

Litora Classica

5

Anja Holtmeier

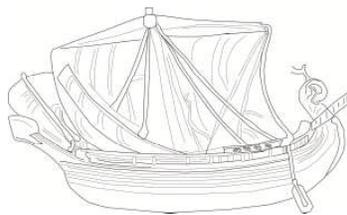
Die satirische Technik des Sextus Amarcus



WM

ANJA HOLTMEIER

DIE SATIRISCHE TECHNIK
DES SEXTUS AMARCIUS



LITORA CLASSICA

Herausgegeben von
Christiane Reitz
und Christine Walde

Band 5

ANJA HOLTMEIER

Die satirische Technik des Sextus Amarcus



Verlag Marie Leidorf GmbH · Rahden/Westf.

2011

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Holtmeier, Anja:

Die satirische Technik des Sextus Amarcus / von Anja Holtmeier.

Rahden/Westf.: Leidorf, 2011

(Litora Classica; Bd. 5)

Zugl.: Mainz, Univ., Diss. ; 2010

ISBN: 978-3-86757-475-4

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie.
Detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Alle Rechte vorbehalten

© 2011



Verlag Marie Leidorf GmbH
Geschäftsführer: Dr. Bert Wiegel
Stellerloh 65 · D-32369 Rahden/Westf.
Tel: + 49/ (0)5771/ 9510-74
Fax: +49/ (0)5771/ 9510-75
E-Mail: info@vml.de
Internet: <http://www.vml.de>

Heinrich Schliemann-Institut für Altertumswissenschaften der Universität Rostock
Internet: <http://www.altertum.uni-rostock.de>
E-Mail: christiane.reitz@uni-rostock.de

ISBN 978-3-86757-475-4
ISSN 1869-6813

Kein Teil des Buches darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, CD-ROM, DVD, Internet oder einem anderen Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlags Marie Leidorf GmbH reproduziert werden oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlagentwurf: Gabriel Reitz, Mannheim und Brigitte Meyer, Rostock
Redaktion: Liane Bart-Weichel, Dieter Kremendahl, Gudrun Runge,
Katharina Waack-Erdmann, Darmstadt und Juliana Katona, München
Satzerstellung und Layout: Evelyn Syré, Rostock

Druck und Produktion: DSC-Heinz J. Bevermann KG, Fleethweg 1, D-49196 Bad Laer

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	11
EINLEITUNG	12
I. VORÜBERLEGUNGEN.....	19
I.1. Forschungsbericht über die Gattungszuordnung von Amarcius' SERMONES: Satire, Lehrgedicht oder Predigt? ..	19
I.2. Definition der Mittellateinischen Satire	24
II. DIE ÄUßERE FORM UND DER AUFBAU DER SERMONES	28
III. UNTERSUCHUNG DES THEMAS UND SEINER DARSTELLUNG UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER KRITERIEN DES MITTELALTERLICHEN SATIREVERSTÄNDNISSES: AMARCIUS' LITERARISCHE UND MORALISCHE SELBSTDARSTELLUNG	42
III.1. Christliche Nächstenliebe als Motivation der Dichtung	42
III.2. Versteckte programmatische Äußerungen: die gewaltfreie Satire	56
III.3. Christliche Dichtung als Verpflichtung: schlichte Wahrheit statt schönen Trugs	83
III.4. ‚Spott auf heidnische Religionen‘	102
III.5. Der jüdische Dialogpartner in Amarcius' SERMONES als Vertreter ‚heidnischer‘ Religion?.....	126
IV. DIE GESTALTUNG DER ‚BUNTEN PLATTE‘	143
IV.1. Der Sinn einer strukturierten Nachzeichnung des fortlaufenden Gedankengangs	143
IV.2. Direkte Nennung des Übergangs.....	145
IV.3. Vorbereitung des neuen Themas durch erste Nennung im vorhergehenden Kapitel	148
IV.4. Ähnliche Einleitung, Gestaltung oder ähnlicher Abschluss der Kapitel.....	148
Einleitung der Kapitel	151
Ausgestaltung der Kapitel	154
Abschluss der Kapitel.....	159
IV.5. Wiederholung der Themen/ Beispiele in immer neuem Kontext	161
IV.6. Verwendung der Stilmittel Trikolon und Antithese als Abbild der Grundgedanken christlichen Glaubens	168

	Zwei- und Dreiteiligkeit in der Rezeptionssteuerung der Antithese	169
	Zweiteiligkeit in der Verteilung über das Werk	169
	Zweiteiligkeit in der Gliederung eines Gedankens.....	169
	Dreigliedrigkeit innerhalb eines Gedankens	170
	Dreigliedrigkeit in der direkten Aufzählung	172
	Dreigliedrigkeit in der Verteilung über das Werk	172
V.	WEITERE DARSTELLUNGSTECHNIKEN	173
V.1.	Dialogformen	173
	V. 1.1. Amarcus als (Haupt-)Sprecher:	174
	V.1.1.a) Der Widmungsbrief.....	174
	V.1.1.b) Das Zwiegespräch mit der Gruppe christlicher ‚Durchschnittssünder‘	174
	V.1.1.c) Der Judendialog.....	178
	V.1.1.d) Fragen mit und ohne Adressaten	191
	V.1.1.e) Törichte Fragen und Einwände	193
	V.1.2. Überwiegend fiktive Sprecher:	196
	V.1.2.a) Gesprächsfetzen	197
	V.1.2.b) Beispielerzählungen	198
	V.1.2.c) Zitate	204
	V.1.2.d) Anrede der Laster	205
	V.1.2.e) Die Eufronius-Predigt.....	206
V.2.	Tiervergleiche	221
V.3.	Sentenzen und Sprichwörter.....	224
VI.	TECHNIKEN DER UMFORMUNG VON REELLEM ZU SATIRISCHEM GESCHEHEN	227
VI.1.	Techniken der Verfremdung und Überzeichnung	227
	VI.1.1. Die satirische Inszenierung der Wirklichkeit	228
	VI.1.2. Satirischer Realismus als Mittel der Verzerrung	232
	VI.1.3. Die satirische Technik der Übertreibung und der hyperbolisch übersteigerten Verallgemeinerung	237
	VI.1.4. Ironische Darstellung der Lasterhaften.....	240
	VI.1.5. Satirische Absurdität	245
VI.2.	Sprachlich-stilistische Ausdruckstechniken der indirekten Bewertung	246
	VI.2.1. Satirische Wirkung, die sich in einem Wort konzentriert. 247 Klangliche Wortspiele	247

	Satirischer Deminutiv	248
	Emphatische Betonung eines Wortes	250
	Verschmelzung zweier Sphären durch ein ambivalent gesetztes Wort.....	251
VI.2.2.	Inkongruenz als ‚Bewertungsträger‘	252
VI.2.3.	Vereinigung konkreter und metaphorischer Bedeutung auf einer Ebene	255
VI.2.4.	Bildersprache als decouvrierendes Mittel.....	256
VI.2.5.	Paradoxie	258
VI.3.	Wechsel und Verbindung von Humor und Ernst	260
VII.	DER UMGANG MIT LITERARISCHEN VORBILDERN.....	264
VII.1.	Historische und theoretische Vorbereitung	264
VII.2.	Übernahme biblischer Zitate, Gedanken und Motive.....	271
VII.2.1.	Textnahes Zitat einer Bibelstellenmit leichter verbaler Änderung zur Verdeutlichung des Sinns	271
VII.2.2.	Textfernes Zitat von Bibelstellen mit Änderungen zur Verdeutlichung des Sinns	272
VII.2.3.	Angedeutete oder angekündigte Aktualisierung in Zitat oder Paraphrase einer Bibelstelle.....	274
VII.2.4.	Angedeutete oder angedrohte Aktualisierung in der Kombination von Zitaten	276
VII.2.5.	Zitat als Sentenz und Umformung zur Sentenz	279
VII.2.6.	Verwendung biblischer Motive, Themen und Figuren.	280
VII.2.7.	Ironische Verkehrung des Sinns durch Veränderung eines Worts in biblisch formuliertem Kontext.....	281
VII.3.	Übernahme von Zitaten, Gedanken und Motiven aus antiker und christlicher Literatur	282
VII. 3.1.	Textnahes Zitat mit leichter verbaler Änderung zur Verdeutlichung des (christlichen) Sinns	282
VII.3.2.	Textfernes Zitat mit Änderung zur Verdeutlichung des (christlichen) Sinns.....	285
VII.3.3.	Christliche Korrektur antiker Gedanken in der Kombination von Ein- und Zwei-Wort-Zitaten biblischer und außerbiblischer Quellen.....	286
VII.3.4.	Christliche Korrektur antiker Gedanken in der Kombination von Themen, Motiven und Figuren biblischer und außerbiblischer Quellen.....	288
VII.3.5.	Angedeutete oder angedrohte Aktualisierung in der Kombination von Zitaten	291

VII.3.6.	Verwendung von Ein- und Zwei-Wort-Zitaten als verständnisnotwendige Hintergrundmalerei	293
VII.3.7.	Zitat als Sentenz und Umformung zur Sentenz	296
VII.3.8.	Zitat aus erhabenerem Kontext.....	297
VII.3.9.	Zitat mit verkehrtem Sinn.....	298
VII.4.	Verwendung von Zitaten, Gedanken und Motiven innerhalb der SERMONES	300
VII.5.	Der Baumkatalog	302
SCHLUSS.....		314

STRUKTURIERTE NACHZEICHNUNG

DES FORTLAUFENDEN GEDANKENGANGS	317
Liber Primus	317
Liber Secundus	325
Liber Tertius	340
Liber Quartus.....	364

ÜBERSETZUNG..... 378

Es beginnt der Brief des Sextus Amarcus Gallus Piosistratus an Candidus Theopystius Alchimus	378
Es beginnt das erste Buch des Sextus Amarcus	379
I. Epilog über die Tugenden der Vorfahren und die Laster der Nachkommen (I, 1 - 62)	379
II. Die Habgier verkehrt Vorschriften und Gesetze (I, 63 - 161)	380
III. Die Begierde ist ganz besonders	383
mächtig unter den Menschen (I,162-243)	383
IV. Angriff auf die Hochmütigen (I, 244 - 329).....	385
V. Die diversen Verlockungen der Schwelgerei (I,330-434)	387
VI. (ohne Überschrift) (I,435-551).....	390
Das erste Buch ist zu Ende. Es beginnt das zweite.....	393
I. Die Fleischwerdung Christi ist im Alten Testament prophezeit worden (II,1-58)	393
II. Warum Gottes Sohn Fleisch werden wollte (II,59-145).....	394
III. Bestätigung der Fleischwerdung des Herrn aus dem Zeugnis der Propheten (II,146-278)	397
IV. Die Verstocktheit der Juden ist wohl nicht zu erschüttern (II,279-476)	400
V. Der Neid der Menschen auf die Menschen (II,477-540).....	405
VI. Zwietracht und Zorn – und wie heilsam Reue ist (II,541-674).....	407

Das zweite Buch endet. Es beginnt das dritte.....	410
I. Die Enthaltbarkeit und die Notwendigkeit, Almosen zu geben (III,1-192).....	410
II. Der Begierde muss man energisch Widerstand leisten (III,193-322).....	415
III. Gott liebt die Demütigen und verachtet die Hochmütigen (III,323-419).....	419
IV. Der Idealzustand von Seele und Fleisch (III,420-570).....	421
V. Die Lehre des Eufronius, dass alles in der Nächstenliebe begründet sei und alles auf ihr beruhe (III,571-681)...	425
VI. Die mangelnde Enthaltbarkeit der Priester (III,682-821).....	428
VII. Was die Priester einhalten und was sie vermeiden müssen (III,822-967).....	431
Das dritte Buch endet. Es beginnt das vierte.	435
I. Der Glaube ist kraftlos ohne Werke (IV,1-86).....	435
II. Die XII Steine und ihre Geheimnisse (IV,87-165).....	437
III. Die Welt muss man verachten (IV,166-326).....	439
IV. Das Himmelreich kann man ohne Duldsamkeit nicht erreichen (IV,327-470).....	444
Gebet an die Heilige Dreifaltigkeit und Glaubensbekenntnis über die Wiederauferstehung des Fleisches	447
Es endet das Buch des Amarcus.....	448
ZUSAMMENFASSUNG	449
SUMMARY	450
LITERATURVERZEICHNIS	452
STELLENINDEX.....	463

VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde vom Fachbereich 07 der Johannes Gutenberg-Universität Mainz im Jahr 2011 als Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.) angenommen.

Für die Anregung, mich mit Sextus Amarcus zu befassen, und die herzliche, tolerante und inspirierende Unterstützung danke ich meinem Doktorvater Prof. Jürgen Blänsdorf sehr. Mein Dank gilt auch Prof. Wilhelm Blümer für seine Ratschläge und Hilfestellung sowie Prof. Christine Walde und Prof. Christiane Reitz für die Aufnahme in ihre Reihe „Litora Classica“.

Für stets anregende Auseinandersetzung zu dieser Arbeit bedanke ich mich bei Dr. Julianna Katona, Astrid Rausch und Prof. Gerhard Horsmann, für den Einblick in ihre Arbeit zu Burchhardt von Worms Sandra Schroth, für ihre Unterstützung in Fragen zu modernen Fremdsprachen Anke Wallbott-Martin.

Besonderer Dank gilt auch meinen Freunden und Kollegen am Ludwig-Georgs-Gymnasium Darmstadt, die das Korrekturlesen unter sich aufgeteilt haben: Liane Barth-Weichel, Dr. Dieter Kremendahl, Gudrun Runge und Dr. Katharina Waack-Erdmann.

Vor allem aber bedanke ich mich bei meiner Familie: Saskia und Malte Brinker, die alles mit mir durchstehen, Renate und Bernhard Holtmeier und Dr. Michael Reinicke, die mir viel Kraft auf diesem Weg gegeben haben.

Darmstadt, Juni 2011

Anja Holtmeier

EINLEITUNG

Unter dem Pseudonym ‚Sextus Amarcus Gallus Piosistratus‘ dichtete ein Autor, der wohl in das Speyer des 11. Jahrhunderts einzuordnen ist. Sein einziges erhaltenes Werk sind die ‚SERMONES‘. Es besteht aus vier Büchern, einem Widmungsbrief und einem Abschlussgebet mit insgesamt 2723 Versen. Die Bücher sind in mehrere Kapitel unterteilt, von denen die meisten mit einer Überschrift versehen sind.

