

Garcilaso und das antike Landlob

Strosetzki, Christoph

First published in:

Saravia, José Morales (Hrsg.): Garcilaso de la Vega : Werk und Nachwirkun ; Akten des Colloquiums im Iberoamerikanischen Institut in Berlin, 18.-20. Oktober 2001. Frankfurt am Main : Vervuert, 2004, S. 25-48

ISBN: 3-86527-116-2

© 2004 Vervuert Verlag, Frankfurt am Main

Christoph Strosetzki

Garcilaso und das antike Landlob

1. Einleitung

Wenn Martin Heidegger vom “In-sein” als einem Existential spricht und Ortega y Gasset etwa zur gleichen Zeit formuliert: “Yo soy yo y mi circunstancia”, dann erscheint der Ort, sei er real oder ideal, für das Subjekt konstitutiv. Der *locus amoenus* zeichnet die ländliche Umgebung aus, die seinetwegen gelobt wird. Sein Gegenstück ist der *locus terribilis*, der seinen Schrecken auf dem Land, aber auch in der Stadt bzw. am Hof verbreiten kann. Gibt das Land den Rahmen ab für eine vom Menschen unverdorbene Natur, dann steht es als Urzustand, als *natura naturata*, der Zivilisation mit ihren Artefakten gegenüber. Dies kann zivilisationskritisch zur Opposition zwischen natürlicher, d.h. göttlicher Ordnung einerseits und einer durch menschliche Artefakte verursachten Unordnung andererseits führen. Während letztere gern als Resultat der Herrschaft der Affekte gewertet wird, ist von ersterer eine vernunftorientierte stoische Haltung abzuleiten.

Beliebt ist die Deutung des Landes als Ort des Glücklichen “qui procul negotiis”. Hier steht das Land für das *otium* bzw. das *otium cum litteris*, dem ein *negotium* gegenübergestellt wird. Das Land ist der Freiraum, den die alltägliche Arbeit lässt. Diese Vorstellung kommt noch im Wort *vaccatio* bzw. *vaccances* zum Ausdruck. Hier geht es also nicht mehr um die Annehmlichkeit oder Ursprünglichkeit des Ortes, sondern um die Tätigkeit dessen, der sich dort aufhält. Zusammenhängend mit *otium* und *negotium* sind die Gegensätze von einerseits *vita contemplativa* und *vita activa*, andererseits Erkennen und Handeln. Bedenkt man, dass der Erkennende nach den Vorstellungen von Antike und Renaissance beim Erkennen die Wirklichkeit nicht aktiv verändert, dann lässt sich der weitere Gegensatz von Aktivität und relativer Passivität ableiten, wobei der Aktive eher den Schicksalsschlägen ausgesetzt erscheint als der, der die Natur kontemplativ, d.h. eher passiv, auf sich wirken lässt.

Die Natur kann auch als Buch der Welt gesehen werden, in dem wie in der Bibel Gottes Handschrift erkennbar wird. In diesem Zusammenhang bietet der Landaufenthalt dem *solitarius* religiös zu verstehende Vorteile, die dem *occupatus* fehlen. Er ermöglicht nämlich Buße, Gebet, Trost, Besinnung und Selbsterkenntnis, und dies nicht nur dem Eremiten. Der “*beatus ille qui procul negotiis*” kann also auch eine religiöse Dimension haben.

Es zeigt sich also, dass mit dem Lob des Landes ein ganzes Spektrum von Implikationen verbunden ist. Im Folgenden soll gezeigt werden, welche Rolle sie vor dem antiken Hintergrund in Garcilasos Eklogen spielen. Zunächst jedoch seien einige Merkmale der Ekloge genannt.

2. Die Ekloge

Während das Landlob sich im Allgemeinen auf einen Raum bezieht, der als Alternative wie Landgut oder Sommerhaus jederzeit real zur Verfügung steht, ist der künstliche Schauplatz der Schäferliteratur entwirklicht bzw. in ein Arkadien situiert, das in seiner Überhöhung nur der poetischen Fiktion zugänglich ist. Dort allerdings, wo in der bukolischen Literatur Freiheit, Sorglosigkeit und moralische Vorbildlichkeit des Schäferlebens gelobt werden, ergibt sich eine Vermischung, bei der die bukolische Fiktion durch die eingeschobene argumentative Gegenrede gegen den Hof oder die Stadt Brüche erleidet.

Drei konkrete Punkte sind es, die die Gattung der Ekloge charakterisieren: Es treten Schäfer auf, an ihrer Stelle können aber auch andere naturverbundene Gruppen wie Nymphen, Fischer, Jäger oder Holzfäller stehen. Zweitens ist der Schauplatz ein *locus amoenus*. Drittens geht der Umfang der Verse über den kleineren Hirtenlied hinaus und ermöglicht dramatische, lyrische und romanhafte Elemente. Auch wenn sich hinter den Schäfern Ritter, adlige Damen oder Könige verbergen, stellt die Fiktion eine generelle gesellschaftliche Gleichheit her. Letztere unterscheidet die Ekloge von der französischen *pastourelle* des 12. und 13. Jahrhunderts, wo der gesellschaftliche Unterschied die Mühen des um eine Schäferin werbenden Ritters vereitelt.

Betrachtet man die Geschichte der Gattung, dann findet man immer wieder Elemente, die über die drei genannten Merkmale hinausgehen und das Land als weniger lobenswert vorführen. So sind Theo-

kritisch Hirtengedichte, in denen das Leben der Hirten realistisch gezeichnet wird, gekennzeichnet durch die Ironie des sich überlegen fühlenden Städters, der aus der Distanz auf die Primitivität und Rohheit einfacher Schichten herabblickt und die für den engen Horizont der einfachen Leute charakteristische Klatschsucht, tölpelhaftes Naivität, Selbstüberschätzung, derbe Sexualität und Affektbestimmtheit entlarvt.¹

Vergil (1949: 50; auch Krautter 1983: 16) trennt deutlich das imprunkvollen Stil von Königen und Schlachten berichtende Epos vom "schlanken" Stil, den er in der sechsten Ekloge (1-8) der Hirtenwelt zubilligt. Sein Kommentator Servius (1961: 16-33; auch Krautter 1983: 20) präzisiert dies und unterscheidet die drei Hauptwerke Vergils nach Stilarten. Er schreibt der *Aeneis* den erhabenen, den *Georgica* den mittleren und den *Bucolica* den niedrigen, für den niedrigen sozialen Status der Hirten und die Einfachheit ihres Lebens angemessenen Stil zu. Bei Vergil wird nun anders als bei Theokrit die Schäferwelt idealisiert und auf einige wenige Merkmale reduziert. Sie wird zum Ort der Reflexion über Dichtung und historische Realität, der Besinnung angesichts gegenwärtigen Unheils, des Rückzugs aus der realen Welt Roms. Doch auch die ländliche Harmonie bleibt nicht ungestört. Als Ursache nennt die erste Ekloge:

römische Zwietracht, die sich in Bürgerkriegen entlud, zur Überflutung Italiens mit römischen Legionären und ausländischen Söldnern, schließlich zu den ungerechten Landenteignungen führte [...] Italische Bauern und Hirten verlassen die Heimat, ihre Stelle nehmen Fremde von draußen ein (Vergil 1949: 24-27; Binder/Effe 1989: 64-65).

Politische Unruhe ragt also in Vergils Schäferwelt hinein. Rom ist Quelle für die Bedrohung des ländlichen Friedens. Der Gegensatz zur Schäferidylle ist nicht nur "die städtische Zivilisation, sondern die aus der Bürgerkriegserfahrung resultierende Vorstellung eines Zusammenbruchs humaner Zivilisation überhaupt" (Krautter 1983: 17). Das

¹ Vgl. Binder/Effe (1989: 19). Im 2. Jahrhundert n. Chr. schreibt Longos seinen bukolischen Roman, in dem das hexametrische bukolische Idyll und der idealisierende Liebesroman zu einer neuen Synthese verbunden werden (Longos 1987). Er handelt von der immer wieder gefährdeten Liebe der beiden Hirtenkinder Daphnis und Chloe, die von ihren städtischen Eltern auf dem Land ausgesetzt und von Hirten aufgezogen wurden. Die Fürsorglichkeit von Ziege, Schaf und Hirten kontrastiert mit der Inhumanität der Eltern in der Stadt. Auch die Götter stehen auf der Seite des Landes, wie Pan, der zum Schutz von Chloe eingreift.

