropter quoru(n)dam gentiliu(m) scripta magis veneramur q(uam) multoru(m) (christ)ianorum, l(icet) q(ui)libet (christ)ianus ex merito fidei omnes gentiles excedat." (Opera XX, 1, Bl. 16 vto). Die gleiche Aussage findet man etwa ein halbes Jahrhundert vorher bei einem anderen vielschreibenden span. Theologen, dem Katalanen Eximenis (*Libre primer del Crestià*. Valencia 1483, Bl. c ij r; vgl. dazu Verf., *op. cit.*, S. 92) Eximenis bezieht sich auf Augustinus, *Contra Manicheos*, Buch 13, Kap. 15; allgemein ist damit die Haltung Augustinus' getroffen, die er in den *Confessiones* und *De Civitate Dei* vertritt. S. dazu Hagendahl, *Augustine*, bes. II 726.

[97] MEL, Bl. 17 vto. Auch das Riesen-Zwerge-Gleichnis ist bei Eximenis in ähnlicher Funktion zu finden (*op. cit.*, Bl. c j r; vgl. Verf., *op. cit.*, S. 91); zur Geschichte des Gleichnisses s. A. Buck: "Aus der Vorgeschichte der ‚Querelle des anciens et des modernes' in Mittelalter und Renaissance" (1958), zit. nach A. Buck: *Die humanistische Tradition in der Romania* (Bad Homburg — Berlin — Zürich 1968), S. 75—91.

(vielleicht auch neue) liegt darin, daß Madrigal sich auch (und nicht nur oberflächlich) für die formale Gestaltung der Mythen interessiert, sie als poetische Gebilde betrachtet, die eigenen Gesetzen folgen und nach diesen Gesetzen beurteilt werden müssen.

Damit sind wir in einem Bogen zur Dichtung zurückgekehrt. In der spanischen Version des Eusebius-Kommentars erklärt er kurz, weshalb er die verschiedenen Metren nur in der lateinischen Version des Kommentars erörtern will: im Spanischen wäre eine derartige Erörterung unverständlich und nutzlos, da die Volkssprache im Gegensatz zum Lateinischen arm an Metren sei [98]. Darin liegt eine deutliche Abwertung der zeigenössischen kastilischen Lyrik, was auch dadurch bestätigt wird, daß sie in seinen literartheoretischen Überlegungen keine Rolle spielt.

Der lateinische Kommentar zu Eusebius stellt in den besprochenen Kapiteln einen veritablen metrischen Traktat dar. Es ist der einzige, der unseres Wissens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts in Kastilien geschrieben worden ist. Die Theoretiker der höfischen Lyrik — allen voran Santillana und Baena — kümmerten sich um die Metrik nicht, setzten sie vielmehr stillschweigend voraus. Die Theorien der höfischen Lyrik Kastiliens unterscheiden sich hierin schroff von denen aus dem Umkreis des Barceloneser Konsistoriums. Im Alter noch schreibt Gómez Manrique bedauernd, daß er nie einen Lehrer gehabt habe, der ihn das Handwerk des Dichters gelehrt hätte [99]. Zu erklären ist dies wohl aus dem aristokratischen Charakter der Dichtung. Die Dichter waren Amateure, es galt als fein, dichten zu können, aber man durfte nicht zeigen, daß es einen allzusehr beschäftigte.

So ist das Paradox zu erklären, daß der einzige metrische Traktat dieser Zeit von einem Außenseiter stammt und die zeitgenössische kastilische Dichtung bewußt außer acht läßt. Madrigal ähnelt hierin stark den italienischen Humanisten des 15. Jahrhunderts. Ein Rest dieser Haltung ist auch noch in Nebrijas spanischer Grammatik enthalten, deren zweites Buch die erste spanische Metrik darstellt. Auch Nebrija führt darin Begriffe und Begriffsbestimmungen der lateinischen Metrik ein; er zitiert daneben die spanischen Ausdrücke, um zu zeigen, wie

---

[98] "Esta materia delos metros & d(e) sus pies declaramos largamente enel comento latino sobre eusebio, & en vulgar ni se puede entender, ni ente(n)dida aprouecharia, como no aya linage alguno d(e) metros en vulgar; mas en latin aprouechan mucho por la diuersidad delos metros." (MES I, Bl. 22 r).