Die Pseudonyme, die Amarcus sowohl zu seiner eigenen Bezeichnung als auch zur Anrede des Adressaten verwendet, haben bis in die heutige Zeit ihre Wirkung behalten. Drei Deutungsversuche des Namens ‚Sextus Amarcus Gallus Piosistratus‘ harmonieren im Verlauf dieser Arbeit mit Charakteristika des Amarcus bzw. seiner SERMONES: SMOLAK stellt die These auf, dass Amarcus über die steigende Ordinalzahl (Sextus) und den in Laut und Rhythmus ähnlichen Namen (Amarcius Gallus) den Eindruck erwecken wollte, „dass Quintus Horatius Flaccus nach einer christlichen Mutation ... (dem mittelalterlichen Leser) in seinen SERMONES einen Spiegel vorhält, um ihn auf die Überzeitlichkeit der Moral hinzuweisen“. K. MANITIUS sieht den Namen als christlich bescheiden gewählten Kontrast zu dem zweiten Pseudonym, mit dem der Empfänger des Briefs als tugendstrahlend und besonders gottesfürchtig charakterisiert wird (vgl. III.1.). Dabei leitet sich Amarcus von der griechischen Vokabel für „sündigen“ ab, lautet eigentlich Hamartius und verweist somit zugleich auf Prudentius und dessen HAMARTIGENIA. Die weiteren Bestandteile des Namens lassen dann auf durchaus selbstbewusste künstlerische Einordnung der eigenen Person schließen, denn Gallus soll im Zuge dieser Deutung an den Dichter Cornelius Gallus erinnern, den Amarcus III,268 nennt, Sextus an den Verfasser der Sextussprüche und Piosistratus an den athenischen Tyrannen Pisistratus, dessen Redekünste u.a. von Cicero gelobt wurden. Diese Entschlüsselung schlug vor K. MANITIUS schon ROTONDI vor. Die Deutung des Pseudonyms von M. MANITIUS und AMORY: „a + martius“ als „der Unkriegerische“ oder „Friedrich“ (im Gegensatz beispielsweise zu „Eupolemius“) passt zu Amarcus’ bewusster, charakteristischer Milde im Tonfall.¹

¹ SMOLAK, 39. K. MANITIUS, 10-12. ROTONDI, 929f. M. MANITIUS, Geschichte, 569. AMORY, 108.

Über die Biographie oder auch nur die Identität des Autors ist sehr wenig bekannt. Was man weiß, ist heute ebenso wie schon in seinen mittelalterlichen Erwähnungen den *SERMONES* selbst entnommen.²

So wird aufgrund seiner Bildung und der Thematik in der Forschung einstimmig davon ausgegangen, dass Amarcus ein Kleriker war; über eine exaktere Zuordnung zu einer Berufsgruppe gibt es nur Vermutungen. Der genaueste Hinweis auf die Zeit, zu der Amarcus dichtete, ist das Lob für die Fürsorge und Hilfsbereitschaft Heinrichs III. zur Zeit der großen Hungersnot in Speyer (III,141-180). Der terminus post quem ist also das Jahr 1043.³

Auch die Objekte seiner Kritik ordnen Amarcus in die Zeit des Investiturstreits ein und zeigen ihn als Befürworter kirchlicher Reformen, nicht aber als Gegner des Kaisers (vgl. III,141-150 und 941-956) – angesichts des tiefen Glaubens und der religiösen Reformkraft Heinrichs III. durchaus kein Widerspruch.⁴ Vieles – insbesondere die Übereinstimmung in wesentlichen Punkten der Kritik am Verfall klerikaler Werte (Simonie, Nikolaitismus, Verweltlichung, Völlerei etc.) – legt nahe, Amarcus und sein Werk in jene um die Mitte des 11. Jahrhunderts beginnende Phase religiöser Gärung einzuordnen, als in einer zweiten Welle (nach der im 10. Jahrhundert von Cluny ausgegangenen) die Erneuerungsideale auch breite Kreise des deutschen Klerus erfassten, erstmals eine öffentlich ausgetragene Diskussion auslösten und sich vielfach in literarischer Form niederschlugen.⁵

Mit Informationen über seine eigene Person war Amarcus sehr zurückhaltend. Offensichtlich ist, dass er Kleriker war, und er stellt sein lyrisches Ich in den

² Amarcus wird nur von Hugo von Trimberg und Dietrich Engelhus, der von Trimbergs Werke als Quelle benutzt, erwähnt. – Sei es, dass das Thema zu brisant war, sei es, dass der Text zu anspruchsvoll war oder die milde Haltung nicht interessant genug, die *SERMONES* fanden bereits im Mittelalter wenig Beachtung. Es gibt weder mittelalterliche Kommentare noch sonstige Informationen, nur eine vollständig erhaltene Handschrift, ein Fragment und Hinweise auf zwei weitere Handschriften (vgl. QUINT, 164f.).

³ Vgl. QUINT, 165. SPECHT, 355, berichtet: „In den Tagen Heinrichs III. verweilte auch der Schweizer Dichter Amarcus in der Musenstadt am Rheine (Speyer)...“, begründet seine Zuordnung jedoch nicht.

⁴ Zu der Datierung vgl. QUINT, 165. Zu Heinrich III. s. TELLENBACH, 104-108, bes. 104.

⁵ GOEZ, 51-61, 67-76 und 142-152, bes. 144-146: Die intensive literarische Auseinandersetzung mit diesem Thema (neben der mündlichen von Laien bis hin zu Angehörigen der Unterschicht und Frauen) spiegelt sich nicht nur in Traktaten (z.B. der Kardinäle Humbert von Silva Candida oder Petrus Damiani), sondern auch in Dialogen, Lehrbriefen und eben auch Gedichten (wie dem 1200 Verszeilen umfassenden Carmen des Bischofs Rangerius von Lucca).

SERMONES als einen Christen dar, der sich um ein seinen Überzeugungen entsprechendes Leben bewusst bemühte. In seinem Widmungsbrief spricht er außerdem die Bitte aus, ein weniger gelungenes Jugendwerk aus dem Gedächtnis zu streichen (7f.); es muss also noch mindestens ein weiteres Gedicht aus seiner Feder gegeben haben.

Sich stützend auf fundierte Kenntnisse über Autoren aus der Antike, der Spätantike und bis in seine Lebenszeit, wie K. MANITIUS' Kommentar ein erstes Mal aufzeigt⁶, schrieb Amarcus seine SERMONES, in denen er die zu seiner Zeit allgemein und insbesondere im Klerus grassierenden Laster tadelt und ihnen die guten Sitten gegenüberstellt, die das Leben der (nicht genauer definierten) „Vorfahren“ auszeichneten. Mit dieser Darstellung verbindet er die Absicht, einen entscheidenden Beitrag zu einer positiven Veränderung des gegenwärtigen Übels zu leisten.

Sein abwechslungsreich und bunt gestaltetes Werk enthält belehrende und glaubenstheoretische Passagen, Bibelparaphrasen und -exegeten, episch gestaltete ebenso wie eher szenische Elemente, Vergleiche, Kommentare und sowohl direkte Erklärungen als auch beispielhafte ‚Vorführungen‘ typischer Verhaltensweisen – also neben typisch Satirischem aufgrund der christlich belehrenden Basis einige Elemente, die in der antiken Satire nach Horaz' oder Juvenals Vorbild noch nicht existierten. Auch die theologischer Belehrung innewohnende Ernsthaftigkeit und christliche Milde entsprechen nicht ganz der antiken satirischen Grundstimmung, mit der eher horazischer Humor oder juvenalischer ‚Biss‘ verbunden wird.

Vielleicht ist hierdurch auch die zu einem großen Teil eher abwertende Beurteilung zu erklären, mit der die Forschung dem Autor Sprunghaftigkeit und mangelhafte Gestaltung vorwirft. Dabei ist jedoch zu fragen, ob bestimmte Elemente und komplexere Strukturen der SERMONES des Amarcus nicht erkannt worden sind, denn die Bemühung darum, die Gestaltung von Form und Inhalt dieser Satire zu erfassen, stand in der Forschung bisher noch nicht im Mittelpunkt des Interesses. Die in den MGH erschienene, bisher einzige Edition stammt von K. MANITIUS, der die Ausgabe seines Vaters erweiterte und korrigierte.⁷ Zusätzlich existieren vereinzelte Forschungsberichte. Eine geschlossene Deutung oder eine Übersetzung sucht man vergebens.

⁶ Dass ein ausführlicher Kommentar zu den SERMONES des Amarcus wünschenswert und sicher sehr umfangreich wäre, wird im Verlauf der vorliegenden Arbeit aufscheinen.

⁷ Die Zitierung der Bibelstellen folgt in der vorliegenden Arbeit aus Gründen der leichteren Benutzbarkeit derjenigen, die K. MANITIUS verwendet (z.B. Hes. für das Buch Ezechiel).

Daher muss die erste Fragestellung (Kap. I.1.) der vorliegenden Arbeit lauten, ob die SERMONES des Amarcus als ganzes Werk eine Satire sind oder ob nur Ausschnitte als satirisch zu begreifen und somit große Teile des Werkes für die folgenden Untersuchungen ohne Interesse sind.

Ein kurzgefasster Überblick über die vergleichsweise wenig umfangreiche Forschungsliteratur zu diesem Autor führt zu der Notwendigkeit, das Satireverständnis des Mittelalters zu berücksichtigen (Kap. I.2.); es sollen die charakteristischen Züge dieser Gattung, wie sie sich nach dem bereits in der Spätantike einsetzenden Wandel für das Mittelalter feststellen lassen, gesammelt und ihre Verwendung in den SERMONES überprüft werden.

Nach einer ersten Vorstellung des Werks über Formgebung und Themenverteilung steht im Mittelpunkt des Interesses, wie Amarcus seine SERMONES mittels Annahme und auch Ablehnung dieser Charakteristika gestaltet hat; in welcher Form und Verwendung er sie in welche Gesamtstruktur eingearbeitet und mit welchen Elementen er sie ergänzt hat (Kap. III-V). Dabei sollen zuerst die direkten sowie indirekten poetologischen und programmatischen Äußerungen betrachtet werden, die in der bisherigen Forschungsliteratur nahezu völlig unbeachtet geblieben sind (Kap. III). Die daran anschließende Untersuchung befasst sich mit der Nachzeichnung des Gesamtgedankengangs und den hierbei deutlich werdenden Techniken, aus der satiretypischen bunten Themenvielfalt ein strukturiertes Werk zu gestalten (Kap. IV). Im letzten Teil dieses Abschnitts (Kap. V) wird die Verwendung weiterer Elemente mittellateinischer Satire bei Amarcus beleuchtet und auf ihre Funktion untersucht. Auch dieser Aspekt hat in der Forschung zu Amarcus noch kaum Beachtung gefunden.⁸

Danach löst sich die Untersuchung wieder von den Charakteristika des mittelalterlichen Satireverständnisses und wendet sich einigen Elementen antiker satirischer Darstellungstechnik zu, die in den SERMONES des Amarcus zwar enthalten sind, aber im Mittelalter nicht reflektiert wurden und daher in die bis dahin zur Grundlage genommene Gattungstheorie nicht aufgenommen werden konnten. Anregungen für die Betrachtung dieser Gestaltung von satirischem Geschehen (Kap. VI.1.) sowie der indirekten Bewertung (Kap. VI.2.) wurden Untersuchungen der antiken Satire und ihrer Vertreter entnommen. Entsprechend der Erweite-

⁸ Annäherungen an dieses Thema zeigen die Arbeiten von QUINT und KINDERMANN, die sich unter dem Aspekt der mittelalterlichen Horazrezeption und im Rahmen einer Vorstudie zu einer Gattungstheorie der mittellateinischen Satire als erste eingehender mit der Ausgestaltung und der individuellen Aneignung des Satirebegriffs durch Amarcus beschäftigen.

rung um einige Elemente, welche die mittellateinische Satire gegenüber der antiken Satire erfahren hat, kann diese Untersuchung auch nur ein Teilaspekt sein. Obwohl die Untersuchung der verwendeten Zitate Basis jeder tieferen Interpretation der Textstellen, insbesondere des II. Kapitels, ist, fließt sie zuerst in diese Teile der Arbeit ein, bevor sie abschließend einmal von anderen Kontexten gelöst beleuchtet wird (Kap. VII). Nach einer kurzen Vorstellung der Stellung und Aneignung des Lateinischen zu Amarcius' Zeit (VII.1.) erfolgt entsprechend ihrer unterschiedlichen Autorität die Untersuchung von biblischen (VII.2.) und nicht-biblischen Zitaten und Motiven (VII.3.) getrennt. Anschließend wird kurz das Spiel mit Zitaten innerhalb der SERMONES betrachtet (VII.4.). Abschließend soll ein besonders interessantes Beispiel von Zitierungen und formaler Nachahmung verschiedenster Art vorgestellt werden (VII.5.). Dass diese formale Betrachtung erst am Ende der Arbeit erfolgt, sollte m.E. das Verständnis nicht erschweren, da Untersuchungen zur Intertextualität lateinischer Literatur nichts Neues sind und der Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit nicht auf diesem Aspekt liegt, sondern auf der Vorstellung und Interpretation des Autors als Satiriker. Diese wird m.E. ohne vorhergehende theoretische Bezugnahme auf den Umgang mit literarischen Vorbildern, obwohl auch Zitate erwähnt werden, in höherem Maße verständlich als diese Zitationsbetrachtungen es ohne tiefere Kenntnis des Autors würden. Die Untersuchung der Zitate unterliegt den im Folgenden noch beschriebenen Einschränkungen.

Angesichts des Schwerpunkts dieser Arbeit können nur allzu viele Themen nicht einmal kurz angerissen werden. Dabei wäre eine Untersuchung unter theologischen Gesichtspunkten sicher interessant und würde manche für den theologischen Laien schwerer verständliche Passage erschließen – um nur ein Beispiel zu nennen: Die Frage, mit welchen Gottesbildern oder Bibelexegesen sich der Autor auseinandersetzt, kann hier nicht einmal befriedigend angedacht werden.⁹ Beson-

⁹ Wenn Amarcius sich also mit der Häresie auseinandersetzt, die Jungfrauengeburt verteidigt und betont, dass Maria nicht den Vater, sondern den Sohn geboren habe, und die Einigkeit von Vater und Sohn mit den verschiedenen Eigenschaften der Sonne belegt, bevor er wieder zu theologischer Irrlehre übergeht (I,182-198, bes. 187: *Sed tamen et soli varie sunt proprietates*) – spielt er in der Erwähnung der Sonne auf Prudentius an, welcher die Dreieinigkeit Gottes u.a. in der Sonne gespiegelt sieht (Ham. 70-75: *Una per immensam caeli caveam revolutos/ praebet flamma dies, textit sol unicus annum;/ triplex ille tamen nullo discrimine trina/ subnixus ratione viget; splendet, volat, ardet,/ motu agitur, fervore cremat, tum lumine fulget./ Sunt tria nempe simul, lux et calor et vegetamen*)? Ist die Häresie, von der Amarcius spricht, mit der Lehre Marcions von den zwei Göttern, dem alttestamentlichen und dem mit

ders in diesem Bereich, sicher aber insgesamt, gibt es noch manches zu entdecken – vermutlich könnte ein fundiertes theologisches und religionsgeschichtliches Hintergrundwissen auch manches Zitat anders deuten lassen oder jedenfalls Fragen nach den Anspielungen auf zu Amarcus' Zeit aktuelle Probleme wie Magie und Hexerei oder innerhalb des Klerus herrschende Uneinigkeiten beantworten. Auch die Untersuchung, wie weit jüdische Literatur Eingang gefunden hat, könnte lohnenswert sein.