Goldene Zeitalter, das die vierte Ekloge verheißt, ist der Gegenentwurf zur friedlosen römischen Welt des Jahres 40 v. Chr. Sie ist dem Politiker und General Pollio gewidmet, der die Spannungen um das Erbe des ermordeten Caesar durch einen Vertrag beilegte (Vergil 1949: 39-43; Binder/Effe 1989: 80). Mit der Geburt und Kindheit eines Knaben, hofft man, werde sich die Natur verschwenderisch entfalten. Giftschlangen und Giftkraut werden verschwinden. Wilde und zahme Tiere werden friedlich miteinander leben. Wenn der Knabe erwachsen sein wird, ist Seefahrt nicht mehr erforderlich, da jegliches Land jegliche Frucht trägt.

Etwa 100 Jahre nach Vergil war es Calpurnius, der seine Hirtengedichte als Rahmen für Herrscherlob nutzte, so dass die bei Theokrit noch streng getrennten Welten des gebildeten Hofes und der einfachen Hirten wieder zusammenkommen (Calpurnius 1991). Um eine christliche Dimension bereicherte Laktanz (1844: 564-575; Lessig 1962: 13-14) die Ekloge, als er bei der Auslegung der vierten Ekloge Vergils aus dem friedensbringenden Knaben Christus, den Messias, machte. Nahegelegt wird dies dadurch, dass die Bibel Christus als guten Hirten zeigt, der die Menschen, seine Herde, behutsam hütet.

Vergil, Calpurnius und Nemesian waren Vorbilder für italienische Nachahmungen in lateinischer Sprache, wie den zwei Eklogen Dantes, dem aus 12 Eklogen bestehenden *Carmen bucolicum* Petrarcas und Boccaccios *Carmen bucolicum* mit 16 Eklogen. J. Sannazaros *Arcadia* besteht aus 12 Prosakapiteln, an die je eine Ekloge angefügt ist. In seiner dritten Ekloge stellt Petrarca seinen eigenen künstlerischen Werdegang bis zur Dichterkrönung in Anlehnung an Ovids Darstellung der Liebe Apollos zu Daphne dar. Begleitbriefe zu den Eklogen I, II, V enthalten für die Empfänger unentbehrliche Schlüssel zur Identität der mit bukolischen Namen in die pastorale Fiktion eingeführten Personen (Krautter 1983: 101). Da die Eklogen VI und VII die avignonsche Kurie als verweltlicht, ausschweifend und korrupt kritisieren, die zwölfte Ekloge im Krieg zwischen England und Frankreich gegen das von Avignon finanziell unterstützte Frankreich Partei nimmt und die fünfte Ekloge Rom allegorisch als eine von Kaiser und Papst verlassene arme Witwe darstellt, hat man gegenüber den persönlichen Eklogen, in denen die dichterische Thematik im Mittelpunkt steht, wie bei Vergil eine Gruppe deutlich politisch geprägter Eklogen hervorzuheben (Petrarca 1965; Krautter 1983: 136-141).

Die ersten überlieferten spanischen Eklogen sind die Hirten-dramen Juan del Encinas (1978: 232-341), in denen die spätere Ideali-sierung der Schäferwelt noch fehlt. Dort, wo nach der Vorlage des Lukasevangeliums der Hirte die Weihnachts- und Passionsbotschaft verkündigt, sind sie religiös (Lessig 1962: 83). Später werden auch hier aktuelle Ereignisse in der Handlung verarbeitet und kommentiert. Aus der Einbeziehung panegyrischer Motive entwickelte sich im *Siglo de Oro* die Gewohnheit, panegyrische Gedichte bevorzugt in der Schäferpoesie zu verfassen.

3. *Locus amoenus*

Kristallisationspunkt des Landlobes ist der *locus amoenus*. Schon bei Homer ist der *locus amoenus* z.B. im Garten des Alkinoos charakterisiert durch Fruchtbarkeit (*Odyssea* 7, 122ff.) und wie z.B. im Waldstück der Kalypso durch eine besondere Schönheit (*Odyssea* 5, 63ff.; Curtius 1961: 193). In der griechischen Lyrik bei Sappho wird die Natur zum Spiegelbild der Seelenlage (Schönbeck 1962: 4). Als Naturausschnitt, der besonderen Genuss bietet, evoziert der *locus amoenus* Sensualität und Erotik. Das Auge erfreut sich am Blinken des Wassers und am Wechselspiel von Licht und Schatten. Vogelgesang und Geplätscher erweisen sich als angenehme Geräuschkulisse. Der Geruchssinn erfreut sich am Duft der Blumen, der Geschmackssinn am kühlen Wasser der Quelle, der Hautsinn am Wehen eines sanften Windes. Eben diese sinnlichen Reize des *locus amoenus* sind es, die nach Quintilian 1959 (X 3, 22-24) die Denktätigkeit beeinträchtigen und daher den Aufenthalt in der Natur für die Arbeit des Dichters abträglich erscheinen lassen, wengleich für Horaz die Frische der Waldeinsamkeit zu poetischem Schaffen anregt und Plinius (*Epistola* I, 6) Jagdglück in der Stille des Waldes mit fruchtbarer literarischer Tätigkeit verbindet.²

Bei Horaz wird die Ideallandschaft, die Natur des Sabinertals und seines Sabinergutes (*Epistola* I, 16, 1-16), zum Sinnbild des epikureischen Lebensgefühls (Horaz 1950, II: 202-205). Die Schilderung der Natur in den Oden weckt das Gefühl der eigenen Vergänglichkeit und ruft so auf, die Gegenwart zu genießen. Die Betrachtung der vom

² Horaz (1950, I: 82-84, 150-153); vgl. Schönbeck (1962: 3, 12, 17); siehe Plinius (1968: 16-17).

Gastgeber gepflanzten Bäume führt zur Feststellung, dass alle Bäume ihren Besitzer überleben.³

Garcilaso führt Salicio vor seinem ersten Auftritt in der ersten Ekloge in einer nach dem *locus amoenus* gestalteten Landschaft ein: Die Sonne strahlt von den Höhen der Berge, “cuando Salicio, recostado/ al pie d’una alta haya, en la verdura/ por donde una agua clara con sonido/ atravesaba el fresco y verde prado”(I, 45-48).⁴ Ein *locus amoenus* ist es auch, der nach angestregter und ermüdender Tätigkeit, und sei es nur die der Jagd, zu einer “ardiente siesta” (II, 431) auf der Wiese im Schatten eines Baums einlädt, wobei ein frischer Wind dem “agradable espirtu” (439) gut tut:

Las flores, a los ojos ofreciendo/ diversidad estraña de pintura,/ diversamente así estaban oliendo;/ y en medio aquesta fuente clara y pura,/ que como de cristal resplandecía,/ mostrando abiertamente su hondura,/ el arena, que d’oro parecía,/ de blancas pedrezuelas variada,/ por do manaba el agua, se bullía (II, 440-448).⁵

Die genannten Stellen charakterisieren Garcilasos *locus amoenus*, wie es in der antiken Tradition vorgegeben ist, als Ort der Sinnlichkeit, Fruchtbarkeit und Erotik, dem ein positives und epikureisches Lebensgefühl entspricht. Wie sich gezeigt hat, fehlen bei Garcilaso ebenso Reflexionen über die Zu- oder Abträglichkeit des *locus amoenus* für das Denken wie Lektionen über die Vergänglichkeit.

4. *Locus amoenus* als Ort der Klage

Die Funktion des *locus amoenus* ist allerdings dann eine kontrastive, wenn im schäferlichen und ländlichen Leben ein sorgloses Dasein versinnbildlicht wird, “um davon um so deutlicher das Unglück des Trauernden abheben zu können” (Garber 1974: 235). Klaus Garber hebt hervor, dass in der Antike die bukolischen Klageorte sich oft nicht von den schäferlichen Orten des Gesangs unterscheiden (Garber

³ Vgl. Horaz (1950, I). Dass Epikur selbst die Hinwendung zur Natur forderte und als einen Aspekt der von ihm vertretenen Lebensweise sah, geht aus dem von Diogenes Laertius überlieferten Gedanken hervor, nach dem der Weise das Land liebt, wie auch aus der Tatsache, dass Epikur selbst seine Schule in Athen in einer Gartenanlage einrichtete (Schönbeck 1962: 4-5).