[99] "Y esto no podre dezir que aya fecho enel estudio delas sçiençias ni del arte de la poesia, por que yo estas nunca aprendi, nin houe maestro que me las mostrase." (*Cancionero de Gomez Manrique*. Ed A. Paz y Mélia. Madrid 1885, I 2): vgl. auch A 19.

unangemessen, ja falsch sie sind [100]. Dahinter steht die unausgesprochene Behauptung, daß die traditionelle spanische Metrik absolut unzulänglich ist und durch eine neue abgelöst werden muß, die auf der Grundlage der lateinischen Metrik beruht. Anders aber als Madrigal schätzt Nebrija die spanische Literatur des 15. Jahrhunderts. Madrigal sieht das Spanische dieser Zeit in Grammatik, Vokabular und Ausdrucksmöglichkeiten den klassischen Sprachen gegenüber noch als weit unterlegen an [101]. Nebrija hingegen zeigt auf, daß sich die aus dem lateinischen abgeleiteten metrischen Regeln und Figuren in den Werken der Mena, Santillana, Manrique und anderen nachweisen lassen. Die genannten Autoren — und allen voran Mena — werden dadurch zu den ersten Klassikern der spanischen Literatur, die für das Spanische ebenso Vorbild- und Mustercharakter erhalten, wie die Autoren der klassischen Antike für das Lateinische [102].

Madrigals Liebe gehört ganz der Dichtung der klassischen Antike. Bezeichnenderweise schätzt er unter den modernen Dichtern vor allem Petrarca und Boccaccio — Dichter, deren Selbstverständnis entscheidend von der Antike geprägt ist. Diese humanistischen Interessen stoßen bei Madrigal hart auf die scholastische Denkart des Theologen. Madrigal hat diesen inneren Zwiespalt sehr schön in zwei Fabeln dargestellt, die wir in den Prologen zweier kleiner Werke finden. Im Prolog zu *De optima politia* erzählt Madrigal, wie er sich als junger Mann einmal voller Durst nach Weisheit dem Parnaß näherte, den Berg aber nicht betreten durfte: denn nicht Mensch noch Tier darf ihn berühren, der Chor der Musen will keinen Menschen als Betrachter haben. Der Autor jedoch, den die Liebe stark gemacht hatte, flehte die Musen an, ihre harten Gesetze zu mildern, ihn vom Wasser ihrer Quelle trinken zu lassen und ihn in ihre seligen Chöre aufzunehmen. Wenn er ihr göttliches Wesen (numen) in der Vergangenheit nicht so verehrt habe, wie es sich gebühre, sei es nur aus jugendlicher Unwissenheit, nicht aus böser Absicht geschehen. Die Musen erbarmten sich seiner schließlich und ließen ihn ein. Als sie seine Gelehrsamkeit für genügend groß hielten, sprach ihn die erste aus ihrem Kreis, Urania an: sie verlieh ihm den Grad eines Magisters, damit er der Gunst und Autorität der Musen als

---

[100] Als bezeichnendes Beispiel sei zit.: "Agora digamos delos pies delos versos, no como los toman nuestros poetas, que llaman pies alos que avian de llamar versos, mas por aquello que las mide, los cuales son unos assientos o caidas que haze el verso en ciertos lugares." (Antonio de Nebrija: *Gramatica castellana*. Ed. P. Galindo Romeo y L. Ortiz Múñoz. Madrid 1946, I 43).

[101] MESP, S. 41 f.

[102] S. dazu bes. L. Terracini: *Tradizione illustre e lingua letteraria nella Spagna del Rinascimento*. In: Studi di Letteratura Spagnola, 2, 1965 (1967) S. 16—24.

ergeben gelten könne; dazu verlieh sie ihm das Amt der Lehre, um an allen Enden der Welt das Lob der Musen zu verkünden. Der so gestärkte Autor führt dies alles auf das Wirken Gottes zurück, den er zum Abschluß des Prologs um Beistand anfleht, wobei er ihn als „Lenker des Olymps" (moderator olympi) anspricht [103].