Weitere interessante Aspekte wären sicher auch die Entwicklung der klassischen Zitate und Ideen sowie christlich-theologischer Gedanken über verschiedene Vorgänger bis zu Amarcus und bei zeitgenössischen Autoren des Amarcus, die Abhängigkeit von den Kirchenvätern sowie die Frage, ob und wieweit auch griechische Literatur bekannt war oder eher über diese Vorgänger eingeflossen ist, wie z.B. das Verhältnis zu Platonischen Ideen oder Pindar, den der von Amarcus häufig zitierte Prudentius so sehr schätzte. Auch das genauere Verhältnis zu Prudentius, dem Horatius Christianus¹⁰, dessen Werke im Verlauf dieser Arbeit so häufig als Zitatvorlage oder -quelle erscheinen werden, dass er als ähnlich wichtiges Vorbild wie Horaz erkennbar ist, kann hier nicht über dieser Feststellung hinaus geklärt werden. Insgesamt offen bleiben muss hier, welche Bibelversion Amarcus verwendet hat, ob er auch des Griechischen und Hebräischen mächtig war und vielleicht sogar jüdische Texte kannte.¹¹ Auch zeitnahe Vorbil-

Christus entstandenen neutestamentlichen (vgl. LIETZMANN I, 269), gleichzusetzen, gegen welche Prudentius sich wendet – ist die von Amarcus in diesem Zusammenhang angeschnittene Frage, ob Maria Vater oder Sohn geboren hat, eine in diesem Bereich der Theologie anzusiedelnde Überlegung? Sind die in diesem Zusammenhang aufgelisteten Häretiker (I,189f. nach Isid., Et. 8,5; vgl. MANITIUS, Komm. z. St.) nur hier kurz genannt, wird auf ihre Lehre noch angespielt oder werden sie etwa sogar ausführlicher, nur ohne Namensnennung widerlegt? Zu untersuchen, wo eine Auseinandersetzung mit Dualismus, Arianismus, Sabellianismus, Priscillianismus u.ä. stattfindet, ist im Rahmen dieser Untersuchung kein Raum.

¹⁰ POLLMANN, 488. Aufgrund seiner Nähe zu Vergil und Horaz titulierte bereits BENTLEY in seinem Horazkommentar zu *carm.* 2,2,15 den Prudentius als „Christianorum Maro et Flaccus“.

¹¹ SPECHT bezweifelt die tiefere Kenntnis des Griechischen und Hebräischen im Mittelalter, vermutet aber, dass die griechische Schrift bekannt war. Hierfür spricht auf jeden Fall das original zitierte „Nichts im Übermaß“ (III,124), zu dem MANITIUS fragt, woher Amarcus die griechische Version kenne (Komm. z. St.). Woher stammen die sprechenden Pseudonyme Theopystius und Eufronius?

LOTTER dagegen beschreibt als eine Umsetzung des zisterziensischen Prinzips der Wiederbelebung ursprünglicher Traditionen von Christen- und Mönchtum, dass beispielsweise Stephen Harding, der erste Abt von Cîteaux und Gründer des Zis-

der wie möglicherweise Odo von Cluny¹² und Legendenüberlieferung sind in die folgenden Untersuchungen nicht einbezogen, so wie hier insgesamt keine Untersuchung aller literarischen Vorbilder erfolgen kann – Voraussetzung wäre ein noch ausführlicherer Kommentar, der angesichts der Schwerpunktsetzung in dieser Arbeit nicht einmal angestrebt werden kann.¹³

Da der Satiriker seine eigene Person hinter dem Pseudonym versteckt hat und sich als Verfasser der SERMONES in das satirische Ich namens Sextus Amarcus verwandelt, wird im Folgenden nicht zwischen lyrischem oder satirischem Ich als Sprecher und der Person des Autors Sextus Amarcus unterschieden, zumal in den SERMONES der Eindruck erweckt ist, dass – wohlüberlegt und unter Einhaltung gewisser für wichtig befundener Formen – sehr persönliche Ansichten und Erkenntnisse vorgebracht werden.¹⁴

terzienser-Ordens, bei seiner Arbeit an einer genauen Bibelübersetzung ins Lateinische zu Fragen des Alten Testaments gebildete Juden bezüglich der *Hebraica veritas* zu Rate zog, und dass auch Hieronymus und Augustin und Gebildete der karolingischen und viktorianischen Zeit so verfahren. LOTTER vermutet bei einigen dieser Gelehrten auch Hebräischkenntnisse (LOTTER, 166f.).

¹² MANITIUS, Zu Amarcus, 186f., setzt voraus, dass Amarcus die OCCUPATIONES des Odo von Cluny gekannt und verwendet habe, auch wenn er diesen Vorgänger nicht nennt.

¹³ In den am Rhein gelegenen Städten und ganz besonders in Speyer war die literarische Bildung und Kreativität „zuweilen zu hoher Blüte“ entfaltet (SPECHT, 330-334, Zitat 330). Gegen Ende des 10. Jh.s las man in der speyerischen Domschule nicht nur Vergil, sondern auch noch Boethius, Martianus Capella, Homer latinus, Horaz, Juvenal, Lucan, Persius, Statius und Terenz (SPECHT, 100). In MANITIUS' Kommentar werden zwar mehr Autoren als diese, aber diese auch nicht alle, aufgeführt – in diesem Bereich gibt es also noch viel zu untersuchen.

¹⁴ Da in kirchenkritischer Literatur „persönliche Erfahrungen mit vorgegebenen literarischen Gestaltungsformen“ kombiniert worden seien, warnt SCHÜPPERT, 139, sowohl davor, alles wortwörtlich zu glauben, als auch davor, es ausschließlich für Topoi zu halten.

I. VORÜBERLEGUNGEN

I. 1. Forschungsbericht über die Gattungszuordnung von Amarcius' SERMONES: Satire, Lehrgedicht oder Predigt?

Die Frage, welcher Literaturgattung die SERMONES des Sextus Amarcius zuzuordnen sind, findet in der Forschung ganz unterschiedliche Antworten; sie reichen von der Einstufung als Satire oder Satirensammlung (im Sinne der horazischen Satiren) bis hin zu dem Urteil, dass sie entsprechend der zweideutigen Vokabel *sermo* als Satire und Predigt zugleich verstanden werden müssten, mit dem Hauptgewicht auf dem Aspekt der christlichen Belehrung.

Da es für diese Arbeit von grundlegender Bedeutung ist, ob die SERMONES nun als ganzes oder eben nur zu dem Teil, der als satirische Einlage zu werten wäre, Gegenstand der Untersuchungen sein sollen, müssen die unterschiedlichen literarischen Einordnungen zunächst kurz vorgestellt und ihre Berechtigung geprüft werden.

In der Einleitung seiner Ausgabe bewertet K. MANITIUS Sextus Amarcius nur eingeschränkt als Satiriker. Er widerspricht in vorsichtiger Formulierung der von M. MANITIUS stammenden Beurteilung, Amarcius sei „der älteste erhaltene große Satiriker des Mittelalters“¹⁵, indem er einschränkend konzediert, Amarcius könne unter dem Aspekt als „erster wirklicher Satiriker des lateinischen Mittelalters“ bezeichnet werden, dass er die satirischen Züge seines Werks im Vergleich zu seinen mittelalterlichen Vorgängern in besonderem Maß hervorhebe.¹⁶ Dieses Verständnis weist er allerdings bereits auf der zweiten Seite seiner Einleitung dem Mittelalter (13. Jahrhundert) zu, das darin einen „charakteristischen Wesenszug“ des Gedichts erkannt habe. Nach neuzeitlichem Verständnis jedoch sei das Werk aufgrund seines Themas und Inhalts eher als „theologisch begründete Sittenlehre“ aufzufassen, die satirische Elemente enthalte.¹⁷ Es lässt sich also festhalten, dass K. MANITIUS die SERMONES in erster Linie als Lehrgedicht versteht¹⁸, für das Amarcius das „alte und in der christlichen Literatur oft behandelte Lehrstück von den Tugenden und Lastern“ zum Thema genommen und in das „Gewand der Zeitrüge“¹⁹ gekleidet habe. Die Rolle des Satirischen sieht MANITIUS gemeinsam mit anderen Erzählstilen dem didaktischen Hauptanliegen

¹⁵ M. MANITIUS, Geschichte, 571.

¹⁶ K. MANITIUS, 20.

¹⁷ K. MANITIUS, 10.

¹⁸ K. MANITIUS, 31f.

¹⁹ Beide Zitate K. MANITIUS, 18.

untergeordnet: Die satirischen Elemente verkörperten nur eine mögliche Form unter vielen für die Einlagen, die Amarcius seinem Lehrgedicht einflieht. Sie hätten dabei die Funktion von Beispielen, in der sie als ein wesentliches Merkmal von Amarcius' rhetorischem Stil zu begreifen seien.²⁰

JACOBSEN widerspricht der Bewertung der SERMONES als Lehrgedicht mit der Begründung, dass die heftige Kritik an den Lastern sowie der Vorsatz „*allicere*“ (serm. III,1-4) in Verbindung mit den zahlreichen Horaz-Zitaten und weiteren Ähnlichkeiten in Stil und Aufbau das Werk des Amarcius eindeutig als Satire kennzeichneten; er plädiert dafür, die einzelnen Kapitel der Bücher als durch ihr Thema und ihren Aufbau deutlich abgetrennte Einheiten zu sehen, die Amarcius nach horazischem Vorbild zu vier Büchern zusammengefasst habe.²¹ „On serait plus juste à l'égard d'Amarcius, il me semble, si, au lieu de comprendre ses quatre livres comme des unités distribuées en chapitres, on les concevait, ... comme une suite ordonnée de *Sermones* à un thème général.“²²

Dagegen betont WHITE die Notwendigkeit, das Thema des didaktischen Gedichts im Blick zu behalten. Ausschlaggebend für die Zuordnung zu einem literarischen Genus müsse die Tatsache sein, dass das Sujet des Gedichts der christliche Glaube und die entsprechende christliche Lebensführung sei.²³ Sie versteht die SERMONES als einheitliches Ganzes²⁴, dessen Titel, wenn auch erst im 12. Jahrhundert zum ersten Mal erwähnt, den Doppelsinn von Stil und Inhalt des Gedichts widerspiegeln. Der Titel ‚SERMONES‘ sei einerseits eine deutliche Anspielung auf die horazischen Satiren, andererseits seien *sermones* auch Predigten oder Vorträge bzw. Abhandlungen über moralische und theologische Themen, aus denen der Rezipient Nutzen ziehen solle.²⁵ Entsprechend bestehe auch das Ge-

²⁰ K. MANITIUS, 23.

²¹ JACOBSEN, *Imitateur*, 206f.

²² JACOBSEN, *Imitateur*, 211. Dagegen bezeichnet er die SERMONES in seiner Rezension der Ausgabe von K. MANITIUS noch als „geschlossenes satirisches Werk“ (*Sermones*, 660).

²³ WHITE, 104.

²⁴ Überzeugend ist ihre JACOBSENS oben genannter These widersprechende Begründung, dass die SERMONES durch die sie umrahmenden Gebete als Einheit gekennzeichnet seien. Gegen eine Konzeption der SERMONES als Predigten oder auch nur als Predigt (eine oder auch mehrere kurze) spricht m.E. außerdem, dass sie sich aufgrund ihres hohen Schwierigkeitsgrades nicht zum Verstehen bei einem mündlichen Vortrag eignen.

²⁵ WHITE, 106f. Ähnlich VOLLMANN, 45: „Dieser Titel, ob nun authentisch oder nicht, trifft recht gut den Doppelcharakter dieses Werkes: *sermo*/Satire in der Tradition des Horaz – *sermo*/Predigt in der Tradition des Mittelalters.“

dicht des Amarcus aus „satirischen, horazischen Passagen“ und Abschnitten, in denen Amarcus eher als Priester denn als Satiriker spreche.²⁶

Wenn allerdings die Behandlung eines christlichen Themas und christlicher Werte schon ausreichende Indizien zur Beurteilung der SERMONES als christliches Lehrgedicht wären, stellt sich die Frage, warum sie dann überhaupt und just in ihren frühesten Erwähnungen²⁷ als Satire eingestuft worden sind, wo doch gerade mittelalterliche Philologen für das christliche Thema noch viel sensibler hätten sein müssen.

Die Ursache dieses Problems scheint folgende zu sein: Selbst wenn man sich von dem neuzeitlichen Satireverständnis löst, diese Gattung müsse grundsätzlich etwas mit beißendem Spott zu tun haben²⁸ (nach welchem dann bereits ein Teil der horazischen Satiren nicht mehr als solche gewertet werden könnten)²⁹, bereitet es manchem neuzeitlichen Leser offenbar gewisse Schwierigkeiten, sich vorzustellen, es könne neben einem so ausgeprägten ‚Missionsbedürfnis‘, wie es Amarcus wiederholt äußert, Raum für das geben, was SALLMANN als den Reiz des Schreibens für den Satiriker bezeichnet: Seine persönliche Ablehnung der Missstände, die er thematisiere, poetisch „im *ridiculum* zu sublimieren“ und dabei dem künstlerischen Aspekt vor dem moralischen den Vorrang zu geben.³⁰

Für die Vereinbarkeit beider Positionen spricht, dass auch die antiken Satiriker nicht ohne gewisse ‚Bekehrungsabsichten‘ schrieben, wenn diese auch nicht so explizit und auf eine einzige (philosophische) Geisteshaltung gestützt ausgesprochen wurden; es sollten eher Einsichten als Rezepte vermittelt werden.³¹

Zudem stand die Form ‚Satire‘ nach mittelalterlichem Verständnis nicht im Widerspruch zum Christlichen, sondern eignete sich im Gegenteil anscheinend sogar besonders dazu, in den Dienst christlicher Interessen genommen zu werden; so gewährt die kurzgefasste Satiredefinition BRAUNDS, die nach der Aufzählung

²⁶ WHITE, 108f.

²⁷ Vgl. Hugo von Trimberg, 438f.

²⁸ Vgl. BÜCHNER, 5.

²⁹ Vgl. C. SCHMITZ, 2 mit weiterer Literatur.

³⁰ SALLMANN, 193. Diese Feststellungen unterstreicht SALLMANN mit einem Zitat aus Thomas Manns Betrachtungen eines Unpolitischen: „Satire aber, da sie Kunst ist, ist immer bis zu einem gewissen Grade Zweck ihrer selbst; sie macht Vergnügen, sie gefällt, dem der sie ausübt sowohl wie dem, der sie rezipiert, ohne Rücksicht auf ihre erzieherische Nützlichkeit.“ (193 mit Anm. 4).