⁴ Zitiert wird im Folgenden nach Garcilaso de la Vega (1999).

⁵ In nicht weniger glücklichem Licht erscheint die Landschaft des “felice Tajo” (III, 106), der “baña/ la más felice tierra de la España” (199-200).

1974: 239). Einen *locus amoenus* mit Quelle (III, 4) und Pinie (III, 38) gibt es in Theokrits dritter Idylle, wo die Schafe weiden, während der Hirte trauernd von der Geliebten singt (Theokrit 1952: 30, 32). In Vergils zweiter Ekloge singt Corydon seine rührende Klage unter dem schattigen Dach der Buchen (II, 3; Vergil 1949a: 29). In Vergils achter Ekloge schimmert Frühtau durchs Gras, als die Hirten mit ihrer Klage beginnen (VIII, 15; Vergil 1949a: 59). Für die Verbindung des *locus amoenus* mit der Liebesklage ist auch Petrarca ein Vorbild, der in seiner Canzone 126 die Quelle in Vaucluse evoziert, an der sich die Geliebte erfrischte, und die Blumen, die Zweige und die Luft nennt, die noch an sie erinnern.⁶

Derartige Liebesklagen spielen auch bei Garcilaso eine große Rolle. In seiner ersten Ekloge klagen Salicio und Nemoroso unabhängig voneinander ihr Liebesleid. Salicio klagt darüber, dass er bei seiner geliebten Schäferin Galatea kein Gehör findet. Nemoroso verleiht melancholisch seiner Trauer über den Tod seiner geliebten Elisa Ausdruck. So beschreibt er seinen Aufenthaltsort auf dem Land im Rückblick auf die Zeit vor dem Tod seiner geliebten Elisa im Sinne des *locus amoenus* als angenehm und ideal.⁷

Bevor Albanio in der zweiten Ekloge seine Klage über die verlorene Gunst Camilas beginnt, lobt er die für einen Schäfer im Allgemeinen heilende und wohltuende Wirkung eines *locus amoenus*, der ihm allerdings keinen Trost spendet:

El dulce murmurar deste rüido,/ el mover de los árboles al viento,/ el suave olor del prado florecido/ podrían tomar d'enfermo y descontento/ cualquier pastor del mundo alegre y sano;/ yo solo en tanto bien morir me siento (II, 13-18).

⁶ Vgl. Petrarca (1996: 583-585). Vgl. auch für Spanien: Juan del Encinas dramatische Ekloge "Cristino y Febea" (1496), wo sich ein Hirt in eine Einsiedelei zurückzieht, sie aber verlässt, sobald er den Verführungskünsten der von Amor beauftragten Nymphe Febea erliegt (vgl. Vossler 1940: 38).

⁷ "Corrientes aguas puras, cristalinas,/ árboles que os estáis mirando en ellas,/ verde prado de fresca sombra lleno,/ aves que aquí sembráis vuestras querellas,/ hiedra que por los árboles caminas,/ torciendo el paso por su verde seno/ yo me vi tan ajeno/ del grave mal que siento/ que de puro contento/ con vuestra soledad me recreaba,/ donde con dulce sueño reposaba,/ o con el pensamiento discurría/ por donde no hallaba/ sino memorias llenas d'alegría;" (I, 239-252).

5. *Locus terribilis*

Dass aus einem *locus amoenus* ein *locus terribilis* werden kann, wird in Garcilasos Eklogen dort nur angedeutet, wo z.B. Nemoroso am Ende seiner Klage eine Konsequenz zieht und den irdischen *locus amoenus* zugunsten eines himmlischen verlassen will:

busquemos otro llano,/ busquemos otros montes y otros ríos,/ otros valles floridos y sombríos/ donde descanse y siempre pueda verte/ ante los ojos míos,/ sin miedo y sobresalto de perderte? (I, 402-407).⁸

Gewöhnlich präsentiert sich der *locus terribilis* als wilde Natur mit Insel, Meeresstrand, Gebirge, Abgrund oder Felsen, wie sie in den *Bacchae* des Euripides vorkommen (Euripides 1996). Horaz stellt in der Ode "Bacchum in remotis" (c. II, 19) eine entlegene Felsenlandschaft vor, in der ihm Bacchus erschienen ist (Horaz 1950, I: 88-91). Diese nicht beherrschte und daher auch als dionysisch gekennzeichnete Landschaft wird bei Horaz zum Spiegelbild seelischer Erregung und dichterischer Inspiration.⁹ Bei Garcilaso findet sich eine typische Ausgestaltung des *locus terribilis* nicht in den Eklogen, sondern in einem Lied anlässlich seiner Verbannung auf eine Donauinsel:

Aquí estuve yo puesto,/ o por mejor decillo,/ preso y forzado y solo en tierra ajena;/ bien pueden hacer esto/ en quien puede sufrillo/ y en quien él a sí mismo se condena (*Canción* III, 14-19).

Wenn er von "tierra tan ajena" (*Canción* III, 61) und "desierta arena" (*Canción* III, 62) spricht, dann bedient er sich gleich mehrerer Requisiten des *locus terribilis*.

⁸ Oder: Was Salicio ehemals als *locus amoenus* "Ves aquí un prado lleno de verdura,/ ves aquí un'espesura,/ ves aquí un agua clara" (I, 216-218) lieb und teuer war, ist nun als Ort der Erinnerung umso trauriger und unerträglicher.

⁹ Vgl. Schönbeck (1962: 12). Während allerdings das Gebirge als Klageort in Theokrits dritter Idylle oder der herausragende Fels mit Blick aufs Meer in der elften Idylle als alltägliche Orte nichts Unangenehmes haben (vgl. Theokrit 1952: 30-33, 86-91), ändert sich dies bei Vergil, wo die Landschaft schroffer wird und z.B. in der zehnten Ekloge Gallus einsam am Berghang seinen Liebeskummer klagt (X, 14f.) oder das Leid im Wald und im Gebirge leichter zu ertragen scheint (X, 52ff.; vgl. Vergil 1949: 69-70).

6. Unverdorbene Natur

Wenn auf dem Land das Leben natürlicher ist, dann erscheint es auch frei von zivilisatorischen Verfallserscheinungen. Daher werden von einer unverdorbenen schönen Natur ursprüngliche Tugend und Glück erwartet. Bei Garcilaso heißt es:

En la ribera verde y deleitosa/ del sacro Tormes, dulce y claro río,/ hay una vega grande y espaciosa,/ verde en el medio del invierno frío,/ en el otoño verde y primavera,/ verde en la fuerza del ardiente estío (II, 1041-1046).

Der Beschreibung folgt die Schlussfolgerung, die darin besteht, dass man dort eben das findet, was man erwartet:

Allí se halla lo que se desea:/ virtud, linaje, haber y todo cuanto/ bien de natura o de fortuna sea (II, 1056-1058).

Das Leben des Schäfers in der Natur ist zwar arm, aber insofern angenehm, als er nicht habgierig durch Gold und Reichtümer, sondern allein durch seine Vernunft angetrieben wird: "está en su seso"¹⁰ (II, 62).

Schon Vergil lobt die italienischen Bauern, da sie noch vom Urzustand eines Goldenen Zeitalters zeugen, wo sittlicher Verfall, Verweichlichung und Verrohung, wie zu den Zeiten des römischen Bürgerkriegs, noch nicht Eingang gefunden haben. Hier wird also das Ländliche als zu lobender Urzustand einem tadelnswerten zivilisatorischen Verfallszustand gegenübergestellt. Von Vergils das Land lobender Dichtung ist die Landlebendichtung, die Georgik, mit ihren agrarökonomischen Lehrbüchern zu unterscheiden, die Anweisungen bereithält für die Gestaltung landwirtschaftlicher Betriebe, für Auswahl und Nutzung der Felder, für Viehzucht und Ackerbau, aber auch für das angemessene Verhalten des Bauern und der Bäuerin. Wie in Vergils *Georgica* II, V. 458-540 (1949b) kann die Wirtschaftslehre mit dem Landlob geschmückt werden (Lohmeier 1981: 62).