Im Prolog zu *De statu animarum post hanc vitam* nimmt Madrigal diese Fabel wieder auf. Er berichtet, wie er den Chor der Musen erneut erblickte, als er einmal ganz und gar der Trägheit verfallen war. Urania tadelte ihn, daß er — auf den sie alle ihre Hoffnung gesetzt hätten — nun die rechtschaffenen Studien verlassen habe und sich allein unwürdiger Muße hingebe. Der Autor antwortete darauf, daß er des Studiums der Musen überdrüssig sei; seinen Geist ekele es vor der Dichtung, er habe zuviel mit Schminke aufgeputzte Lügen gefunden. Urania ermahnte ihn, Rhetorik und Poesie zu lassen: das sei Trost der Jugend, nicht Studienobjekt eines reifen Mannes. Er solle sich einem besseren Genus zuwenden und dadurch den Musen wieder zur Ehre gereichen. Madrigal nahm sich diese Worte zu Herzen: er schüttelte seine Trägheit ab und nahm seine Kräfte zusammen, um ein großes Werk zu beginnen. Der Prolog endet wieder mit einer Anrufung des Lenkers des Olymps (rector olympi) [104].

Die beiden Fabeln erinern an Boethius und Hieronymus zugleich. Wie Boethius verabschiedet Madrigal die Dichtung, im Unterschied zu diesem aber *nur* die Dichtung, nicht alle Musen. Darüber hinaus ist auch dieser Abschied zwiespältig. Inhalt und Form des entscheidenden zweiten Prologs widersprechen sich (der Einwand gilt im übrigen in gewissem Maß auch für Boethius selbst): Madrigal sagt sich von der Dichtung los, erzählt dies aber in Form einer poetischen Fabel. Es braucht uns hier nicht zu interessieren, ob und wie weit Madrigal dabei autobiographische Fakten in poetische Form eingekleidet hat — das heißt, ob er sich tatsächlich in seiner Jugend mit Dichtung beschäftigt hatte und ihrer dann überdrüssig geworden war. Sicher ist, daß sein Werk insgesamt dem „höheren Genus" zuzurechnen ist (vom Standort des mittelalterlichen Theologen her gesehen), ebenso sicher jedoch, daß der Abschied von der Dichtung nicht definitiv war, vielleicht auch nur mit halbem Herzen geschah. Madrigal gleicht darin Hieronymus; die beiden Fabeln sind auch als literarische Nachahmungen seines berühmten Traums zu sehen.

Die Problematik wird dadurch kompliziert, daß diese beiden durchaus humanistischen Prologe zu Werken gehören, die in Inhalt, Form

---

[103] Opera XX, 4, Bl. 2 r f.
[104] Opera XX, 3, Bl. 2 r f.

und Methode scholastisch sind. Auch in den beiden Kommentaren zu Eusebius kann Madrigal den scholastischen Theologen nicht verleugnen. Man sollte daraus aber nicht den Schluß ziehen, daß der Humanismus bei Madrigal nur ein äußerer Mantel wäre, der das eigentliche Werk völlig unberührt läßt. Madrigal ist scholastischer Theologe und liebt dennoch die antike Literatur; er liebt, was er als Theologe verurteilen müßte und de facto auch in seinen theologischen Schriften verurteilt.

Der Vergleich zwischen Madrigal und Cartagena führt zu überraschenden Schlußfolgerungen. Nach außen hin ist Cartagena sicher die interessantere Erscheinung. Er hat in Kirche und Staat eine herausragende Stellung, der gegenüber die Universitätslaufbahn Madrigals verblaßt, der erst spät mit dem Bischofsstuhl von Avila betraut wurde. Ähnliches läßt sich von ihrem literarischen Werk sagen. Cartagenas Werk wird für uns heute durch die Übersetzung und Bearbeitung antiker Autoren interessant. Mag ihm die moderne Forschung auch noch mittelalterlichen Geist vorwerfen, so kündigt sich in ihm doch schon die neue Zeit des Humanismus an. Das Werk Madrigals ist demgegenüber in der Thematik noch dem Mittelalter verbunden, und seine manchmal etwas kraus wirkende Gelehrsamkeit läßt sein Werk zusätzlich uninteressant erscheinen.