³¹ VON ALBRECHT, 168.

der wesentlichen Inhalte der Satire³² die Charakteristika ihrer drei antiken Hauptvertreter nach Lucilius nennt, folgenden Ausblick auf die Rezeptionsgeschichte: Horaz habe Satiren in gemäßigtem und kultiviertem Tonfall verfasst, die Persius von einer elitären stoischen Position aus überarbeitet habe; die durch Juvenal erfolgte Umformung der Satire zur „zornigen Demaskierung von Lastern und Übeln“ habe dann im Mittelalter im Dienste christlicher Ideologie reiche Verwendung gefunden.³³

Andererseits sind die von WHITE und VOLLMANN³⁴ dargelegten Argumente für ein Verständnis der SERMONES als Predigt bzw. christliches Lehrgedicht auch nicht einfach von der Hand zu weisen. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man auf die von MARKSCHIES aufgelisteten Merkmale der Predigt blickt: Die aufgeführten Stilmittel und formalen Charakteristika sind in den SERMONES des Sextus Amarcus reichlich vertreten.³⁵

Die Lösung bietet BLÄNSDORF: Der Begriff *satira/satiricus* sei im Mittelalter in einem solchen Ausmaß zur Bezeichnung eines breiten Spektrums an „aggressiver oder spottender, persönlich schmähernder oder moralisch belehrender oder verurteilender Literatur“ verwendet worden, dass sich eine Satire oder Invektive damals schließlich beinahe jede literarische Form anlegen konnte. Diese Begriffs-erweiterung erschwert die exakte Definition.³⁶

Dass die ‚Übernahme‘ einer literarischen Form im Mittelalter weniger auf strikte Befolgung ihrer theoretischen Definition begründet ist, sondern eher als Imitation,

³² Schauplatz in Rom und Kritik am Stadtleben mit dem Landleben als positivem Hintergrund; körperliche und materielle Gelüste, Wünsche und Präferenzen, darunter Essen und Feste, Gier, Sex und Sexualität; Klientensystem, philosophische Systeme, darunter der Angriff auf Intellektuelle; Literaturkritik und Theorie.

³³ S. BRAUND, 103f.

³⁴ WHITE, 108f. und VOLLMANN 45-48.

³⁵ MARKSCHIES, 284f. Als erstes ist hier das Verfahren zu nennen, nach bestimmten Methoden die Bibelstelle der Lesung auszulegen, weitere biblische Beispiele hinzuzuziehen und daraus Erkenntnisse und Forderungen für christliches Leben abzuleiten. Die wesentlichen Stilmittel stellen Anapher, Diathesen, Exklamationen, Paronomasien, rhetorische Fragen sowie Elemente, die typisch für den mündlichen Charakter der Predigt sind, dar: spontane Reaktionen auf Zurufe der Zuhörer und daraus sich ergebend stilistische Eigenheiten mündlicher Rede wie Redundanz, Füllwörter oder eher kumulativer als argumentativer Gedankengang. – Die Stilmittel und formalen Charakteristika der Predigt werden im Verlauf der vorliegenden Arbeit nur gestreift. Ihre Verwendung noch einmal unter diesem Aspekt in einem eigenen Kapitel zu untersuchen, wäre sicher interessant, würde aber den hier gesetzten Rahmen sprengen.

³⁶ BLÄNSDORF, Satire, 123.

Adaption und Transformation eines literarischen Modells erfolgt³⁷, hebt auch JACOBSEN hervor; er sieht Amarcus' Vorgehensweise so, dass der Dichter sich der Art der römischen Satire bemächtigt und sie dann zu Versen christlicher Poesie geformt habe.³⁸

Das Ergebnis dieser Anverwandlung, die mittellateinische Satire, untersucht KINDERMANN³⁹ und arbeitet, obwohl gerade die Satire bis ins hohe Mittelalter keine homogene Literaturgattung darstellte⁴⁰, folgendes, auf die einzelnen Autoren dieser Zeit (wegen ihrer Inhomogenität) in unterschiedlichem Maß zutreffende Gerüst der mittellateinischen Satire heraus: Meist in quantifizierenden Hexametern geschrieben⁴¹, verbinde sie mehr oder weniger scharfen⁴² oder auch (ver)lachenden⁴³ Tadel mit Belehrung und rechtfertige sich durch den angestrebten Nutzen.⁴⁴ Hierdurch sieht er im Mittelalter die augenfällige Tendenz der Entwicklung von der antiken Satire zum „christlichen Morallehrgedicht“ begründet, „das, weil es sich noch mit Lastern befasst, den Namen der alten poetischen Tradition der *satira* weiterführt, obwohl diese Gedichte in antikem Sprachgebrauch sicherlich einen anderen Namen gefunden hätten.“⁴⁵

Gestützt auf diese Definition, nach der es zulässig ist, die SERMONES des Sextus Amarcus als vollwertige mittellateinische Satire (sozusagen als Satire ‚im mittelalterlichen Gewand‘ eines christlichen Lehrgedichts oder auch einer Predigt) zu verstehen, werden also nicht Einzelpassagen, sondern das gesamte Werk

³⁷ Dieses Verfahren ist also eher eine ‚Anverwandlung‘ als eine Übernahme.

³⁸ JACOBSEN, *Imitator*, 212. SCHNEIDER, der auch Amarcus bespricht, bezeichnet dieses Verfahren als *imitatio*: „Dabei geht es bekanntlich um die in mehr oder weniger starkem Maße bewußte Nachahmung von als vorbildhaft erkannten literarischen Mustern, die, wiederum gradmäßig unterschiedlich, mit ihren Einzelementen oder in ihrer gesamten Struktur die Gestaltung des eigenen Werkes beeinflussen.“ Häufig sei hiermit die Absicht verbunden gewesen, das Vorbild „zu übertreffen und zu übertrumpfen“ (517 und 521).

³⁹ Er stellt zwar gleich in der Einleitung seiner Untersuchungen das „Problem des hermeneutischen Zirkels“ vor, nach welchen Kriterien Texte zur Findung gerade dieser gattungsspezifischen Merkmale ausgesucht werden sollten, hat jedoch offensichtlich keinerlei Zweifel daran, dass Sextus Amarcus, den er den „großen Satiriker des 11. Jahrhunderts“ nennt, als Vertreter dieser Literaturgattung anzusehen ist (KINDERMANN, 1 und 78).

⁴⁰ KINDERMANN, 3.

⁴¹ KINDERMANN, 30.

⁴² KINDERMANN, 54.

⁴³ KINDERMANN, 84.

⁴⁴ KINDERMANN, 61; 66.

⁴⁵ KINDERMANN, 79.

als Grundlage dieser Arbeit verwendet; Gegenstand der Untersuchungen soll sein, mit welchen Techniken welche Inhalte so dargestellt werden, dass das Ergebnis satirische christliche Dichtung ist.

I. 2. Definition der Mittellateinischen Satire⁴⁶

Die Satire ist im Mittelalter keine homogene literarische Gattung. Ein „Instrumentarium literar-rhetorischer Techniken“, wie es sich anhand der antiken Satiriker-Trias abstrahieren ließ⁴⁷, zu erstellen, erweist sich daher als schwierige Aufgabe, der (was die Menge insbesondere der stilistischen Merkmale betrifft) geringer Erfolg beschieden ist.⁴⁸ Ebenso lassen sich diese Techniken nicht einfach zu einer Schablone zusammenfassen, mit deren Hilfe dann typisch mittelalterliche Merkmale herausgearbeitet werden können, da es durchaus mittellateinische Satiren mit nur sehr wenigen dieser Merkmale gibt und auch manches nicht-satirische Gedicht sie in großer Zahl enthält.⁴⁹ Zur Deutung der antiken Züge, die aus der bereits erwähnten (wenn auch transformierenden) Übernahme resultieren, sind sie jedoch geeignet.⁵⁰

Darüber hinaus gingen aber „neben der unmittelbaren Orientierung an einem Vorbild (wie z. B. im Falle des Amarcus und Horaz)“ die meisten Autoren „durch die lateinische Gelehrtenschule des Mittelalters“ und lernten da, was sich die mittelalterlichen Philologen unter Satire vorstellten; Kenntnisse, die wiederum zu der Grundlage ihres eigenen Schreibens wurden. Auf der Basis dieser Überlegungen arbeitet KINDERMANN durch die Untersuchung theoretischer und

⁴⁶ Die folgende Darstellung ist im Wesentlichen auf die Arbeit KINDERMANNs gestützt, die bis heute die einzige derartige Untersuchung zu sein scheint. Aufschlussreich ist auch die kurze Definition BRUMMACKS (bes. 1068f.), der aber wenig konkrete Merkmale nennt und KINDERMANNs Ausführungen nicht ergänzt, so dass dessen Theorie das einzige wirkliche Fundament für die folgenden Untersuchungen bietet.

⁴⁷ WITKE, bes. 3. Diese Techniken fasst KINDERMANN wie folgt zusammen (2) „Die Entdeckung des eigentlichen Bios des Dichters im Gedicht, disparater Stil, Icherzählung, Dialog, Umgangssprache, Gnomen, Alltagsthematik mit darüber hinausweisender Bedeutung, Spott auf namentlich Genannte, scharfäugige Beobachtung, vignettenhafte Repräsentation usw. usw.“

⁴⁸ KINDERMANN, 114.

⁴⁹ KINDERMANN, 2.

⁵⁰ KINDERMANN, 2f.

als programmatisch zu bewertender Äußerungen der zugänglichen repräsentativen mittelalterlichen Autoren folgendes Satireverständnis des Mittelalters heraus:⁵¹

Abgesehen von der häufigsten äußeren Form, der Fassung in überwiegend quantifizierende Hexameter⁵², ist ein erstes Kennzeichen die Themenvielfalt in ein und demselben Werk, die teils etymologisch begründet, teils von der Inhaltsdefinition hergeleitet wird.⁵³ Dabei ist nicht völlig ausgeschlossen, dass schon im Mittelalter (wie in der modernen Philologie) die Themenfülle mit dem Dispositionsprinzip des nur scheinbar Unsystematischen in Verbindung gebracht wurde, das eine Horaz-Satire der Diatribe vergleichbar macht und vom Lehrgedicht absetzt; das Mittelalter hielt aber auch „den Weg einer systematischen Thematik für gangbar.“⁵⁴ Themen sind Tadel an individuellem oder gemeinschaftlichem Fehlverhalten und Lob für positiv bewertete Verhaltensweisen – in unterschiedlicher Gewichtung dieser beiden Elemente bei den einzelnen Autoren.⁵⁵

Die ablehnende Haltung des Satirikers gegenüber dem Objekt seiner Dichtung gilt im Mittelalter meist als Hauptcharakteristikum der Satire (zeitweise wurden *satira* und *reprehensio* sogar weitgehend gleichgesetzt).⁵⁶ Dieser richtete sich aggressiv oder auch humorvoll gegen Einzelpersonen oder Personengruppen. Diese Grundeinstellung und deren Grad sind (innerhalb gewisser Grenzen) bei den einzelnen Dichtern unterschiedlich. Nach KINDERMANN sind sie abhängig von dem jeweiligen literarischen Vorbild.⁵⁷ Das müsste sich m.E. genau entgegengesetzt verhalten: Ist nicht eher die Wahl des Vorbilds davon abhängig, welchen Tonfall derjenige für angemessen hält, der satirisch tadeln will?

Die Form der strafenden Haltung wurde im Hinblick auf ihre Schärfe und den Schmerz des Getadelten gern mit Begriffen aus dem Wortfeld des Beißen sowie der schmerzhaften Wundbehandlung oder Chirurgie umschrieben und, wie den letzten beiden Wortbereichen eigen, durch ihren Nutzen gerechtfertigt, der in der Korrektur des als schlecht Erkannten zum Guten hin besteht.⁵⁸ Diese Rechtferti-

⁵¹ KINDERMANN, 4.

⁵² KINDERMANN, 30.

⁵³ KINDERMANN, 32-35.

⁵⁴ KINDERMANN, 116.

⁵⁵ KINDERMANN, 41.

⁵⁶ KINDERMANN, 47ff.

⁵⁷ KINDERMANN, 51-57, zur Aggressivität und ihrem Grad v.a. 55.

⁵⁸ Zum Beißen s. KINDERMANN, 58ff.; Bilder aus dem Bereich der für den Patienten schmerzhaften Medizin s. 61ff.; Thema ‚Nutzen‘ 61f.; 64ff. Im Hinblick auf Amarcus ist besonders interessant, dass eine der seltenen Gegenstimmen gegen den heftigen Charakter der Satire, der sich durch ‚Beißen‘ äußert, überrascht feststellt,

gung der leicht Anstoß erregenden Satire war einerseits naheliegend, entsprach andererseits auch am ehesten den Anschauungen der Satiriker, die lange Zeit nahezu ausschließlich aus den Reihen der Kleriker stammten.⁵⁹ Wegen der großen Bedeutung dieses Nutzens ist die Satire auch der Moralphilosophie zugeordnet worden.⁶⁰

Die Möglichkeit des humorvollen Tadels, der sich vermittelt gut- oder auch böswillig (ver)lachenden Spotts mit moralisch Verwerflichem beschäftigt, um es durch Witz, Gewitztheit und Ironie bloßzustellen, ist die zweite der beiden möglichen Realisationsformen von Satire. Begriffe zu ihrer Umschreibung stammen aufgrund der „sicherlich falschen, aber schon antiken Etymologie des Wortes Satire“ aus der Darstellung bzw. dem Verhalten der Satyrn: Ihrem ausgelassenen Verhalten entsprechen die per se verständlichen Wortfelder ‚Verlachen‘ und ‚Gelächter‘. Aus ihrer Bocksgestalt bzw. ihrer mischgestaltigen, meist ithyphallischen Darstellung wird abgeleitet, dass ‚Bock‘ für moralischen Schmutz steht und ebenso wie ‚Leichtfertigkeit‘ auf die (zum Tadel) notwendige Themenwahl deutet. ‚Springen‘ symbolisiert die sprunghafte Themenführung und ‚Nacktheit‘ das Entblößen der Laster. Auch in der Umschreibung des humorvollen Tadels ist wieder schonungslose ‚Bissigkeit‘ zu finden.⁶¹ Dabei kann die Komik nicht Selbstzweck sein; sie muss dem angestrebten Nutzen untergeordnet werden.

Die Anempfehlung der guten Verhaltensweisen geschieht nicht mehr überwiegend über den Tadel an den schlechten, sondern ist in direkter Form ein fester (teilweise sogar wichtigster) Bestandteil der mittelalterlichen Satire geworden.⁶²

Neben dieser „kohärenten und konstitutiven Merkmalegruppe“ „Tadel, Belehrung und Nutzen“⁶³ stellt auch die Person des Autors sowie sein Grund oder Anlass zum Schreiben ein wesentliches Kennzeichen der Satire dar: Hier spielt häufig die Provokation (durch bestimmte Menschen oder vor allem die allgemeinen verderbten Zeitumstände) eine auslösende Rolle, so dass die Satire neben dem angestrebten Nutzen auch eine Art Ventilfunktion für den Dichter erfüllen kann.⁶⁴

dass auch die eigene (hier personifizierte) Satire immerhin Schläge auszuteilen vermag (KINDERMANN, 61).

⁵⁹ KINDERMANN, 74.

⁶⁰ KINDERMANN, 72.

⁶¹ KINDERMANN, 84-108.

⁶² KINDERMANN, 41f.

⁶³ Beide Zitate KINDERMANN, 66.

⁶⁴ KINDERMANN, 76. Zu Amarcius' Sonderstellung unter diesem Aspekt s. III.1.f. Aussagen über die Motivation zum Schreiben und die dafür gewählte Form bezeichnet VON ALBRECHT (160) als moralische und literarische Selbstdarstellung.