Gerade im 16. Jahrhundert in Spanien ist das Lob des Landes als Ort ohne sittlichen Verfall geläufig. Ein frühes Zeugnis stammt von

¹⁰ Vgl. auch: "A la sombra holgando/ d'un alto pino o robre/ o d'alguna robusta y verde encina,/ el ganado contando/ de su manada pobre/ que en la verde selva s'avecina,/ plata cendrada y fina/ y oro luciente y puro/ bajo y vil le parece,/ y tanto lo aborrece/ que aun no piensa que dello está seguro,/ y como está en su seso,/ rehúye la cerviz del grave peso" (II, 51-63).

Torres Naharro. Es findet sich in dem "Introito" zu seiner 1517 erschienenen *Comedia soldatesca*. Das Land wird gelobt als ein Ort, wo man gesünder, fröhlicher, christlicher und selbstständiger lebt als am Hof.¹¹ Dieses Denkmodell fand 1539 mit *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* des Antonio de Guevara eine umfangreiche und vielschichtige Fortsetzung, wovon nicht zuletzt die zahlreichen Neuauflagen und Übersetzungen des Buches zeugen.¹² Auch Guevara stellt die freiheitliche, wirtschaftlich stabile, gesunde und tugendhafte Existenz des Landbewohners mit seinen angenehmen und sittsamen Unterhaltungsmöglichkeiten den Unannehmlichkeiten und Leidenschaften des Hoflebens gegenüber. Nicht anders preist im dritten Gespräch der *Coloquios satíricos* (1553) des Antonio de Torquemada (1994: 293-324) ein Schäfer gegenüber zwei Rittern die Vorzüge des Landlebens, das insbesondere Zeit für Freiheit und Kontemplation lasse. Für das Leben in der Natur spreche, dass nur die Natur das Vollkommene erschafft, dass das Hirtenleben das von der Natur gewollte ist und dass Abel im Gegensatz zu Kain Herden weidete. Während der Mensch in der Natur Ruhe finde, verführe das Leben in der Stadt zum Schlechten. Die Früchte der Natur seien die gesündeste Nahrung für den Menschen, die Hirten seien abgehärtet und lebten ohne Krankheit. Schließlich führe die Betrachtung des Himmels zur Betrachtung Gottes und zur Hinwendung zu ihm (Lessig 1962: 77-78). Garcilaso befindet sich also mit seiner Ausgestaltung des Topos der unverdorbenen Natur im Trend der Zeit.

7. Land zwischen Vernunft und Leidenschaft

Der *locus amoenus* zeigte sich als besonders geeignet für den Epikureer. Wie ist es daher möglich, dass auch der Stoiker den Aufenthalt auf dem Land lobt? Bei Seneca ergibt sich die Bevorzugung der meist

¹¹ "Yo, villano,/ vivo más tiempo y más sano/ y alegre todos mis días,/ y vivo como cristiano,/ por aquestas manos mías./ Vos, señores,/ vivís en muchos dolores/ y sois ricos de más penas,/ y coméis de los sudores/ de pobres manos ajenas" (Bartolomé de Torres Naharro 1990: 142-143; vgl. auch Agrait 1971: 75-76).

¹² Antonio de Guevara, edición princeps: Valladolid 1539. Weitere Auflagen im 16. und 17. Jahrhundert: Valladolid 1545; Pamplona 1579; Alcalá de Henares 1592; Barcelona 1613; Coimbra 1657; Madrid 1673; Frankfurt am Main 1644-1645, 1660; Venedig 1559, 1570; Florenz 1601; London 1548, 1575; Lyon 1542, 1543, 1591, 1605; Paris 1544, 1610; Genf 1591, 1614; Antwerpen 154? (zw. 1546 und 1558), 1550. Für eine neuere Ausgabe vgl. Antonio de Guevara (1984).

auf das Land situierten *vita privata* bzw. *vita contemplativa* als Reaktion auf die Zwangsherrschaft Neros, durch die die Selbstverständlichkeit der Teilnahme am politischen Leben verloren gegangen war. Mit dem Lob des Landlebens verbunden findet sich die äußerlich und innerlich zu verstehende *securitas* und der zentrale stoische Begriff der “*tranquilitas animi*” (Lohmeier 1981: 90). Das als Autonomie gekennzeichnete Glück des Landlebens definiert sich *ex negatione*, nämlich aus der Negation eines jeden der primär im städtischen und höfischen Leben hervorgerufenen störenden Affekte. Diese Affektnegation kann, wie sich später noch im Abschnitt 10 zeigen wird, so weit gehen, dass die aus der “*tranquilitas animi*” resultierende Passivität zur Überwindung der Kategorie der Fortuna führt und durch Geschichte und Politik bedingte schicksalhafte Verwicklungen ausgespart sind (Lohmeier 1981: 250).

In Anlehnung an Senecas *De brevitae vitae* (2,5; Seneca 1941: 49-50) spricht Petrarca wohl mit Blick auf den unordentlichen und aufgewühlten Seelenzustand des städtischen *occupatus* von der Unfähigkeit der Städter, allein zu sein (*Prohemium* 10; Petrarca 1990: 59-60). Hinzu kommt, dass zur erfüllten Einsamkeit die Beschäftigung mit Literatur gehört, zu dem die *illitterati* nach Petrarca nicht fähig sind. Schon Seneca (*Epistola* 82, 3; Seneca 1932: 176) hatte ein *otium sine litteris* als Tod auf Erden bezeichnet (Petrarca 1990: 388). Während bei Petrarca der *occupatus*, der z.B. als Advokat vor Gericht auftritt, eine Schar von Dienern hat und von kostbarem Silbergeschirr isst, zur Gruppe der sehr Reichen gehört, ist der *solitarius* den 5% zuzuordnen, die keine Analphabeten waren. In beiden Fällen werden also Lebensentwürfe einer kleinen Gruppe der Oberschicht angegeben, wobei wie schon in Senecas *De brevitae vitae* diejenigen, die als *occupati* erscheinen, in Wirklichkeit zu den faulen *otiosi* gezählt werden müssen, da sie sich durch untätigen Luxus, Genuss- und Trunksucht kennzeichnen (Petrarca 1990: 207-209). Die *occupati* werden als Religionsfrevler dargestellt, die lügen und betrügen, nicht beten noch fasten, sexuell unbeherrscht sind und unter Affekten ebenso wie unter Hyperaktivität leiden. Ihre Speisen sind anders als die einfachen und naturbelassenen auf dem Land widernatürlich verfeinert.

Das ist das Modell, das auch Garcilaso gestalten könnte. Doch bei ihm werden Landaufenthalt und Schäferwelt nicht nur von stoischer Vernunft, sondern auch von Leidenschaften beherrscht: Während bei

Albanio die Leidenschaften nicht kontrollierbar sind, ist für Salicio die Schäferwelt ein Ort der Ordnung, in dem Liebe und Leidenschaften Gleichgewicht und Grenzen finden. Camila weist Albanio ab, da sie von Leidenschaft geprägte Liebe ablehnt. Sie wirft ihm vor: “¿Tú no violaste nuestra compañía,/ quiriéndola torcer por el camino/ que de la vida honesta se desvía?” (II, 817-819). Verallgemeinernd fährt sie fort: “Aquéste es de los hombres el oficio:/ tentar el mal, y si es malo el suceso,/ pedir con humildad perdón del vicio” (823-825). Sie fordert also Affektbeherrschung, vor allem von Albanio.

Nemoroso schildert seinerseits rückblickend die Verwirrungen, Ängste und Zwänge, die leidenschaftliche Liebe bei ihm ausgelöst hat, bevor er von dem in einer entfernten Schäferwelt lebenden Weisen Severo geheilt wurde und er wieder zu einem natürlichen Zustand, zur “naturaleza” (1127), zurückfand.¹³ Nemoroso berichtet Salicio von Severo, der auch Albanio zu heilen imstande wäre, dessen Liebe ihm als etwas Krankes und Widernatürliches erscheint, das die Seele versklave:

Mas no te callaré que los amores/ con un tan eficaz remedio cura,/ cual se conviene a tristes amadores;/ en un punto remueve la tristura,/ convierte'n odio aquel amor insano,/ y restituye'l alma a su natura./ No te sabré decir, Salicio hermano,/ la orden de mi cura y la manera,/ mas sé que me partí d' él libre y sano (II, 1089-1097).

Severo tritt in der Ekloge nicht auf, so dass unklar bleibt, ob Albanio schließlich geheilt und zur Vernunft gebracht wird. So erscheint das Schäferidyll bei Garcilaso durch Leidenschaften gefährdet, kann aber durch stoischen Einfluss gerettet werden.