Wir haben gesehen, wie sehr der äußere Anschein trügt. Madrigal kennt die Literatur der Antike vermutlich besser als Cartagena, er kennt Dante (was in seiner Zeit keine besondere Leistung war, wo Dante in Spanien ein ausgesprochener Modeautor wurde [105]), er kennt aber auch Petrarca und Boccaccion, was zu seiner Zeit nicht ganz so selbstverständlich war; er kennt mit ziemlicher Sicherheit auch die spanische Literatur seiner Zeit, wenngleich er nichts von ihr hält — aber das ist bei Cartagena vermutlich kaum anders, nur daß er es nicht so deutlich sagt.

Wenn sich Cartagena und Madrigal mit Literatur befassen, so ist es bei beiden fast ausschließlich die Literatur der römischen Antike. Damit hören die Gemeinsamkeiten aber auch schon auf. Cartagena inter-

[105] Der Einfluß Dantes wird in Übersetzungen, Nachahmungen und in den Übersetzungen der verschiedenen Dante-Kommentare deutlich. S. dazu A. Farinelli: *Dante in Ispagna nell'Età Media.* In: A. F.: *Dante in Spagna — Francia — Inghilterra — Germania* (Torino 1922), S. 29—195; ders.: *Italia e Spagna* (Torino 1929); M. Penna: "Traducciones castellanas antiguas de la 'Divina Comedia' ". In: Rev. de la Univ. de Madrid, 14 (1965) 81—110. Ein guter Beleg für die Präsenz der Werke Dantes in Spanien ist die Bibliothek Santillanas; s. dazu Schiff, *op. cit.*, S. 303—19.

essiert sich primär für Rhetorik und Moralphilosophie, wobei sich sein Interesse mit zunehmendem Alter zur Moralphilosophie hin verschiebt. Madrigal hingegen beschäftigt sich vor allem mit der Mythologie. Er benutzt sie als historische Quelle, er liebt sie aber auch um ihrer poetischen Form willen. Er zeigt eine manchmal fast schwärmerische Begeisterung für die Poesie, die wohl letzte Ursache für seine langen metrischen Kommentare ist. Die Unterschiede lassen sich auch an den bevorzugten Autoren aufzeigen: Ovid steht gegen Cicero; zwar treffen sich ihre Interessen in Seneca, aber gerade dadurch werden die Gegensätze nur noch deutlicher: Madrigal meint den Dramatiker, der mythologische Stoffe verarbeitet hat, Cartagena den Moralphilosophen.

Trotz aller Beschäftigung mit antiker Philosophie und Dichtung lassen beide Bischöfe nicht den geringsten Zweifel daran, daß sie an der Suprematie der Theologie festhalten. Etwas anderes war zu dieser Zeit wohl auch nicht möglich. Trotz dieser nie in Frage gestellten Überzeugung geschieht die Beschäftigung mit der antiken Literatur bei beiden mit schlechtem (oder zumindest unsicherem) Gewissen. Der alte Konflikt zwischen heiliger und weltlicher Wissenschaft ist wieder aufgebrochen. In der Lösung des Konflikts unterscheiden sich Cartagena und Madrigal wieder deutlich.

Bei Cartagena bricht der Konflikt nicht offen aus, so daß seine Persönlichkeit nach außen wie aus einem Guß erscheint. Es gelingt ihm, heilige und weltliche Wissenschaft zu einer Einheit zu verschmelzen, wobei sich der Schwerpunkt im Laufe der Jahre deutlich von der weltlichen zur heiligen Wissenschaft hin verschiebt. Bei Madrigal ist der Konflikt hingegen schon an der Oberfläche erkennbar, ein Ausgleich will nicht (nicht mehr?) gelingen. Dies führt dazu, daß Madrigal in seinen Ansichten über die Literatur zugleich strenger und aufgeschlossener ist als Cartagena: in seinen theologischen Schriften ist er strenger als Cartagena selbst in der letzten Phase seiner Entwicklung, in seinen historischen Kommentaren aber aufgeschlossener als Cartagena in seinen frühen Werken. Bei Madrigal trennen sich heilige und weltliche Wissenschaft. Rein quantitativ zwar überwiegt in seinem Werk die heilige Wissenschaft bei weitem, aber die weltliche Wissenschaft gewinnt bereits eine Art von Autonomie. So gesehen ist der zunächst so mittelalterlich scheinende Madrigal ein modernerer Geist als Cartagena.