Wenn nun der innere Drang, die innere Stimme als göttliche Eingebung begriffen wird, steigt der Satiriker vom Dichter (als der er sich stets in der Nähe der Lüge befindet) zum nahezu unangreifbaren Verkünder göttlicher Wahrheit (*vates*) auf. Dieses zwar nicht in jeder mittelalterlichen Satire enthaltene Merkmal ist insgesamt betrachtet für die Entwicklungstendenz der mittellateinischen Satire verantwortlich, die sich von der antiken Satire in Richtung auf das christliche Lehrgedicht entfernt. KINDERMANN bezeichnet dieses Phänomen als „neue, mittelalterliche Motivation“, Satire zu schreiben.⁶⁵

Neu ist auch das Fehlen der folgenden Komponente der antiken Satire: Die bei Horaz klar erkennbare, bei Persius und Juvenal schon deutlich abnehmende Selbstironie oder -kritik wird als Bestandteil satirischer Dichtung mehrfach genannt, kommt aber in der mittelalterlichen Satire nicht mehr vor und wird gewissermaßen durch das der christlichen Demutsforderung entsprechende Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit ersetzt.⁶⁶

Als weitere mögliche Charakteristika nennt KINDERMANN die Forderung nach Kürze, Durchsichtigkeit (als Deutlichkeit der Stellungnahme auch in anderen literarischen Formen angebracht) und inhaltlicher Wahrheit, so wie Themenfülle, hinter der sich vielleicht das horazische Dispositionsprinzip verbirgt (s.o.) und (ab dem 10./11. Jh.) auch das Fehlen einer Einleitung.⁶⁷ Das „Lächerlichmachen der heidnischen Göttervorstellungen“ kann ebenfalls ein typischer Zug der christlichen Satire sein.⁶⁸ Typisch ist auch die (wahrscheinlich nur imitativ von Horaz übernommene) Synalöphentechnik.⁶⁹

Aufschluss über sprachlich-stilistische Mittel gewinnt KINDERMANN aus der Untersuchung von Aussagen über das *genus dicendi* (Aussagen über elokutionelle und materielle Kategorien sowie sprachlich-stilistische Techniken seien diesen implizit): Demnach ist die Satire auch im Mittelalter nicht dem höchsten Niveau des „schwierig-schönen Stils“⁷⁰ zuzuordnen, sondern einem niedrigen Stil, der wie folgt bezeichnet bzw. metaphorisch umschrieben wird: „Umgangssprache, Dahinkriechen am Boden, Hausmannskost, bescheidene Sprechweise oder auch Geschwätz, Niedrigkeit und Grimasse“ sowie über die deutliche Distanzierung vom

⁶⁵ KINDERMANN, 79.

⁶⁶ KINDERMANN, 40f. mit Anm. 100.

⁶⁷ KINDERMANN, 114-117.

⁶⁸ KINDERMANN, 96f.

⁶⁹ Allerdings verschwand die Synalöphentechnik bis zum 12. Jahrhundert aus der Dichtung, also auch aus der Satire: KINDERMANN, 114.

⁷⁰ KINDERMANN, 120. Die programmatische Zuordnung zu diesem Stil ist bisweilen geschickt in Bescheidenheitstopoi eingekleidet (ebda.).

‚Trinken aus der Dichterquelle Hippokrene und dem Kothurn‘, Bilder, die für den hohen Stil stehen.⁷¹ Techniken in diesem Bereich sind *variatio* und gelegentlicher auflockernder Wechsel des Stilniveaus, Ironie, Allegorie sowie Komik, Scherz, Witz und Spott sowie indirektes, uneigentliches Sprechen. Obwohl die uneigentliche Aussage in aller Deutlichkeit durch Bloßstellung ihre Beurteilung der Sache zeigt, wird sie im Mittelalter im Zuge der Bemühungen um eine eindeutige moralische Botschaft gern noch mit einer direkten Äußerung erklärt.⁷²

Da es im Mittelalter keine „spezielle Rhetorik der Satire“ gab, sind „nur wenige und kasuelle Äußerungen darüber“ zu finden.⁷³ Genannt werden (allerdings ohne Reflexion über ihre Bedeutung) Dialogform und Parodie. Eher als Mittel gegen die Langeweile des Lesers galt die beliebte Technik, Tiere zu Wort kommen zu lassen.⁷⁴ Die Personen der Satire, die als unsympathisch dargestellt werden sollen, sind vorzugsweise durch ihre Anstoß erregende Sprechweise, weniger durch direkte Kritik charakterisiert.⁷⁵

Die folgenden Kapitel befassen sich mit Amarcus’ Aneignung und Ablehnung dieser Merkmale, die sich überwiegend auf Inhalt und Aufbau mittelalterlicher Satire sowie Haltung und Selbstverständnis ihrer Dichter beziehen.

II. DIE ÄUßERE FORM UND DER AUFBAU DER SERMONES

Auch Amarcus hat die im Mittelalter häufigste äußere Form, Satire zu schreiben⁷⁶, gewählt und seine SERMONES in quantifizierenden Hexametern verfasst. Um die vier Satirenbücher legen der Widmungsbrief an Candidus Theopystius

⁷¹ KINDERMANN, 118-122. Dadurch wird die Satire inhaltlich und sprachlich von jeder Dichtung des hohen Stils abgegrenzt.

⁷² KINDERMANN, 124-137.

⁷³ KINDERMANN, 137.

⁷⁴ KINDERMANN, 138.

⁷⁵ KINDERMANN, 139.

⁷⁶ Vgl. I.2.

Alchimus, dessen Metrum das elegische Distichon ist⁷⁷, und ein Abschlussgebet an die Heilige Dreifaltigkeit (im Hexameter) einen äußeren Rahmen.⁷⁸

Während es im 10./11. Jahrhundert üblich wurde, der Satire keine Einleitung mehr voranzustellen⁷⁹, haben die SERMONES eigentlich sogar zwei: den Widmungsbrief, der in der besprochenen Form auch als literarisches Programm verstanden werden kann⁸⁰, und den „*Epilogus de virtutibus patrum et posteriorum vitiiis*“ (I,1-62), der einem ersten Inhaltsverzeichnis gleichkommt. Am Anfang wird das Thema übersichtsartig abgesteckt: In der ‚Dubitatio‘ wird Trauer als typisch christliche Reaktion auf die verderbten Sitten der eigenen Zeit im Gegensatz zu einstiger, mit großem Einsatz erreichter Tugendhaftigkeit vorausgesetzt (1-7: *Quem bis natorum, semel ex genetrice, secundo/ Pneumate de sancto regni celestis amore./ Corrugare genas et eas conspergere fletu/ Non deceat, quod, que quondam fortissima pugna/ Virtutum stravit, munimine rursus in hostes/ Surrexisse sacro letis vigere triumphis/ Fataque vitricum vicia irridere videmus?*)⁸¹. Verdeutlicht durch den Gegensatz zwischen Sonnenauf- und -untergang (8f.: *A patrum vita tantum distare videmur./ Occasus quantum rutilanti distat ab ortu*) sind dann guter ‚Vorzustand‘ (10f.: *Cana venenose secura libidinis etas/ Lumbos constrinxit zona succincta pudica*) und schlechte eigene Zeit gegenübergestellt: Nach dieser kurzen, nicht umfassenden Aufzählung gegenwärtiger Laster (12-19)⁸² beschreibt Amarcus den Ausweg aus der Verkommenheit, welcher in der gläubigen Befolgung von Gottes Vorschriften besteht – er ist nicht neu, muss lediglich wieder

⁷⁷ Die Hauptbestandteile des Briefstils, zu dem seit dem 11. Jh. „besondere Lehrschriften“ (SPECHT, 119) existierten, sind wie folgt zu finden: *salvatio* = Überschrift, *captatio benevolentiae* W,1-8, *narratio* W,9-16, *petitio* W,17-20, *conclusio* W,21f. Die nach LANGOSCH, 23, bereits in der Schule eingeübte Form, dass bei der Salutatio der Empfänger im Dativ, der Absender im Nominativ stand, ist hier nicht erfüllt.

⁷⁸ Im Zusammenhang mit der Angabe von Versen soll ‚Widmungsbrief‘ von hier an zu ‚W‘ abgekürzt werden, ‚Abschlussgebet‘ zu ‚A‘.

⁷⁹ Vgl. I.2.

⁸⁰ S. III.2.

⁸¹ In den Zitaten wird die der gewandelten Aussprache entsprechende mittelalterliche Orthographie, der die Ausgabe von K. MANITIUS folgt, beibehalten: klassisch *ae* und *oe* als *e*, *ti* als *ci* und die teilweise abenteuerlichen Entstellungen griechischer Wörter. Durch diese Schreibweise werden manche Wörter sehr reich an Möglichkeiten; *pene* beispielsweise (IV,164) könnte sowohl eine Form von *poena* als auch von *penis* sein oder für *paene* stehen. In diesem Fall ist die Herleitung aber eindeutig, weil die handschriftliche Variante des *ae* als *e caudata* abgedruckt ist; sie konnte in der vorliegenden Arbeit nicht wiedergegeben werden, ist in der Handschrift aber ohnehin nur inkonsequent verwendet.

⁸² Text und Untersuchung unter programmatischem Aspekt s. III.2.

entdeckt werden (20-24: *Inter avariciam constat via luxuriamque/ Quam raro incultam, namque his divina voluntas/ Grata fuit nec eos domini precepta gravarunt,/ Dimisere patres renovantes passibus illam/ Crebris...*), und nimmt eine erste paarweise Zusammenstellung von Lastern und entsprechenden Tugenden vor: Freigebigkeit gegenüber Bedürftigen statt Geiz und Habgier (24ff.: *Mendicos ... cassos .../ Fulcibant et non marcarum pondere fiscos/ Stipabant ...*), Achtung vor Fähigkeiten, Weisheit und Tugend (27f.: *... etiam heroas virtute evoque verendos/ Constituere duces, primates atque tribunos*) statt Ämterkauf im Bereich der Politik (35ff.: *multo si scrinia fenore farta/ Exspolians ... portabit .../ Ille tribunus erit ...*), Achtung vor Leistung und Werten beim Volk (38f.: *Nemo tunc scalprum .../ Inproperat*) an Stelle von Bewertung an Hand des Besitzes (39: *dat gaza genus, formam, probitatem*) und Wertschätzung von Wissen und Tüchtigkeit im Klerus statt Simonie und Amtsmissbrauch aus Habgier (41-46: *Consulibus quondam Romanis mos erat iste/ Non nisi discretis committere pontificatus,/ Utpote morosis scripturarumque peritis,/ Illis agricolas .../ Presbiteris formare probis, non poscere soldos,/ Immo sedulius ipsi petere ac peterentur*).

Der Bogen zum Anfang schließt sich in einer zweiten, ausführlicheren Kontrastierung der verkommenen Gegenwart (49-55: die Verachtung für die Sitten der Vorfahren, Verkehrung des Guten in sein Gegenteil, Verlust der Frömmigkeit, mangelnder Einsatz für das ewige Leben, Betrug, Undank, Verleumdung, Unaufrichtigkeit und Misstrauen)⁸³ zu der früheren Tugendhaftigkeit⁸⁴ (47f.), so dass aus der Beschreibung der Zukunft, welche die Gegenwart erwartet, wenn sie so weitermacht – nämlich die Hölle⁸⁵ –, auch die Zukunft, die positives Verhalten für sich beanspruchen darf, herauszulesen ist: das ewige Leben. Auch die Ausgangsstimmung wird erweiternd wieder aufgegriffen: Trauer mit Sorge um das ewige Leben findet ihren Ausdruck in den drei Ausrufen *heu, heu, ei mihi* (49, 50, 56), kulminiert in der Befürchtung um den ausnahmslosen Weltuntergang

⁸³ I,49-55: *Heu nunc posteritas contempto more parentum/ Omnia pervertit, pietas heu funditus omnis/ Destruiitur, pauci sunt, qui ad celestia tendant./ Quere fidem, non invenies, fraus regnat et ipse,/ Cui bona tu facis, aspergit rumore malo te./ Simpliciter quis agit? 'Nichil est' malus intonat omnis,/ Quique lupum vivit, cunctos similes sibi credit.*

⁸⁴ 47f.: *Quis et quot claris tunc pollens terra sophistis/ Fulsit, quotque anime regna obtinere beata!*

⁸⁵ 57-62: *Felix, cui dabitur Stigias non ferre latebras/ Et Flegetonos evadere celtus ignes!/ Felix, quem tristem manes Acheronta colentes/ Non detentabunt nec lurco vorabit Avernus!/ Circa momentum mundanus abit dolor, illic/ Eterni luctus, nec cessant stridere dentes.*

(56: *Ei mihi, ad infernum totus modo cursitat orbis*) und wird anschließend mit dem Preis dennoch existierender Ausnahmen als zukünftiger Dauerzustand in den Bereich der Lasterhaften verschoben (59f. und 62). Düster endet die Einleitung mit dem statisch-ruhigen Bild ewig währender Höllenqualen, welche irdischen Schmerz bei weitem übersteigen.

Hier sind bereits die Inhalte genannt: In den ersten beiden Büchern beschäftigt sich Amarcus mit den Lastern, in den letzten beiden mit den Tugenden und insgesamt mit der Bestrafung bzw. erhofften Belohnung für das jeweilige Verhalten. Die sich daraus ergebende inhaltliche Teilung der SERMONES in zwei Werkhälften erhält eine Auflockerung durch einen zweiten, inneren Rahmen (zusätzlich zu dem bereits beschriebenen äußeren), den die zwei kürzeren Bücher (I und IV) um die längeren Partien (II und III) bilden.⁸⁶

Buch I und II behandeln die Todsünden: Habgier, Begierde, Hochmut, Ausschweifung, Neid und Zorn werden explizit genannt⁸⁷, die völlige Regungslosigkeit der Juden gegenüber jeglichem Überzeugungsversuch könnte ein Ersatz oder eine zeitgemäße Form der Trägheit, der siebten, einzig nicht explizit genannten Todsünde sein.

Zu begründen ist das folgendermaßen: QUINT beschreibt das Verhalten des fiktiven jüdischen Dialogpartners wie folgt: „Der Jude besitzt eine solche Hartnäckigkeit beim Beharren auf seinem Glauben, dass man dies als Unvernunft oder gar als Hochmut bezeichnen kann.“⁸⁸ Mir scheint das Hauptgewicht auf der unvernünftigen Hartnäckigkeit zu liegen, der gegenüber jede Belehrung erfolglos bleibt (vgl. serm. II,162-168, bes. 164: ... *super omnes arbiter ipse/ Nonnullos differt sotes multosque flagellat,/ Ut convertantur, neutra flexis pietate/ Ipse vices equa reddet quandoque statera./ En optata tenes, vati modo credere si vis./ Idem duricie vestre non inscius huius/ ...ait*). Deshalb muss man m.E. noch einen Schritt weitergehen als QUINT und in dem Verhalten des fiktiven jüdischen Dialogpartners die siebte Todsünde dargestellt sehen. Formal-äußerlich erfüllt der Judendialog also die Illustration des Lasters hartnäckiger Glaubensverweigerung wider jegliche Vernunft. Dieses liegt den Christen auf den ersten Blick so fern, dass es nicht

⁸⁶ Vgl. QUINT, 166f. Die Buchlängen sind: 550 V. (I), 674 V. (II), 967 V. (III), 470 V. (IV). Hier deutet sich formal die dicht miteinander verwobene, abwechslungsreiche Gestaltung der SERMONES an.