8. *Beatus ille*

Das “Beatus ille qui procul negotiis” bezieht sich in der zweiten Epode des Horaz auf den Traum des Wucherers Alfius von einem glücklichen und einfachen Leben auf dem Lande ohne Kriegsdienst, Politik, glücklose Liebe oder Geldgeschäfte (Horaz 1950, I: 200-205). Unterstützt wird dieser Wunsch durch den Hinweis auf Würde und Alter

¹³ “Quedé yo entonces como quien camina/ de noche por caminos enriscados/ sin ver dónde la senda o paso inclina;/ mas, venida la luz y contemplados,/ del peligro pasado nace un miedo/ que deja los cabellos erizados:/ así estaba mirando, atento y quedo,/ aquel peligro yo que atrás dejaba,/ que nunca sin temor pensallo puedo” (II, 1113-1121).

des Ackerbaus, auf die Verrichtungen des Bauern zu unterschiedlichen Jahreszeiten, auf Muße, einfache Speisen und eine fürsorgende Ehefrau. Dass jedoch Alfius nur einer vorübergehenden Laune nachgibt und sogleich zu seinen Tagesgeschäften zurückkehrt, relativiert die Bedeutung seines Landlobs beträchtlich, bleibt aber in der Horazrezeption der Renaissance unbeachtet. Allerdings ist der Zwiespalt zwischen einer öffentlichen Existenz und einem zurückgezogenen ländlichen Privatleben bei Horaz ein Grundmotiv.¹⁴

Fast wörtlich zitiert Garcilaso Horaz, wenn er Salicio im Sinne des *beatus ille* die Vorteile des Schäferlebens weit entfernt von den erdrückenden, die Seele belastenden höfischen Verpflichtungen loben lässt:

¡Cuán bienaventurado/
aquél puede llamarse/
que con la dulce soledad
s'abrazo/ y vive descuidado/
y lejos d'empacharse/
en lo que al alma impide
y embaraza!/
No ve la llena plaza/
ni la soberbia puerta/
de los grandes señores,
ni los aduladores/
a quien la hambre del favor despierta;/
no le será forzoso/
rogar, fingir, temer y estar quejoso (II, 38-50).

Und als Albano Salicio erzählt, wie sein Leben verlief, bevor er die Gunst Camilas verlor, denkt er an unbeschwerte gemeinsame Jagdszenen in herbstlicher Natur weit entfernt vom städtischen Treiben zurück, an eine "vida ociosa y blanda", wo "pasábamos el tiempo alegremente" (II, 237-238). Das traditionelle *beatus ille* ist also durchaus in Garcilasos Eklogen präsent.

9. *Otium cum litteris*

Auch der topischen Verbindung des *beatus ille* mit einem *otium cum litteris* bedient sich Garcilaso. Gleich zu Beginn der ersten Ekloge richtet sich der Erzähler an den gewöhnlich von Kriegs- und Staatsgeschäften beanspruchten Vizekönig von Neapel, dem das Werk gewidmet ist, evoziert *beatus ille* mit den Worten "agora, de cuidados enojosos/ y de negocios libre" (I, 15-16) und lädt ihn ein: "espera, que en tomando/ a ser restituido/ al ocio ya perdido" (21-23), was dadurch erreicht werden soll, dass er im Folgenden die von den durch die Feder des Erzählers festgehaltenen Taten erfährt: "luego verás ejercitar

¹⁴ Viktor Pöschl (1965: 11). In Spanien wurde das "Beatus ille" der Epode II des Horaz zunächst durch den Marqués de Santillana in seiner "Comedieta de Ponza", dann bei Cristóbal de Castillejo, Luis de León und Diego Girón übernommen (Vossler 1940: 69-71).

mi pluma” (24). In der dritten Ekloge ist es das lyrische Ich, das *otium* mit schriftstellerischer Tätigkeit verbindet, wenn es wünscht:

Apolo y las hermanas todas nueve/ me darán ocio y lengua con que hable/ lo menos de lo que'n tu ser cupiere,/ qu'esto será lo más que yo pudiere (III, 29-32).

Doch ist dies bei Garcilaso nicht mehr als ein Rückgriff auf ein geläufiges Modell. Er ist in erster Linie nicht Schriftsteller oder Universitätslehrer wie Fray Luis de León. Wenn Letzterer ein zurückgezogenes Leben als “sabio” fern von Neid, Schmeichelei, Geltungssucht und Gewinnstreben lobt, dann betrachtet er es im Gegensatz zum “mar tempestuoso” Salamancas. Er sieht sich in der Tradition der Weisen, die sich zum Studium auf das Land zurückziehen:

¡Qué descansada vida/ la del que huye del mundanal ruido/ y sigue la escondida/ senda por donde han ido/ los pocos sabios que en el mundo han sido! (León 1967, II: 742).

Die Muße zum Studium auf dem Land geht auf die meist auf dem Land befindlichen Klöster des Mittelalters zurück. Als diese Ende des 11. Jahrhunderts ihr Bildungsmonopol verloren hatten, kam eine städtisch universitäre Bildungskultur auf, die den Landaufenthalt skeptisch betrachten musste. Es wird als Petrarcas besondere Leistung betrachtet, die Villen-Kultur im späteren Mittelalter eingeleitet zu haben, indem er den Aufenthalt in einem Landhaus¹⁵ als für die Studien ideale Atmosphäre pries (Petrarca 1990: 165).

Zwar wird die Schäferwelt nicht aufgesucht, um schriftstellerisch tätig zu sein, doch bietet ihr Rahmen, wie sich gezeigt hat, die Gelegenheit, *otium cum litteris* zu thematisieren. Wie schon erwähnt, wird in der zweiten Ekloge vom in einer entfernten Schäferwelt (ab Vers 1059) lebenden Magier Severo berichtet, der kraft seiner Vernunft von Leidenschaften heilen kann, der Wissen über Steine, Gräser und Tiere hat (1075-1076), kraft seines Wortes über Naturgewalten zu herrschen scheint (1077-1085), die Geheimnisse der menschlichen Seele kennt (1089-1128), wie Orpheus die Natur mit seinem Gesang gefügig macht (1161-1168) und somit als *poeta eruditus* erscheint (1038-

¹⁵ Nur darf man nicht vergessen, dass sein Haus in Vacluse an der Quelle der Sorgue so nah bei Avignon liegt, dass er zwischen 1337-1348 weiter seinen dienstlichen Verpflichtungen beim Kardinal Colonna nachkommen konnte (vgl. Stierle 1999: 25).

1153), bevor er mit einer im Fluss Tormes gefundenen Urne in Zusammenhang gebracht wird, auf der eine Lobesrede auf die Heldentaten des Herzogs von Alba eingearbeitet ist (1154-1828).

10. Passivität und Stillstand

Wenn ein Schäfer sich an der Ordnung und Harmonie der Natur orientiert und den Verzicht auf eigenes Handeln bis zum Schlaf steigert, dann erscheint er auch vor Schicksalsschlägen geschützt, wie Salicio in der zweiten Ekloge beobachtet:

Convida a un dulce sueño/ aquel manso rüido/ del agua que la clara fuente envía,/ y las aves sin dueño,/ con canto no aprendido,/ hinchen el aire de dulce armonía./ Háceles compañía,/ a la sombra volando/ y entre varios olores/ gustando tiernas flores,/ la solícita abeja susurrando;/ los árboles, el viento/ al sueño ayudan con su movimiento (II, 64-76).¹⁶

Zusammenhängend mit *otium* und *negotium* sind die Gegensätze von *vita contemplativa* und *vita activa* einerseits, Erkennen und Handeln andererseits. Bedenkt man, dass der Vertreter der *vita contemplativa* als Erkennender nach den Vorstellungen von Antike und Renaissance die Wirklichkeit nicht aktiv verändert, dann erscheint er gegenüber dem Aktiven passiv, so dass der Aktive eher den Schicksalsschlägen ausgesetzt erscheint als der, der die Natur kontemplativ, d.h. eher passiv, auf sich wirken lässt. In der Terminologie von Plotin stellt sich die *vita contemplativa* als der *vita activa* überlegen heraus, da bei ihr der Geist von allem Körperlichen und Weltlichen und von dem Teil des Geistes, der als irrational mit dem Weltlichen verbunden ist, gereinigt wird (Plotin 1956).