Uns heute mögen diese Unterschiede gering, vielleicht sogar unwichtig erscheinen, zu stark ist trotz allem die Macht der Theologie. Beide gehören jedoch trotz aller Einschränkungen der literaturfreundlichen Richtung der kirchlichen Tradition an. Anders wären auch die enthusiastischen Urteile der Zeitgenossen nicht zu verstehen, die beide (wenn auch Cartagena bevorzugt) zu Schutzpatronen der Literatur machten.

Um die Mitte des Jahrhunderts tritt die rigoristische Richtung wieder stärker in den Vordergrund. Die persönliche Entwicklung Cartagenas nimmt dies vorweg. Als wichtigste Zeugen dieser neuen Strömung können der anonyme Autor (vermutlich ebenfalls ein Bischof) der *Epistula ad Petrum Fernandum de Velasco, comitem de Haro* (ca. 1450—60) gelten [106] sowie Sánchez de Arévalo, der als junger Priester Cartagena auf dem Konzil zu Basel begleitet hatte [107].

In diesen Jahren gewinnt der religiöse Rigorismus auch in der Dichtung größeren Einfluß. Wie Boethius verabschiedet Mena zu Beginn seines unvollendet gebliebenen Alterswerks *Coplas contra los siete pecados mortales* die Musen:

> Huyd y callad serenas
> que(n) la mi hedad passada
> tal duluçura emponçoñada
> derramastes por mis venas,
> mis entrañas q(ue) eran llenas
> de peruerso fundame(n)to;
> quiera el diuinal aliento
> de malas hazellas buenas [108].

Es ist der gleiche Geist, der aus Madrigals Prolog zu *De statu animarum post hanc vitam* oder Cartagenas *Oracional de Fernand Perez* spricht. Menas Werk machte den Musenabschied für einige Jahrzehnte zur literarischen Mode: wir finden ihn etwa bei Jorge Manrique, Fray Iñigo López de Mendoza, Padilla wieder [109]. Pérez de Guzmán wandte

---

[106] vgl. A 50.

[107] Der Rigorismus Sánchez' de Arévalo wird bes. in der Affäre um den sog. Humanistenaufstand in Rom 1467/68 greifbar. Sánchez de Arévalo war zu dieser Zeit Kastellan der Engelsburg, in der die betroffenen Humanisten gefangen gehalten wurden. Mit mehreren von ihnen führte er einen Briefwechsel, in dem er sie zur Orthodoxie zurückzuführen suchte. Die für die Literatur relevanten Schlußfolgerungen sind in der 22. *consideratio* des Traktats *De remediis afflictae ecclesiae* (1469) enthalten (Zit. nach Ms. Cod. Z-L-XC der Markusbibl. Venedig, Bl. 65 r — 68 vto.). s. dazu H. Jedin: "Sanchez de Arevalo und die Konzilsfrage unter Paul II." In: Hist. Jahrbuch, 73 (1954) 95—110; J. M. Laboa: *Rodrigo Sánchez de Arévalo, Alcaide de Sant'Angelo* (Madrid 1973).

[108] Juan de Mena: *Coplas de los siete pecados mortales* (Salamanca 1500; Faksimiledruck Valencia 1957), Bl. a j vto.

[109] J. Manrique: "Dexo las inuocaçiones / de los famosos poetas / y oradores; / no curo de sus ficiones, / que traen yeruas secretas / sus sabores. (*Coplas por la muerte de su padre*. Ed. crit. R. Foulché-Delbosc. Barcelona 1902, S. 4) Fray Iñigo de Mendoza: "Dexemos las poesias / y sus musas inuocadas, / por que tales niñirias / por humanas fantasias / son çierto temorizadas, / y veniendo a la verdad / de quien puede dar ayuda, / a la sola Trinidad / que mana siempre bondad / gela pidamos sin duda." (nach: J. Rodríguez-Puértolas: *Fray Iñigo de Mendoza y sus "Coplas de*

sich in diesen Jahren ganz der geistlich-moralischen Dichtung zu und wurde dafür von Cartagena gelobt:

> Me paresce que veo en vos no(n) menos loable, q(ue) en v(uest)ra juue(n)tud o enla viril edad, & a un algu(n)d tanto prouecta, vos veya occupar en questio(n)es & fazer v(uest)ros dulces metros & ritimos, que coplas llama-(m)os, de diuersas materias; mas eran d(e) cosas humanas a vn que estudiosas & buenas. Pero agora acordades passar alo diuino & deuoto, que a todo lo hu(m)ano transcende, scriuiendo por v(uest)ra suaue metrificatura hymnos & or(aci)ones & otras conte(m)placiones, pertenescie(n)tes a co(n)-sideracion del cultu diuino, deque yo algo ley & vi leer & loar al Rey de gl(or)iosa memoria, q(ue) de pocos dias aca de nos se partio [110].

An diesen Beispielen wird sichtbar, wie sehr Lehre der Kirche und Dichtung in dieser Zeit aufeinander bezogen sind.

Über soviel Rigorismus soll nicht vergessen werden, daß die Theologie trotz aller Übermacht nicht allmächtig und allgegenwärtig war. Gerade in der höfischen Lyrik dieser Zeit findet man viel natürliche Weltlichkeit. Man wagt es auch gelegentlich, über Heiliges zu spotten. Diego de Valera parodiert die Psalmen:

> Miserere mey Cupido,
> Hijo de madre santa . . . [111]

Diese Parodien häufen sich vor allem in den Jahren, in denen sich der theologische Rigorismus verstärkt: könnte man in ihnen eine Art Abwehrreaktion sehen? Aber diese Parodien bleiben in der Literatur ihrer Zeit eher peripher. Es wäre verfehlt, ihnen ein allzu großes Gewicht beizumessen.

Die wichtigste Gegenkraft zur Theologie ist auf einem anderen Gebiet zu suchen, von dem bisher noch nicht oder allenfalls am Rande die Rede war. Die kastilische Literatur der ersten Hälfte des 15. Jahr-

---

Vita Christi". Madrid 1968, S. 292 f.) Fray Juan de Padilla: "Huyan, por ende, las musas dañadas / a las Estigias do reina Pluton, / en nuestro divino muy alto sermon / las tienen los santos por muy reprobadas." (*Los Doze Triumphos de los doze Apostolos*, hier zit. nach dem Abdruck in *Cancionero castellano del siglo XV*, *op. cit.* I 424).

[110] CO, Bl. a 2 vto.

[111] Zit. nach: L. de Torre y Franco-Romero: *Mosén Diego de Valera. Apuntaciones biográficas seguidas de sus poesías y varios documentos* (Madrid 1914), S. 90.

[112] Kastilien unterscheidet sich hierin deutlich von Katalonien, dem zweiten großen kulturellen Zentrum Spaniens in der 1. Hälfte des 15. Jahrhunderts, wo das bürgerliche Element in den Zentren Barcelona und Valencia vorherrschte. Wieder anders waren die Verhältnisse am Hof Alfons V in Neapel um die Mitte des 15. Jahrhunderts. Unter den Katholischen Königen gewann das Bürgertum auch in Kastilien spürbaren Einfluß auf die Literatur.

hunderts war ihrem Wesen nach aristokratisch, sie wurde von Adligen für Adlige geschrieben [112]. Die Ideologie des Adels ist nach der Theologie der zweite wesentliche Faktor, der die Literatur dieser Epoche von außen her bestimmt. Damit sind wir an den Grenzen dieser Untersuchung angelangt, ein neues, weites Feld tut sich auf [113].

[113] Erst nachdem der Aufsatz in Druck gegangen war, erhielt ich Kenntnis von einer wichtigen Neuerscheinung zu Cartagena: O. di Camillo: *El Humanismo Castellano del Siglo XV* (Valencia 1976). Das Werk stellt eine überarbeitete und erweiterte Fassung einer bei M. Durán in Yale entstandenen Dissertation dar. Mit einer Fülle von interessantem und wichtigem Material versucht Di Camillo, Cartagena als zentrale Gestalt des kastilischen Humanismus dieser Epoche zu deuten. Die antihumanistischen Tendenzen in Cartagenas Werk, die von seinen Übersetzungen Senecas an immer deutlicher werden, läßt er fast ganz außer acht, wodurch seine Deutung an Überzeugungskraft verliert. Madrigal wird überhaupt nicht behandelt.