⁸⁷ Habgier: I,63-161; Begierde: I,162-243; Hochmut: I,244-329; Ausschweifung: I,330-434; Neid: II,477-540; Zwietracht/ Zorn: II,541-674; dazwischen das ‚überzeugungs- und bekehrungsresistente‘ Verhalten des fiktiven jüdischen Dialogpartners ab I,435-476, das vom anfänglichen Nebenthema zum Hauptthema aufsteigt.

⁸⁸ QUINT, S. 167 mit Anm. 369.

weiter namentlich genannt werden muss, in den Gegensatzpaaren aber nicht fehlen sollte. Bei genauerem Hinsehen verbirgt sich aber hier der Punkt, an dem alle Schlechtigkeit der Zeit und gerade des Klerus ansetzt: dass genau diejenigen, die es dank ihres Glaubens und ihrer Schriften besser wissen könnten, an dem Falschen festhalten. Somit wäre die siebte, namentlich nicht genannte Todsünde für Amarcus' Werk die wichtigste.

Amarcius bemüht sich um eine möglichst abschreckende Darstellung der Laster und nutzt die Belehrung des Juden zu einer auf die Auslegung des Alten und Neuen Testaments sowie die Schriften der Kirchenväter gestützten soliden Begründung des christlichen Glaubens, die beim Juden allerdings nicht fruchtet.⁸⁹

Die Belohnung für eine den christlichen Glaubenslehren folgende Lebensführung ebenso wie die Strafe für ein lasterhaftes und nicht dem christlichen Glauben verbundenes Leben werden in der zweiten Werkhälfte immer wichtiger; die Hervorhebung der grundsätzlichen Aussicht auf diesen Nutzen für den Menschen ist eng mit der Darlegung, wie tugendhaftes Verhalten aussehen sollte, verbunden, dessen Ziel eben darin liegt, diesen Nutzen, i.e.: das ewige Leben, zu erlangen. Dementsprechend werden die Belehrungen über Tugend und Glauben in Buch III und IV um theoretische Erörterungen sowie legendenartige Erzählungen und Heiligengeschichten erweitert.

Die zweite Werkhälfte beinhaltet die Tugenden der Mäßigung und Freigebigkeit (die den Lastern Habgier und Ausschweifung gegenüberstehen), Keuschheit und Enthaltbarkeit (Gegensatz: Begierde), Selbsterniedrigung und Demut (Gegensatz: Hochmut), Nächstenliebe (das entsprechendste Laster: Neid), Weltverachtung (Grundlage der Abkehr von allen Lastern), Geduld (Gegensatz: Zorn) und einige dem Klerus vorbehaltene Tugenden:⁹⁰ Das Zölibat wird im Rahmen der Nächstenliebe behandelt, von erotischer Liebe abgegrenzt und begründet (III,683-821) und steht direkt vor weiteren Verhaltensregeln für den Klerus, deren Ideal des aktiv gelebten Glaubens den Gegenpol zu der beschriebenen arroganten Passivität des fiktiven jüdischen Dialogpartners darstellen könnte. Wie in den Versen 24-46 des Epilogs ist auch hier die Nennung der Tugenden eng mit den gegensätzlichen Lastern verbunden, die als Kontrast zu der jeweiligen Tugend immer wieder kurz in Erinnerung gerufen werden. QUINT spricht zwar von „genau spie-

⁸⁹ Dieser Teil erstreckt sich über fünf Kapitel: das sechste Kapitel des ersten Buchs und die ersten vier des zweiten. Weitere Interpretation s. III.5.

⁹⁰ Mäßigung/ Freigebigkeit: III,4-192; Keuschheit/ Enthaltbarkeit: III,193-322; Selbsterniedrigung/ Demut: III,323-419; Nächstenliebe: III,571-682 (mit Zölibat: III,683-821) und IV,1-86; Weltverachtung: IV,166-326; Geduld: IV,327-470; Verhaltensregeln für den Klerus: III,822-967.

gelbildlicher Gegenüberstellung“⁹¹, doch lässt sich diese nur für die drei jeweils zu Anfang der beiden Werkhälften besprochenen Laster und Tugenden und das letzte Gegensatzpaar festhalten. ‚Versetzt‘ spiegelbildliche Darstellung trifft bei QUINT dann nur noch für zwei weitere Laster zu (wobei sie Zwietracht und Zorn trennt und wie eigenständige Laster behandelt); Ausschweifung und Neid bleiben bei ihr unerwähnt.

Laster und Tugenden sind tatsächlich spiegelbildlich aufgeführt, doch muss man eben manchmal ‚trennen‘ wie z.B. bei Zorn und Zwietracht oder der Tugend Mäßigung und Freigebigkeit, die Amarcus in einem gemeinsamen Kapitel behandelt, deren Entsprechungen Ausschweifung und Geiz (Habgier) in Einzelkapiteln zu finden sind. Auch Weltverachtung und Nächstenliebe lassen sich als Gegensatz zu mehreren Lastern verstehen. Der Überblick in der kurzen Tabelle am Ende dieses Kapitels lässt die direkten und versetzten Entsprechungen deutlicher hervortreten.

Wenn man sich an den Überschriften orientiert, so ist der Wechsel zwischen den beiden großen Themenbereichen Laster/ Tugenden und christlicher Glauben⁹² in den beiden Werkhälften wie folgt durchgeführt: In den ersten beiden Büchern bilden zuerst vier und dann zwei Kapitel (mit 371 und 197 Versen) über die Laster einen Rahmen um drei Kapitel (476 Verse), in denen sozusagen aus gegebenem Anlass die christliche Lehre behandelt wird. In der zweiten Werkhälfte, die den Tugenden gewidmet ist, erfolgen die Unterbrechungen entsprechend ihrer besonderen Wichtigkeit in diesem Zusammenhang häufiger und in kürzeren Abständen, so dass sich, nach den allgemeinen Themen formuliert, folgendes Schema ergibt: Tugend (415 Verse) – Glaubenstheorie (150 Verse) – Tugend (250 Verse) – klerikale Verhaltensregeln (146 Verse) – Tugend (86 Verse) – allegorische Auslegung (87 Verse) – Tugend (304 Verse).

Das Abschlussgebet führt die Themenbereiche noch einmal ausdrücklich zusammen: Christus wird beim Jüngsten Gericht die Menschen teilen. Die lasterhaften werden Höllenstrafen erdulden müssen, die tugendhaften werden als Lohn das

⁹¹ QUINT, 174.

⁹² QUINT unterscheidet vom Inhalt her drei „Großgruppen“: Darstellung einzelner schlechter Verhaltensweisen, Gegenkonzepte eines guten christlichen Lebens sowie rein theologische Erörterungen“ (169). Sie hat sich als einzige eingehender mit der Ausgestaltung des Gedichts befasst, während M. und K. MANITIUS, JACOBSEN, AMORY es bei der thematischen Zweiteilung der vier Bücher und der Feststellung einzelner Elemente bewenden ließen, ohne diese einzuordnen. Vermutlich ist dadurch insbesondere K. MANITIUS’ eher abwertende Beurteilung der SERMONES begründet (22).

Himmelreich bewohnen (25-32: *Credo, quod extremis, turba quando novissima clanget, / Prodigunt e sarcofagis hominum ossa; quod amnes, / Quod rapuere fere quodque ussit flamma, redibit, / Preter cum Christo qui surrexisse leguntur. / Credo, quod, vite fuerint quicumque perennis / Participes, nulla cum debilitate redibunt; / Quorum grex ut sol nitidus comitabitur agnum / Gaudens et reprobos eternus puniet ignis*).⁹³

An diesen Beobachtungen lässt sich bereits erkennen, dass die Merkmale Tadel und Belehrung in den SERMONES des Amarcus relativ gleichwertig nebeneinander stehen und eng mit dem Nutzen verbunden sind.

Die bisherige, sich an den Überschriften orientierende Betrachtung hat gezeigt, dass Amarcus' SERMONES aus Elementen bestehen, die sich relativ gut erklären lassen und in beiden Werkhälften Entsprechungen haben (Laster und Tugenden), und auf den ersten Blick schwerer einzuordnenden Teilen: ohne Überschrift, bzw. ohne Nennung eines Lasters, fallen die fünf Kapitel des Judendialogs auf, keinen Bezug zu den Tugenden oder Lastern scheinen die Kapitel über den Idealzustand von Seele und Fleisch, die Verhaltensregeln für den Klerus und die zwölf Edelsteine des Himmlischen Jerusalem zu haben.

Die Suche nach Lösungen für dieses Problem spiegelt sich in der Sekundärliteratur (sofern nicht einfach abwertend geurteilt wird):

JACOBSEN fasst sechs Kapitel der zweiten Werkhälfte unter dem Aspekt der Nächstenliebe zusammen.⁹⁴ Dies begründet er zwar nicht, es erhellt sich beim Lesen der SERMONES aber per se: Das vierte Kapitel des dritten Buchs nennt dem gespannten Leser als Antwort auf die in der Überschrift aufgeworfene Frage nach dem Idealzustand von Seele und Fleisch die Nächstenliebe, über die Eufronius im fünften Kapitel lehrt; im sechsten Kapitel geht es um die negative Defini-

⁹³ Wiederholt verweist Amarcus auf das Jüngste Gericht (z.B. II,428-434; A,19-32). SCHÜPPERT, 179f., beschreibt, dass ab dem 12. Jh. wesentlich und zunehmend mehr Anspielungen auf das Ende der Welt als in den Jahrhunderten zuvor erfolgten; dessen Vorzeichen seien bereits so sehr zum Topos geworden und mit der Zeitklage verbunden, dass sie sich als Schlagworte verselbständigten, „so dass nur dem theologisch Gebildeten der eschatologische Charakter der Aussage bewusst werden konnte“. Wesentliche Leit motive der unmittelbar bevorstehenden Endzeit waren *avaritia, superbia, falsitas, discordia*. Ihre Einführung verlieh der Aussage eines Dichters „ein ganz bestimmtes geschichtstheologisches Fundament und gab der Ermahnung zur Umkehr jenen eindringlichen Ernst, der für den mittelalterlichen Gläubigen mit der Erinnerung an das Ende der Dinge verbunden war.“

⁹⁴ JACOBSEN, 200.

tion der Nächstenliebe als Liebe zum Nächsten und nicht zu Frauen; das richtet sich insbesondere an den Klerus und geht in die Verhaltensregeln für Priester im siebten Kapitel über, die wesensgemäß in engem Zusammenhang zur Nächstenliebe stehen. Im ersten Kapitel des vierten Buchs wird die praktizierte Nächstenliebe besprochen. Das zweite Kapitel enthält die im folgenden noch zu besprechenden Beispiele zu der Menschen unmöglichen Vollkommenheit in der Tugend und behandelt wieder die wahre Liebe, die Gott ist, sowie die Liebe zum Guten. – Der Zusammenhang der sechs Kapitel über die unter verschiedenen Aspekten betrachtete Nächstenliebe ist also leicht verständlich. – Anders sieht es allerdings mit dem Gegenstück hierzu in der ersten Werkhälfte aus: Hier fasst JACOBSEN die fünf Kapitel des Judendialogs als Neid des Menschen gegenüber Gott⁹⁵ und das Kapitel über den Neid der Menschen untereinander zu ebenfalls sechs Kapiteln zusammen. Demzufolge stünden sich jeweils sechs zusammenhängende Kapitel gegenüber, die das Gegensatzpaar Neid–Nächstenliebe in wesentlich ausführlicherer Weise, als man zunächst vermuten könnte, behandeln.

Während jedoch beim ersten ‚Sextett‘ der Inhalt ersichtlich macht, was die Überschriften verbergen, nämlich das Thema ‚Nächstenliebe‘, ist es bei dem zweiten geradezu entgegengesetzt: Obwohl die Einleitung der fünf als Einheit kenntlichen, an einen Juden gerichteten Kapitel in Verbindung mit der Überschrift des sechsten hinzugezogenen Kapitels die Vermutung stützt, es gehe um den Neid, lässt dieser sich als einheitliches Thema nur dann weiterverfolgen, wenn man jede Äußerung der Glaubensverweigerung als Neid dieses Juden begreifen will.⁹⁶ Zudem gibt Amarcus keine weiteren Indizien dafür, dass er das in diesen Kapiteln an den Worten und kommentierten Gesten erkennbare Verhalten des jüdischen Gesprächspartners als Neid verstanden wissen möchte. Denn dieser schüttelt den Kopf, widerspricht oder regt sich möglicherweise auch zweimal überhaupt

⁹⁵ Auf diesen Zusammenhang zwischen dem jüdischen (Un-)Glauben und dem Neid deutet die Anrede der Schlange des Neids zu Anfang der an die Juden gerichteten Kapitel.

⁹⁶ Die These, den Juden sei der Neid auf Gott unterstellt (JACOBSEN, *Imitateur*, 200), lässt sich m.E. nur bedingt halten. Während in der Einleitung dieser Kapitel (I,435ff.) Adam und Eva der Neid auf Gottes Allwissen glaubhaft ‚vorgeworfen‘ werden kann, scheint sich der Neid des jüdischen Dialogpartners eher auf das ‚Wissen‘ der Christen um Jesus (I,438-459) oder auf ihren ‚Besitz‘ des Messias (460-464) zu beziehen, so dass hier vielleicht eher der Neid auf die Christen gemeint sein könnte, der die Juden zu der Trotzreaktion verleitet, sich diesem Glauben zu verschließen. Dann wäre das Verschließen als sündhaftes Verhalten dem Neid übergeordnet. Ausführlicher s. III.5.

nicht – er zeigt jedoch keine der im Kapitel über den Neid unter den Menschen genannten oder dargestellten körperlichen Anzeichen des Neids.⁹⁷ Wiederholtes Thema sind statt dessen der Misserfolg bei dem Versuch, dem Dialogpartner durch Erklärungen, freundliche Worte oder sogar Drohungen eine Regung abzugewinnen, und dessen fehlende Bereitschaft zur Bekehrung.⁹⁸

QUINT verweist zwar in ihrer Dissertation auf JACOBSEN, greift dessen ‚Sextette‘ jedoch nicht auf. Sie ordnet den Judendialog in das Gesamtgedicht ein, indem sie feststellt, dass er zwei Darstellungsweisen enthält, die typisch für diejenigen der oben erwähnten Großgruppen sind: Illustration einer Aussage durch Geschichten und sachliche theologische Erörterung. Neben dieser formalen erfolgt die inhaltliche Einordnung dadurch, dass die Juden sozusagen das lebende schlechte Beispiel verkörpern: Im Gegensatz zu den Christen lassen sie keine Vergebung ihrer Sünden zu und erlangen daher das ewige Leben nicht. Auch die Edelsteinallegorese ist nach Auffassung QUINTs durch den Bezug zum Hauptthema des christlichen Glaubens (für den die durch die Edelsteine symbolisierten Gläubigen stehen) mit dem Werk verbunden.⁹⁹

Wie im Verlauf dieser Arbeit noch deutlicher werden soll, knüpft Amarcus häufig von einer Textstelle oder einem Kapitel aus inhaltlich bzw. über einzelne ‚Schlüsselwörter‘, Beispiele oder Darstellungsweisen viele verschiedene Verbindungen zu anderen Textstellen und Kapiteln, von denen in gleicher Weise Verbindungen in andere Richtungen bestehen. So ist vor allem QUINT Recht zu geben, wenn sie die variierte Verwendung von Darstellungsweisen und verschiedene wesentliche Aspekte des christlichen Glaubens als Bindeglieder von Komponenten hervorhebt, die zunächst als Fremdkörper erscheinen. Nur muss m.E. die Ge-

⁹⁷ Körperliche Anzeichen des Neids sind angeekeltes Abwenden des Blicks, schmale Augen (II,492-496: *Hac inflammatus furia quicumque lacerna/ Nobilium texta precioso stamine Serum/ Primatem splendere videt, deflectit ocellos/ Tamquam de foveis, ubi mingitur atque cacatur/ Vestiri satrapas vulgari canabe malens*), Auszehrung, das Beißen auf die Zunge, humorvoll übertrieben: bis zu deren Lähmung, also Sprachschwierigkeiten oder Stottern? (II,499f.: *Quem semel apprehendit, facit hunc marcescere livor/ Ac linguam morsu commote more licesce/ Debilitare truci*), scheeler Blick (501-506, bes. 505: *Inspicit hunc livens*), Auszehrung und Blässe (die berühmte gelbe Gesichtsfarbe) – das Kopfschütteln verstehe ich eher als Zeichen innerer Abwehr gegen all die ungerecht empfundenen Erfolge des Beneideten, also wie üblich der Verneinung und nicht genuin des Neids (II,517-540, bes. 539f.: *Hec iactando caput male fido pectore quassat/ Arvinam tenuans evanescente colore*).