¹⁶ Scheinbar ist es so, dass Salicios passives Klagen zur aktiven Veränderung in der Natur führt: "Con mi llorar las piedras enternecen/ su natural dureza y la quebrantan;/ los árboles parece que s'inclinan;/ las aves que m'escuchan, cuando cantan,/ con diferente voz se condolecen/ y mi morir cantando m'adevinan" (I, 197-202). Tatsächlich liegt auch hier wieder eine Tradition zugrunde: Als der um Eurydike klagende Orpheus auf seiner Saite spielt, erregt er die Aufmerksamkeit der Tiere, die ihm staunend zuhören und mit ihrer Anteilnahme seinen Gesang loben. In der Bukolik wird dieses Motiv übernommen, wenn sich bei Theokrit der sterbende Daphnis von der Natur verabschiedet und Schakale, Wölfe und Löwen seinen Tod bejammern (I, 113-114; Theokrit 1952: 12-15). Bei Vergil in der 5. Ekloge zeigt sich die Anteilnahme der Natur an Daphnis' Tod dadurch, dass die Tiere nicht mehr fressen, der Acker keine Früchte hervorbringt und die Disteln die Blumen verdrängen (V, 24ff., 34ff.; Vergil 1949: 46).

Hinzu kommt die Affektnegation des Landaufenthaltes, bei der die aus der "tranquilitas animi" resultierende Passivität zur Überwindung der Kategorie der Fortuna führt und vor Schicksalsschlägen schützt. Beispiel dafür ist der außerhalb einer Klostersgemeinschaft lebende Eremit, aber auch der einen festen Tagesablauf einhaltende *solitarius* Petrarca's. Anders als der Mönch hält sich der *solitarius* am Vormittag an einem *locus amoenus* auf, unternimmt Waldspaziergänge, besteigt einen Hügel und hört dem Zwitschern der Vögel zu. Seine Affektlosigkeit gegenüber irdischen Gütern und seine religiöse Grundhaltung erklären seine tiefe Seelenruhe. Anders als der *occupatus* ändert er sich nicht durch wechselnde äußere Einflüsse (Petrarca 1990: 210-214, 553). Vergleichbar ist er mit dem Bauern, der auf dem Land lebt, das schon die Vorväter bebauten. Er steht für ein ruhiges Leben, während der affektverfallenen falschen Gütern nachjagende und sozialen Normen untergeordnete Höfling die Ortswechsel des Hofes seinerseits immer wieder nachvollziehen muss. Auch durch seinen Stillstand erweist sich der Landmann dem reisenden Höfling überlegen.

11. Schlaf und Tod als Stillstand

Der Schlaf ist in der zweiten Ekloge Strukturelement. Er unterbricht die Handlung der Schäfer. Albanio klagt zu Beginn sein Liebesleid angesichts einer klaren Quelle und wohlriechenden Wiese. Ruhe findet er im Schlaf. Als Salicio Albanio erkennt, fragt er ihn nach dem Grund seiner Verzweiflung. Diese erklärt Albanio mit dem Hinweis auf seine unerwiderte Liebe zu Camila. Als beide die Szene verlassen haben, tritt Camila bei der Quelle auf und legt sich zum Schlaf nieder, um den allzu leidenschaftlichen Albanio zu vergessen. Albanio nähert sich, erkennt sie und ergreift ihre Hand. Sie erwacht, erschrickt, weist Albanio endgültig zurück und ergreift die Flucht. Albanios Verzweiflung treibt ihn dazu, sich in den Bach zu stürzen. Seine Freunde Salicio und Nemoroso eilen herbei, um ihn zu retten. Er sucht nun erschöpft Ruhe im Schlaf. Auffällig ist, dass in der Schäferwelt Ordnung herrscht, wenn Albanio schläft. Wacht er, dann entsteht Raserei und Unordnung.

Als weiteres Gegenmittel zu den Irrungen und Wirren des Schicksals erscheint der Tod. Als sich Albanios Verzweiflung zum Wahn steigert, versucht er, sich das Leben zu nehmen, wird dabei aber vom

Schicksal zurückgehalten: “en querer dar, con triste muerte, al resto/ d’aquesta breve vida fin amargo,/ no siento por los hados aun dispuesto” (II, 665-667).¹⁷ Schlaf und Tod erscheinen also als Extremformen des mit Land und Natur verbundenen Stillstands.

12. Einsamkeit

In seiner Grundlegung des Gegensatzes von *solitarius* und *occupatus* richtet sich Petrarca gegen die Aristoteliker, die den Menschen als Gemeinschaftswesen definieren, und er bindet die Erlangung der *tranquillitas animi* an das Leben in der Landeinsamkeit. Letztere sei Voraussetzung für einen angemessenen Umgang mit Gott, mit dem eigenen Ich, z.B. durch geistige Bestrebungen und im kleinen Freundeskreis (Petrarca 1990: 158). Während allerdings eine vollständige Seelenruhe nach christlicher Sicht ganz auf Gott bezogen und auf Erden nicht erreichbar ist, kann sich Petrarca in Anlehnung an die stoische Theorie der Affektbekämpfung mit einer zwar weitgehenden, aber doch relativen Zufriedenheit geben. Während Seneca den reflexiven Umgang mit dem eigenen Ich schätzte, sah die mittelalterliche Forderung nach *humilitas* darin die Gefahr des Hochmuts und der Ablenkung von transzendenten Zielen (Petrarca 1990: 160).

Zwar nicht Selbstbesinnung, aber doch Stillstand kennzeichnet die Ausgangssituation von Garcilasos dritter Ekloge, die den *locus amoenus* mit einer angenehmen, zur stillen Betrachtung einladenden Einsamkeit verbindet, in der sich auch die Vögel von der Arbeit des Fliegens erholen:

Cerca del Tajo, en soledad amena,/ de verdes sauces hay una espesura/
toda de hiedra revestida y llena,/ que por el tronco va hasta el altura/
y así la teje arriba y encadena/ que'l sol no halla paso a la verdura;/
el agua baña el prado con sonido,/ alegrando la vista y el oído. [...] Movióla el
sitio umbroso, el manso viento,/ el suave olor d'aquel florido suelo;/
las aves en el fresco apartamiento/ vio descansar del trabajoso vuelo;/
secaba entonces el terreno aliento/ el sol, subido en la mitad del cielo;/
en el silencio sólo se 'scuchaba/ un susurro de abejas que sonaba (III, 57-64,
73-80).

¹⁷ Der enttäuschte und lebensmüde Albanio klagt, dass der sich ihm verweigernde Tod zum Werkzeug des ungerechten Himmels wird: “¡Oh muerte llena de mortal tardanza,/ podré por ti llamar injusto el cielo,/ injusta su medida y su balanza!” (II, 871-873).

Auf der anderen Seite scheint in Garcilasos Schäferwelt die Abwesenheit anderer vor allem die Anwesenheit des geliebten Wesens zu unterstreichen. Eine solche nur relative Einsamkeit und Schönheit der Natur waren für Salicio solange angenehm und wünschenswert, wie sie die Präsenz Galateas hervorhoben:

Por ti el silencio de la selva umbrosa,/ por ti la esquividad y apartamiento/
del solitario monte, m'gradaba;/ por ti la verde hierba, el fresco viento,
el blanco lirio y colorada rosa/ y dulce primavera deseaba (*Egloga* I, 99-104).

Die durch den Tod Elisias bedingte Einsamkeit empfindet Nemoroso in erster Linie nicht als Freiheit von Fremdbestimmung und Chance zur Selbstbesinnung, sondern als unverdiente Strafe höherer Mächte. In der Gesellschaft Elisias, meint er, hätte er keinen Grund zum Klagen.¹⁸ Wenn schon im ersten Beleg Garcilasos Schäferidylle ohne Ansprüche der Reflexion auskam, dann wird hier die Einsamkeit definiert als Zusammensein zweier Liebender in der Natur unter Ausschluss der übrigen Welt.¹⁹ Eine religiöse Dimension, die Karl Vossler häufig mit der Einsamkeit verknüpft sieht, ist hier nicht zu erkennen.