⁹⁸ Vgl. III.5. und V.1.1.c.

⁹⁹ QUINT, 171f.

wichtung unter diesem Aspekt eine andere sein: Der Judendialog als ‚schlechtes Beispiel‘ muss – Amarcus’ typischem Verfahren folgend – der Illustration falschen Verhaltens, also eines Lasters dienen; welche der oben dargelegten Möglichkeiten zu seiner Bezeichnung auch die zutreffende sein mag – Trägheit, zeitgemäße Form oder Ersatz dieser siebten Todsünde –, es ist ein anderes Fehlverhalten als die sechs explizit genannten und also ein siebtes, das zum Unglauben führt. Wenn die Juden dabei im Gegensatz zu den (tugendhaften) Christen ihr ewiges Leben verlieren, ist das nur die ‚externe‘ (und damit ‚christeneinigende‘) Variation des bei Amarcus eng mit den Lasterdarstellungen verbundenen Gedankens, dass der Lasterhafte nicht das Himmelreich erlangt. Die theologischen Ausführungen sind dazu notwendig, die Vernunftwidrigkeit dieses Verhaltens klar zu Tage treten zu lassen.

Welche Rolle aber spielt dann der Neid in diesen Kapiteln? Die Rahmung des Judendialogs durch die Anspielung auf den Neid¹⁰⁰ verstehe ich – um wichtige Ergebnisse vorweg zu nennen – als Kombination zweier Techniken: der irreführenden Einleitung (die dennoch eine Verbindung zu ihrem Inhalt hat) bzw. des maskierten Eingangs mit der Nennung des Folgethemas im vorhergehenden Kapitel.¹⁰¹ Das hat nur unter der Prämisse Überzeugungskraft, dass Abweichungen von geweckten Erwartungen absichtlich vorgenommen wurden und der abwechslungsreichen Gestaltung und dem weiteren Zweck dienen, den Rezipienten zum Mitdenken zu bewegen. Dies wird für einen Kleriker, der es gewohnt war, sich mit den Geheimnissen der Bibel zu beschäftigen, aus der sich auch nicht jede Weisheit klar erschließt, nichts Ungewöhnliches oder gar ‚Kunstloses‘ gewesen sein. Zu Amarcus’ Kenntnis der Kirchenväter gehörte sicher auch die Schrift des Augustinus *DE DOCTRINA CHRISTIANA*.¹⁰² Hier erklärt Augustinus, dass Gott das sofortige Verständnis vieler biblischer Schriftstellen als Ansporn und als Mittel gegen Hochmut erschwert habe.¹⁰³

Demnach ist der Judendialog also dadurch integriert, dass er ebenfalls ein Laster darstellt; seine auffallende Form ebenso wie seine irreführende Einleitung sollen vermutlich die Aufmerksamkeit auf ihn richten, da er eine besondere Funktion

¹⁰⁰ Vgl. hierzu und zum Folgenden Kap. IV.4.

¹⁰¹ Vgl. IV.3. und IV.4.

¹⁰² Wie hilf-, aber auch umfangreich ein noch ausführlicherer Kommentar als der *MANITIUS*‘ wäre, wird hier ein weiteres Mal deutlich.

¹⁰³ Augustin., *doctr. christ.* II,10: ... *Quod totum provisum esse divinitus non dubito, ad edomandam laborem superbiam et intellectum a fastidio renovandum, cui facile investigata plerumque vilescunt.*

erfüllt.¹⁰⁴ Durch die Nennung des Folgethemas ist er mit dem Folgekapitel verbunden; daher fällt dieses Element auf, aber nicht ‚heraus‘. Auch die zunächst wie Fremdkörper wirkenden Kapitel der zweiten Werkhälfte sind durch ihre Einordnung unter die Tugend der Nächstenliebe in verschiedenen Nuancen bereits integriert und stellen keine Fremdkörper mehr dar.

Zur besseren Übersicht wird der Aufbau, wie er sich aufgrund dieser Überlegungen darstellt, kurz in einer Tabelle verdeutlicht. Sie soll außerdem ermöglichen, dass im Folgenden nicht mit jedem Kapitel auch noch die jeweiligen Zeilen zu nennen sind.

Damit die Gegenüberstellung von Lastern und Tugenden prägnanter wird, stehen der Widmungsbrief, der einleitende Epilog und das abschließende Gebet außerhalb der Tabelle. Dabei wird kenntlich, dass Laster und Tugenden in jeweils elf Kapiteln besprochen werden. Trotz der unterschiedlichen Länge der vier Bücher weisen die SERMONES also eine Symmetrie auf, die über die Zweiteilung des Werkes hinausgeht.

¹⁰⁴ Zur Funktion des Judendialogs s. auch III.5. und V.1.1.c).

TABELLE ZUM AUFBAU DER SERMONES

Widmungsbrief: 22 Verse und I. Kap. Epilog: I,1-62

Laster	Thema	Text- stelle bzw. Kapitel		Tugend	Thema	Text- stelle bzw. Kapitel
Habgier		I,63-161: Kap. II	↔	Enthalsamkeit und Freigebigkeit		III,1 bzw. 4-192: Kap. I
Begierde		I,162-243: Kap. III	↔	Keuschheit (und Enthalt-samkeit)		III,193-322: Kap. II
Hochmut		I,244-329: Kap. VI	↔	Demut		III,323-419: Kap. III
Schwelgerei		I,330-434: Kap. V		(Nächstenliebe)	Idealzu-stand von Seele und Fleisch: Nächstenliebe	III,420-570: Kap. VI
(Unglauben bzw.	Keine Überschrift, ‚Unglaube‘ der Juden	I,435-550: Kap. VI		Nächstenliebe (Eufronius)		III,571-682: Kap. V
Hartnäckigkeit oder auch	Ankündigungen und	II,1-58: Kap. I		(Nächstenliebe; Eufronius)	Zölibat	III,683-821: Kap. VI
Belungsressenz, vielleicht auch	Gründe für die Inkarnation	II,59-145: Kap. II		(Zölibat; Eufronius)	Vorschriften für Priester	III,822-967: Kap. VII

Laster	Thema	Text- stelle bzw. Kapitel		Tugend	Thema	Text- stelle bzw. Kapitel
Siebte Todsünde)	Unbe- lehrbar- keit der Juden	II,279- 476: Kap. VI		(Nächsten- liebe)	12 Edel- steine des Himmli- schen Jerusalem	IV,87- 165: Kap. II
Neid		II,477- 540: Kap. V		Weltverach- tung		IV,166- 326: Kap. III
Zwie- tracht/ Zorn/ Reue		II,541- 674: Kap. VI	↔	Duldsam- keit		IV,327- 470: Kap. IV

Abschlussgebet (39 Verse)

Als Vorbild für die Einteilung des Werks in vier Bücher, die jeweils zwei Werkhälften mit unterschiedlichem Inhalt und Tonfall ausmachen, sieht JACOBSEN Horaz, den sich Amarcus abgesehen von einer Reihe inhaltlicher Ähnlichkeiten auch für den Versbau zum Vorbild genommen hat. So beginne Amarcus mit Vorliebe seine Aussagen in der Mitte oder auch am Ende eines Verses und folge Horaz auch in der relativ reichen Verwendung von Synalöphen.¹⁰⁵ SMOLAK hebt den Versbau als eine Komponente hervor, über die das Werk einen „echt horazischen Eindruck macht“; es enthalte wesentliche Charakteristika der Satirendichtung wie reiches Zäsurenspiel, Enjambement, umgekehrtes Enjambement und zwei oder drei Monosyllaba am Versende.¹⁰⁶

„Die Anlehnung des Amarcus an Horaz untersteht keinem Zweifel“, urteilt auch QUINT.¹⁰⁷ Sie sieht eine erste auffällige Ähnlichkeit im Werktitel, auch wenn er evt. erst nachträglich in dem einzigen Bibliothekskatalog, der ihn erwähnt, gewählt

¹⁰⁵ JACOBSEN, *Imitateur*, 207ff. Bei Amarcus ist also das allmähliche Schwinden der Synalöphentechnik aus der Dichtung noch nicht festzustellen (dazu KINDERMANN, 114; vgl. auch I.2).

¹⁰⁶ SMOLAK, 32.

¹⁰⁷ QUINT, 166.

worden ist.¹⁰⁸ Formal ist neben der spiegelbildlichen Darstellung¹⁰⁹ von Tugenden und Lastern auch die Komposition zu nennen, die QUINT als Reihung in lockerer Folge anstelle von stringenter Durchführung des Hauptthemas bezeichnet, bei der jedoch immer die Verbindung zum Grundgedanken bestehen bleibe.¹¹⁰ Sie stellt allerdings auch auffallende Unterschiede zu Horaz und Ähnlichkeiten zu Juvenal fest, so dass die eindeutige Zuordnung eines antiken Vorbilds nicht möglich ist.¹¹¹ – Die Komposition wird Gegenstand des vierten Kapitels sein.

Über die Durchführung der *imitatio* und ihr Ergebnis gibt es relativ viele negative Stimmen. Eher abwertende Äußerungen über den Aufbau des Gedichts und die Verteilung des Stoffs finden sich beispielsweise bei CURTIUS, K. MANITIUS und JACOBSEN.¹¹² SCHNEIDER dagegen lobt: „Amarcius ... hat es verstanden, bei ihrer Darstellung (der von ihm erkannten Schwächen seiner Zeit) die ihm von seinen antiken Vorbildern und insbesondere von Horaz vermittelten Anregungen geschickt und selbständig zu verarbeiten, ohne dass sein Werk auch nur im geringsten den Eindruck eines Cento vermitteln würde.“¹¹³

Angesichts dieser kontroversen Bewertung ist es angebracht zu prüfen, ob und ggf. wie Amarcus die im Widmungsbrief durchklingende Absicht, eine wohlüberlegte, zielgerichtete (mittelalterliche) Satire zu schreiben, durchgeführt hat. Schließlich besteht im Hinblick auf die Qualität des Autors ein großer Unterschied zwischen einem durchgeführten Kompositionsprinzip und beliebiger Unstrukturiertheit. Muss man WALTERS Beurteilung, „wichtiger als systematische Darlegung (sei) das Werben für die rechte christliche Erkenntnis, welche wie ein bunter Faden seine bunten Ausführungen durchzieht“¹¹⁴, auf die Dichtung des Amarcus übertragen?

¹⁰⁸ QUINT, 171. Der Bibliotheks-Katalog stammt aus Marienfeld/Westf. aus dem Jahr 1185. S. KINDERMANN, 10 Anm. 26.

¹⁰⁹ QUINT, 174.

¹¹⁰ QUINT, 171f.

¹¹¹ QUINT, 172f.

¹¹² CURTIUS, 492; K. MANITIUS, 22, 29f.; JACOBSEN, 211.

¹¹³ SCHNEIDER, 520.

¹¹⁴ WALTER, 94.

III. UNTERSUCHUNG DES THEMAS UND SEINER DARSTELLUNG UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER KRITERIEN DES MITTELALTERLICHEN SATIREVERSTÄNDNISSES: AMARCIUS' LITERARISCHE UND MORALISCHE SELBSTDARSTELLUNG

„Man wird zunächst wissen wollen, wie Horaz selber seine Satiren sieht.“ Diese Einleitung stellt BÜCHNER an den Anfang seiner Untersuchungen zu den Satiren des Horaz¹¹⁵, und da Sextus Amarcus sich zwar im Gegensatz zu Horaz an keiner Stelle ausführlich direkt mit einem Vorbild oder Vorgänger in der Satirendichtung auseinandersetzt, jedoch in seinem Widmungsbrief über Wert und Absicht seiner Dichtung reflektiert und über das Werk verstreut einige Hinweise dazu gibt, soll auch in der vorliegenden Arbeit zuerst der Autor selbst gehört werden.¹¹⁶

III. 1. Christliche Nächstenliebe als Motivation der Dichtung

Wie KINDERMANN herausgearbeitet hat, ist auch in der mittelalterlichen Satire die Person des Autors sowie sein Grund oder Anlass zum Schreiben ein wesentliches Charakteristikum.¹¹⁷ Diesbezüglich nimmt Sextus Amarcus eine besondere Position unter den Satirikern seiner Zeit ein, denn ähnlich wie bei Juvenal, der sogar vorgibt, dass sich seine *indignatio* über all die Schlechtigkeit, die er sehen muss, unmittelbar zur Dichtung füge¹¹⁸, ist im Mittelalter „das Motiv ..., durch die allgemeinen, verderbten Zeitumstände provoziert worden zu sein und aus zorniger Empörung darüber zu handeln“, häufig zu finden.¹¹⁹ Auch die innere

¹¹⁵ BÜCHNER, 17.

¹¹⁶ An dieser Stelle soll noch einmal betont sein, dass aus den in der Einleitung dargelegten Gründen in dieser Arbeit „Sextus Amarcus“ als Pseudonym des Autors und Name des satirischen Ichs verwendet wird, so dass die werkimmanente Interpretation, die Informationen aus den SERMONES zusammenträgt, nicht zwischen beiden unterscheidet und durchaus mit Begriffen arbeitet wie z.B. „Amarcius meint/schreibt/sagt“.

¹¹⁷ Vgl. I.2.

¹¹⁸ Iuv., I,79. S. hierzu auch C. SCHMITZ, 20 mit Anm. 1 und 2.

¹¹⁹ KINDERMANN, 76.