13. Einsamkeit als religiöse Einkehr

Allerdings warnt Vossler davor, Weltflucht, Sammlung, Selbstbesinnung, Alleinsein mit Gott in einer Einsamkeit, wie Moses, Elias, Johannes der Täufer und Mohammed zur Vorbereitung auf geistige Großtaten oder auf den Tod sie aufgesucht haben, zu verwechseln mit der Stille des Landlebens, an der ermüdete Großstädter wie Cicero, Vergil und Horaz sich erfreuten, die keine "strenge Art von Einsamkeit, sondern eher eine zur Behaglichkeit abgedämpfte Geselligkeit" (Vossler 1940: 25) war. Er unterscheidet daher die mystische und asketische von der weltlichen Art des Alleinseins, hebt aber hervor, dass mit dem beginnenden Humanismus und der neuplatonischen

¹⁸ "El cielo en mis dolores/ cargó la mano tanto/ que a sempiterno llanto/ y a triste soledad me ha condenado" (I, 288-291).

¹⁹ Überhaupt sieht Vossler (1940: 87) in der Hirtendichtung Sehnsucht und Einsamkeit zum Gesellschaftsspiel pervertiert: "Immer steht hinter einem Erlensbusch oder Weidenstamm eine lauschende Nymphe, oder ein Hirte kommt hinzu, wo nicht gar eine vielköpfige Gesellschaft den Trostlosen unterbricht und sich nach den Einzelheiten seines Schmerzes erkundigt."

religiösen Vergeistigung sinnlicher Liebe Mischformen auftreten.²⁰ So wird Amadís, der auf der Peña Pobre zum Einsiedler wird und ein religiös erscheinendes Büsserleben führt, weil seine Geliebte, die Prinzessin Oriana, ihm zürnt, zur romanhaften Ausgestaltung des aus dem Minnesang bekannten büßenden Dieners einer Dame.

Eine deutlich religiöse Komponente dagegen erhält die Einsamkeit bei Fray Luis de León, der folgenden Zehnzeiler an die Wand des Gefängnisses schrieb, in dem er fünf Jahre von der Inquisition eingesperrt war:

Aquí la envidia y mentira/ me tuvieron encerrado./ Dichoso el humilde estado/ del sabio que se retira/ de aqueste mundo malvado,/ y con pobre mesa y casa,/ en el campo deleitoso,/ con sólo Dios se compasa,/ y a solas su vida pasa/ ni envidiado ni envidioso.²¹

Die Einsamkeit ermöglicht die ungestörte Betrachtung des Himmels und der Sterne, die zum Gedanken an das Göttliche führt und bei Petrarca wie bereits in antiker und mittelalterlicher Tradition zum kontemplativen Leben gehört (Petrarca 1990: 242). Beim Aufblick zum Himmel wird die Abkehr von der Welt zur Betrachtung des Buches der Natur als Schöpfung, die auf ihren Schöpfer hindeutet. Als Beispiel sei erneut Fray Luis de León angeführt. Seine an Don Oloarte gerichtete Ode VIII, "Noche serena" (1570-1572?),²² verdeutlicht dies:

Cuando contemplo el cielo/ de innumerables luces adornado,/ y miro hacia el suelo/ de noche rodeado,/ en sueño y en olvido sepultado: [...] "Morada de grandeza,/ templo de claridad y hermosura,/ mi alma que a tu alteza/ nació ¿qué desventura/ La tiene en esta cárcel, baja, oscura?"

Hat die Einsamkeit in Garcilasos Eklogen eine vergleichbar religiöse Komponente? Die Verbindung zwischen Menschen und gött-

²⁰ "Berührungen, Ähnlichkeiten, Mischungen, Konflikte und Ausgleiche zwischen Minne und christlichem Spiritualismus, Minne und Mystik, Frauenverehrung und Heiligenkult, Minne und Caritas, Minne und Eros, Minne und Scholastik, Frauenminne, Gottesminne und Marienminne" (Vossler 1940: 26).

²¹ Siehe "Décima al salir de la cárcel", in: León (1967, II: 793-794), vgl. auch Vossler (1940: 170). Wenn Petrarca Christus als den Freund der "vita solitaria" sieht, dann kann er sich auf mittelalterliche Exempla-Sammlungen berufen, die zur Legitimation der mönchischen Lebensweise die eher seltenen Stellen der Evangelien sammelten, in denen Christus nicht in der Stadt auftritt, sondern als "solus" bezeichnet wird (Petrarca 1990: 150f.).

²² Siehe León (1967, II: 758-759); vgl. auch Vossler (1940: 174).

lichen Wesen scheint jedenfalls in Garcilasos Schäferwelt eng zu sein. So bittet die von Albanio bedrängte Camila zunächst Diana, dann die Nymphen des Waldes, ihr bei ihrem Befreiungsversuch zu helfen (II, 802, 805-806).²³ In seiner Verzweiflung ruft auch Albanio die Götter an, die er für Beschützer der Liebenden hält, und bittet sie um Hilfe:

¡O dioses, si allá juntos de consuno,/ de los amantes el cuidado os toca;/
o tú solo, si toca a solo uno!./ recibid las palabras que la boca/ echa con
la doliente ánima fuera (II, 602-606).

Allerdings ruft Albanio nicht nur die Götter der Antike an. Im Zustand höchster Erregung bezieht er sich in Ausrufen auf den einen Gott, um sich über sein Schicksal zu beklagen: “¡Válasme Dios!” (II, 917); “¡Oh santo Dios!” (II, 923); “¡Oh Dios!” (II, 984). Ob dies auf die Anwendung einer gebräuchlichen Redewendung zurückzuführen ist oder als für den antiken Kontext anachronistisches Stoßgebet zu einem christlichen Gott eine kunstvolle Steigerung darstellt, ist kaum zu entscheiden.

Nemoroso erinnert sich an die glücklichen Zeiten in der Gesellschaft seiner geliebten Elisa, klagt über die Flüchtigkeit des Lebens und richtet sich mit dem Ausruf “¡O miserable hado!” (I, 259) zwar nicht an die Götter, aber an sein von ihm personifiziertes elendes Schicksal.²⁴ Immer wieder evoziert Nemoroso klagend den Verlust Elisas: “Aquesto todo agora ya s’encierra,/ por desventura mía,/ en la oscura, desierta y dura tierra” (I, 279-281). Immer wieder beklagen

²³ Bekanntlich ist die Göttin Diana nicht nur Göttin der Jagd, sondern auch Schützerin des weiblichen Lebens. Wenn Nemoroso sich daher in seinem Schmerz über die verlorene Elisa an Diana wendet, dann wirft er ihr vor, die Bitten seiner Geliebten in ihrer Todesstunde nicht gehört zu haben, weil sie ihre Aufmerksamkeit weniger wichtigen Dingen widmete. Seine Klage wird zur Anklage: “y tú, rústica diosa, ¿dónde estabas?/ ¿Íbate tanto en perseguir las fieras?/ ¿Íbate tanto en un pastor dormido? [...] ¡Y tú, ingrata, riendo/ dejas morir mi bien ante mis ojos!” (I, 379-381, 392-393).

²⁴ Den Tod vergleicht Nemoroso mit einem Bauern, der die jungen Vögel aus einem Nest raubt: “ella [la muerte] en mi corazón metió la mano/ y d’allí me llevó mi dulce prenda,/ que aquél era su nido y su morada./ ¡Ay, muerte arrebatada,/ por ti m’estoy quejando/ al cielo y enojado/ con importuno llanto al mundo todo” (I, 341-347). Hier wird die Klage vor aller Welt zur Anklage und Auseinandersetzung mit der Grausamkeit des Schicksals.

sich die Schäfer und rufen anklagend ihr Schicksal an.²⁵ Sicherlich kann man ein solches Hadern mit dem Schicksal oder das Anrufen und Anklagen der Götter nicht als religiöse Komponente des Schäferidylls sehen, sondern eher schon als säkularisierte Schrumpfform oder rhetorische Reminiszenz einer religiösen Dimension.

14. Zusammenfassung

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Garcilaso aus dem Spektrum des Landlobs auswählt. Am wenigsten ausgeprägt sind philosophische und religiöse Komponenten, wie Erörterungen über die Zu- oder Abträglichkeit des *locus amoenus* für das Denken oder Reflexion über die Vergänglichkeit. Die Einsamkeit dient weniger der Selbstbesinnung, aber doch der stillen Betrachtung, wobei auch nur die Einsamkeit in Anwesenheit der Geliebten erstrebenswert ist. Die oft angedeutete Verbindung zwischen Menschen und göttlichen Wesen in Garcilasos Schäferwelt kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Hadern der Schäfer mit dem Schicksal oder ihr Anrufen und Anklagen der Götter nicht in der Tradition der religiösen Sammlung und Meditation des Eremiten steht.

Insgesamt aber lässt sich festhalten, dass die meisten Erscheinungsformen des antiken Landlobs in Garcilasos Eklogen präsent sind. Das gilt für den *locus amoenus* als Ort epikureischer Sinnlichkeit, Fruchtbarkeit und Erotik, für die Verbindung des *locus amoenus* mit der Liebesklage, für das Land als Ort natürlichen Lebens ohne zivilisatorische Verfallserscheinungen und mit Glück, Tugend und unverdorben schöner Natur, und als Ort, wo man arm, aber angenehm und ohne Gold und Reichtümer und dem mit ihnen verbundenen Affekt der Habgier lebt. Die Abweichung von der Tradition des stoisch geprägten Landlebens ergibt sich aus der Schäferwelt, wo die mit Freud und Leid der Liebe verbundenen Affekte üblich sind. Dennoch stellt Garcilaso dem von unkontrollierten Leidenschaften geprägten Albanio die vernunftorientierten Schäfer Salicio und Severo gegen-

²⁵ So oft Albanio über den Verlust der Gunst Camilas nachdenkt, schreibt er die Schuld einem grausamen, ihm übelgesonnenen Schicksal zu, das er "mi hado" (II, 315), "mi dura suerte" (326) oder "mi cruda suerte" (533) nennt und dem er sich machtlos ausgeliefert sieht.

über. Der Zustand der Leidenschaftlichkeit wird dabei als unnatürlich und der der Vernunftorientiertheit als natürlich gesehen.

Das Lob des Landlebens als Freiheit von beruflichen Verpflichtungen übernimmt Garcilaso von Horaz fast wörtlich. Der Aktivität und der Affektorientiertheit stellt Garcilaso nicht nur ein *otium cum litteris* entgegen, sondern auch völlige Passivität und Stillstand, wie sie sich beim vor Schicksalsschlägen geschützten Schlafenden zeigen, dessen fehlende Aktivität Ordnung und Harmonie der Natur nicht stören kann.

Jeder Schäfer Garcilasos könnte also Ortega y Gassets eingangs zitierter These zustimmen und bestätigen, dass sich seine Identität wesentlich aus der seit der Antike traditionell lobenden Gestaltung ländlicher Umgebung ergibt.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Boccaccio, Giovanni (1994): *Tutte le opere de Giovanni Boccaccio*, Bd. V (hrsg. von Vittore Branca). Mailand: Mondadori, S. 691-1085.
- Calpurnius (1991): *Eclogae* (hrsg. von Jacqueline Amat). Paris: Les Belles Lettres.
- Dante, Alighieri (1980): *Le Ecloghe* (hrsg. von Giorgio Brugnoli und Riccardo Scarcia). Mailand/Neapel: Ricciardi.
- Encina, Juan del (1978): *Obras Completas. Arte de poesía castellana, poemas religiosos y bucólicas*, Bd. I (hrsg. von Ana M. Rambaldo). Madrid: Espasa-Calpe.
- Euripides (1996): *Bacchae* (Ed. Seaford, Richard). Warminster: Aris & Phillips.
- Garcilaso de la Vega (²¹1999): *Poesía castellana completa* (hrsg. von Antonio Prieto). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Guevara, Antonio de (1984): *Menosprecio de corte y alabanza de aldea. Arte de Marear* (Ed. Asunción Rallo Gruss). Madrid: Cátedra.
- Homer (1954): *Homeri Opera*, Bd. III (hrsg. von Thomas William Allen). Oxford: Clarendon.
- Horaz (1950): *Œuvres complètes*, Bde. I-II (hrsg. von François Richard). Paris: Garnier.
- Laktanz, Lucius C. F. (1844): "Divinae Institutiones. 7. Buch". In: Migne, Jacques Paul: *Patrologia Latina* VI. Paris: J.-P.-Editores.
- León, Fray Luis de (⁴1967): *Obras completas castellanas*, Bd. II (hrsg. von Felix García). Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Longus (1987): *Pastorales* (Ed. Vieillefond, Jean-René). Paris: Les Belles Lettres.

- Nemesianus (1966): *Calpurnii et Nemesiani Bucolica* (hrsg. von Cesare Giarratano). Turin: Paravia.
- Ovid (1958): *Metamorphosen I* (hrsg. von Hermann Breitenbach). Zürich: Artemis, S. 452-565.
- Petrarca, Francesco (1965): *Opera omnia*, Bd. III. New Jersey: Gregg.
- (1990): *De vita solitaria: Prohemium* (hrsg. von Karl A. E. Enenkel). Leiden: Brill.
- (1996): *Canzoniere* (hrsg. von Marco Santagata). Mailand: Mondadori.
- Plinius (1968): *Gaius Plinius Caecilius Secundus. Epistularum Libri Decem* (hrsg. von Helmut Kasten). München: Heimeran.
- Plotin (1956): *Ausgewählte Einzelschriften* (hrsg. von Richard Harder). Hamburg: Meiner.
- Quintilian (1959): *Institutio oratoria*, Bd. IV (hrsg. von Harold E. Butler). London. Heinemann (Loeb classical library).
- Sannazaro, Iacobo (1961): *Opere volgari* (hrsg. von Alfredo Mauro). Bari: Laterza, S. 1-132.
- Sappho (1950): *Carmina* (hrsg. von Max Treu). München: Heimeran.
- Seneca (1932): *Epistolae morales ad Lucilium* (hrsg. von François Richard und Pierre Richard). Paris: Garnier.
- (1941): *Dialogues: De brevitae vitae*, Bd. II (hrsg. von Abel Bourgery). Paris: Les Belles Lettres.
- Servius (1961): "Appendix Serviana ceteros praeter Servium et Scholia Bernensia Vergilii commentatores continens". In: Hagen, Hermann (Hrsg.): *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1902. Hildesheim: Olms.
- Theokrit (1952): *Idylls*, Bd. I (hrsg. von Andrew Sydenham Farrar Gow). Cambridge: University Press Cambridge, S. 4-237.
- Torquemada, Antonio de (1994): *Obras Completas*, Bd. I (hrsg. von Linda Rodríguez Cacho). Madrid: Biblioteca Castro.
- Torres Naharro, Bartolomé de (1990): *Comedias* (hrsg. von Dean W. McPheeters). Madrid: Clásicos Castalia.
- Vergil (1949a): *Bucolica* (hrsg. von Eugène de Saint-Denis). Paris: Les Belles Lettres.
- (1949b): *P. Vergili Maronis. Opera* (hrsg. von Frederik A. Hitzel). Oxford: Clarendon Press.

Sekundärliteratur

- Agrait, Gustavo (1971): *Beatus ille en la poesia lirica del siglo de oro*. Puerto Rico: Ed. Universitaria, Universidad de Puerto Rico.
- Binder, Gerhard/Effe, Bernd (1989): *Die antike Bukolik. Eine Einführung*. München/Zürich: Artemis.
- Curtius, Ernst Robert (³1961): *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern/München: Francke.

- Garber, Klaus (1974): *Der locus amoenus und der locus terribilis*. Köln/Wien: Böhlau.
- Krautter, Konrad (1983): *Die Renaissance der Bukolik in der lateinischen Literatur des XIV. Jahrhunderts: von Dante bis Petrarca*. München: Fink.
- Lessig, Doris (1962): *Ursprung und Entwicklung der spanischen Ekloge bis 1650*. Genf/Paris: Droz.
- Lohmeier, Anke-Marie (1981): *Beatus ille. Studien zum "Lob des Landlebens" in der Literatur des absolutistischen Zeitalters*. Tübingen: Niemeyer.
- Pöschl, Viktor (1965): "Horaz und die Politik". In: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. 4. Abhandlung. Heidelberg: Winter.
- Schönbeck, Gerhard (1962): *Der locus amoenus von Homer bis Horaz*. Heidelberg: Univ. Dissertation.
- Stierle, Karlheinz (1999): "Petrarca. Fragmente eines Selbstentwurfs". In: Petrarca, Francesco: *Canzoniere*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 7-80.
- Vossler, Karl (1940): *Poesie der Einsamkeit in Spanien*. München: Beck.