Unfähigkeit, die Satirendichtung zu unterlassen, ist bei der antiken Satirikertrias ausgesprochen und im Mittelalter nicht selten.¹²⁰

Sextus Amarcus schreibt zu der Frage nach Ursache oder Anlass seiner Dichtung in seinem Widmungsbrief (11-16): *Perverti mores habitos maioribus hoc in/ Tempore pertractans vix tenui lacrimas./ Hinc carptim priscos intendi scribere ritus/ His, qui nunc degunt, ferre volens reduces./ Sed cum talis adhuc titubaret mente libido,/ Publicus herentem scribere iussit amor.*

Wie viele andere Satiriker also verspürt auch er Entsetzen über den Moralverfall seiner Zeit, das sich bei ihm allerdings nicht in der oben herausgearbeiteten typischen Form äußert: Es zeigt sich weder als große Empörung – ihm kommen die Tränen – noch ist diese Reaktion spontan: Amarcus weint nicht direkt beim Anblick der schlechten Sitten, sondern das intensive Nachdenken darüber (W,12: *pertractans*), dass die früheren guten Sitten in der Gegenwart in ihr Gegenteil verkehrt worden sind, ruft in ihm Trauer hervor (W,12: *vix tenui lacrimas*).

Doch auch von einer anderen Verhaltensweise, die bei dem Anblick von Torheiten denkbar und literarisch belegt ist, distanziert sich Amarcus hier: Der Märtyrer aus Prudentius' PERISTEPHANON fragt: *nonne pulmonem movet/ derisus istas intuens ineptias* (X,248f.). Von „satirischem *cachinnus*“¹²¹ ist Amarcus dagegen weit entfernt – dieses scheint aus seiner Sicht auch eher Verhaltensweise der Laster zu sein, wie die zweite Stelle zum christlichen Weinen über die verkommene Gegenwart belegt: *Quis bis natorum, semel ex genetrice, secundo/ Pneumate de sancto regni celestis amore/ Corrugare genas et eas conspergere fletu/ Non deceat, quod .../ Fataque vitricum vicia irridere videmus?* (I,1-7). Diese Art von Gelächter gehört für Amarcus noch zur respektlosen Heuchelei der Possenreißer: *Surre cum coram tibi sesquipedale sonoro/ Dant nomen plausu, post munera capta cachinnu/ Tollunt absentes* (IV,243ff.).

Obwohl das Erkennen dieses schlechten Zustands in Amarcus den Wunsch weckt, durch Beschreibung des Richtigen Besserung bewirken zu können – vielleicht ist dies mit dem heftigen Feuerchen gemeint, das zuvor als die eine, allein noch nicht wirkungsmächtige von zwei Motivationen zum Schreiben genannt wird¹²² –, ist Amarcus zunächst nicht von dem eher gattungstypischen unaufhaltbaren inneren Zwang zum Schreiben getrieben, sondern zögert noch; *publicus amor* (W,16) gibt ihm schließlich den ausschlaggebenden Befehl zu schreiben.

¹²⁰ KINDERMANN, 77.

¹²¹ Vgl. GNILKA, Prudentiana II, 251.

¹²² W,5f.: ... *hoc ... carmen/ Conectum crasso pectoris igniculo.*

„Diese Motivation konnte sonst bei mittellateinischen Satirikern nicht gefunden werden.“¹²³ KINDERMANN vermutet hier, dass *publicus amor* als „Empfinden gesellschaftlicher Verpflichtung“ zu deuten sei. Mir scheint umfassende Nächstenliebe¹²⁴ gemeint zu sein, also die christliche Form des von KINDERMANN genannten Phänomens.

Das mit ‚Nächstenliebe‘ bei Amarcus verbundene Wortfeld zeigt den sich bereits in den ersten Versen als bescheiden¹²⁵ und insgesamt emotional zurückhaltend darstellenden Satiriker in neuem Licht: Da die Nächstenliebe nämlich im Folgenden immer wieder mit dem rechten Glauben und Gott selbst gleichgesetzt wird¹²⁶, bringt dieser Übersetzungsvorschlag den Nebensinn mit sich, dass Amarcus den eigentlichen Anstoß zu schreiben durch seinen Glauben (auch ihn könnte er in aller Bescheidenheit mit *igniculum* umschrieben haben) und letztendlich Gott selbst erfahren hat.

Ein Argument dafür, *igniculum* in der beschriebenen Weise zu verstehen, ist, dass Amarcus die Feuer-Metapher bei der Charakterisierung von Laurentius (III,38: *Non modico fervore dei Laurentius ardens*) zum Ausdruck tiefen Glaubens verwendet: Wenn man diesen Gedanken weiter verfolgt, hätte Amarcus dann, ebenso wie er sich im Widmungsbrief gegenüber dem tugendstrahlenden Empfänger¹²⁷ als Sünder darstellt (wenn man sich der bereits erwähnten Deutung

¹²³ KINDERMANN, 78.

¹²⁴ Weitere Ausdrücke für ‚Nächstenliebe‘, die in den SERMONES eine große Rolle spielt, sind: *fratris amor* (III,454), *amor/ amor pius* (III,480ff.), *verus amor* (III,573), *fedus/ (fidei) fedus* (III,576f.), *fraternus amor* (IV,11).

¹²⁵ Insbesondere die Verse 5-9 spiegeln eine eher vorsichtige Selbsteinschätzung bezüglich der literarischen Fähigkeiten: *Si magnum te parva iuvant, hoc excipe carmen/ Contextum crasso pectoris igniculo/ Oblitus, tenere quod pubertatis alumnus/ Confusus domino celitus ausus eram*. Hierzu ausführlicher III.3.

¹²⁶ Z.B. III,578-581; IV: 5-23 und 140f. (*Ergo si quid amor componit cordis in antro/ Componit deus ...*).

¹²⁷ W,1-4: *Virtutum norma, Theopysti, fulte decora,/ Inque dei vernans candidus obsequio,/ Ut, cum corporea superes albedine cygnos,/ Gemmis interius candidior niteas...* Die sprichwörtliche weiße Farbe des Schwanengefeders (HÜNEMÖRDER, 273, s. auch OTTO, 51f.), welche beispielsweise in Vergils siebter Ecloge die Nereide Galatea laut Corydons schmeicheldem Anruf mit ihrer Schönheit übertrifft (37f.: *Nereide Galatea, .../ candidior cycnis, hederam formosior alba...*), hat Amarcus ebenso wie den in der Bibel häufig erwähnten Wert und Glanz von Edelsteinen (s. Konkordanz, 258f.) auf das Innere des Menschen übertragen (*interius niteas*): Tugendhafter als all dieses Funkeln erstrahlt Theopystius und könnte zugleich gebildeter ‚Literat der alten Schule‘ sein, da der Schwan auch als Metapher für den Dichter oder Sänger steht und den ‚alten Dichter mit vollendeter Kunst‘ verkör-

der Pseudonyme nach K. MANITIUS¹²⁸ anschließt), in aller Bescheidenheit auch seinen Glauben als im Vergleich zu den leuchtenden Vorbildern klein, aber heftig beschrieben.

Mit dieser Interpretation harmoniert, dass Amarcus den Auftrag Gottes an jeden Christen, Bekehrung des Sünders wenigstens zu versuchen, wiederholt anführt¹²⁹, dass er während des gesamten Gedichts immer wieder Gott/ Jesus um Rat oder Beistand bittet¹³⁰ und dass er sich schließlich auch zwar nicht selbst direkt als *vates*, doch seine Feder als wahrheitkündend darstellt und angibt, er habe seine Lehre von der höchsten Weisheit, die Gott ist, gelernt: *stilo veraci credite* (III,134) und *Hec ego vos doceo, docuit me summa sophia./ Scilicet omnipotens; hec exercete, fideles* (IV,325f.). Bezeichnend ist, dass Amarcus in beiden Passagen den Aufruf anfügt, dieser sich in seinem Schreiben und seiner Lehre, seinen Worten also, offenbarenden Autorität in Gedanken und Taten Gehorsam zu leisten.

Dieses Selbstverständnis des Dichters als Verkünder göttlicher Eingebung (Wahrheit statt Dichtung) wiederum nennt KINDERMANN als Zeichen der typisch mittelalterlichen Entwicklung der Satire auf das Lehrgedicht hin.¹³¹ Wenn Amarcus also schreibt, dass ihn Nächstenliebe/ der Glaube/ Gott zum Schreiben angetrieben haben, bringt er damit zum Ausdruck, dass seine Dichtung das ist, was nach seinem Glauben und Gottes Willen seine Pflicht ist.

Eine weitere Bestätigung dieser Deutung findet sich in den Ausführungen des dritten Buchs (viertes Kapitel) über die Nächstenliebe als Grundlage für den Idealzustand der Seele, bes. III,440-444: *Omnes in Christo fratres sumus, unde tonantem/ Patrem appellamus nostrum communiter omnes./ Hinc nos multa loqui deceat, nisi quod preciose/ Enarrans anime sententia longa salutem/ Paucis accepta est...* Es ist die Pflicht der Christen, ihren ‚Mitkindern‘ Gottes in Ausübung der Nächstenliebe die Heilmittel für die Seele ausführlich darzulegen.

Dabei soll trotz der Pflicht, bestimmte Dinge auszusprechen, nicht unbesonnen über Ungewisses geurteilt werden – manche Dinge weiß Gott allein: *Sed reticere decet non certae cognita, nam nec/ Pectora nota hominum sunt nec precordia nobis./ Nil ignoranti linquamus aperta tonanti/ Et temere incerta de re non iudicet ullus./ Pauca ut homo memini, nam soli plurima nosse/ Convenit excelso, cordis penetralia solus/ Perspicit et rimas et non eget indice quoquam* (II,563-569). Hier-

pert (HÜNEMÖRDER, 273). Über den Vergleich zwischen Schwan und Biene hebt auch Horaz Pindars Kunst gegenüber seiner eigenen hervor (carm. 4,2, bes. 24).

¹²⁸ K. MANITIUS, 10f. Vgl. Einleitung.

¹²⁹ Z.B. II,299-305; III: 440-444 und 457-465.

¹³⁰ I: 131ff., 244-255; III: 4-9, 153ff. und Abschlussgebet.

¹³¹ Vgl. S. 10.

durch mag erklärbar sein, weshalb Amarcus keine Konkretisierung bezüglich der Personen vornimmt. Sicher sind manche Laster, gegen die er allgemein vorgeht, von denen er abrät und Heilungshilfen anbietet. Der den Maßstäben des Wahrheitsanspruchs nicht genügende Rest liegt in Gottes Hand.¹³²

Dass man bei dieser Pflichterfüllung sogar das Risiko in Kauf nehmen müsse, sich unbeliebt zu machen, begründet Amarcus II,283-302: Spott und Zorn des Dummen oder gar der Wunsch nach Zustimmung und Anerkennung dürfe den Gelehrten nicht davon abhalten auszuführen, was Gott von ihm erwarte – unangepasst an alles, was dem Richtigen entgegen stehe, sei es die Pflicht des Wissenden für sein Wissen um das Wahre einzutreten. Andernfalls habe er mit seiner Zustimmung zu etwas Schändlichem einen ebenso schwerwiegenden Fehler wie die Tat an sich begangen.¹³³ Der tatkräftige Einsatz dagegen in der Belehrung

¹³² So ist wohl auch die Distanzierung von manchem Laster zu erklären, das Amarcus aber dennoch bespricht (z.B.I,206: *...si creditur ...*).

¹³³ II,283-302: *Sic nec me, quamvis que vobis scriptito perdam, / Perdere plura piget; sed me nisi opinio fallat, / Veros ob monitus vestrarum in sede domorum / Nec rubrica meum nomen nec creta figuram / Exprimet, immo niger nigrum me carbo notabit. / Fors et risus ero vobis et fabula, quippe / Utile suadentem qui non sapit, efferus odit, / Assentatores ut veros stultus amicos / Diligit; hoc animas vicium ligat, hoc procul absit / Doctorum a lingua, qui presunt ecclesie, nam / Qui favet artato pede, non est mundior illo, / Qui crus denudat detracto tergore, sicque / Non minus est turpis, qui consentit facienti / Turpia quam faciens. Quocirca, dummodo vera / Suadeat et doceat, stulti non cesset ob iram / Doctior: hoc dominus vult, hoc se velle notavit, / Quando ait Ezechiel, Peccantem corripe, quo te / Illicitas pravasque vias monitore relinquat; / Quodsi te non audierit, certe ipse peribit, / At pro doctrina merces dabitur tibi digna'.*

Nach der von K. MANITIUS für Vers 293 dieser Textpassage vorgeschlagenen Lesart *artato pede* hält Amarcus das im Kleinen nicht zurückgewiesene Laster für ebenso verwerflich wie die vollständig begangene Sünde: Wer sich ansatzweise modisch kleidet, bereitet den Weg für Unzüchtigkeit, und wer dem Sünder zustimmt, hat quasi selbst diese Sünde begangen. – Die Lesart dieses Verses, die JACOBSEN in seiner Rezension zu der Ausgabe von K. MANITIUS bevorzugt, überträgt diesen Gedanken auf den Versfuß (*aptato pede*): „... wer ... mit angepaßtem Vers ... begünstige, sei nicht reiner als jemand, der obszön seinen Oberschenkel entblöße: Die geistige Prostitution ist nicht moralischer als die körperliche“ (661). Möglicherweise ist hier die ab dem 12. Jahrhundert häufig geäußerte Kritik an der Verweltlichung des Klerus enthalten, die sich u.a. in modisch-prachtvoller Kleidung wie geschlitzten Tuniken und Hemden äußert (SCHÜPPERT 61ff. mit FN 15).

oder Lehre zieht unabhängig von einem konkreten Erfolg die Belohnung nach sich. Diese wird später konkretisiert als das Versprechen des ewigen Lebens.¹³⁴

Damit führt Amarcus' Angabe über seine christliche Motivation, Satire zu schreiben, direkt zu seiner Autorisation durch Gott – und der damit verbundenen unantastbaren Autorität: *Hoc, quantum valeo, sequor, est etenim mihi cure./ Ne, quem commisit dominus mihi, mantica censum/ Servet inutiliter...* (II,303ff.).¹³⁵

An dieser göttlichen Autorität mag verständlich werden, weshalb Amarcus im Gegensatz zu manchem anderen Dichter des Mittelalters keinen anderen Autor wie beispielsweise Horaz als direkte *auctoritas* anführt.¹³⁶ Während er dichterische Mängel in seinem Werk durchaus erwartet, sind der Inhalt und die ‚Folgepflicht‘ durch Gottes Hilfe und Auftrag über jeden Zweifel erhaben.¹³⁷

In der Nächstenliebe wurzelt auch die Zurückhaltung, mit der Amarcus eben nicht schnell und zornig auf die Laster losstürmt – schließlich ist auch der Zorn ein Laster, dessen übereilte Handlungen man später oft bereut, wie er beispielsweise II,573-579 darlegt: *Ira citus furor est; qua dum quis frendet, ut ovis/ Lexiva admixtis spumat removitque salivas,/ Alcior assurgit mordaci gutture struma./ Tunc iratus agit subito limphando furore,/ Quod fecisse pudet, quod penitet ilico factum/ Frustra, nam factum nequid infectum fieri; sed/ Sic confert, quoniam venia conpunctio cordis/ Non caret erga homines atque equum celipotentem.* Die chemische Metapher der zum Schäumen und schließlich Schleimspeien führenden Mischung verbildlicht die negative, gesundheitsschädliche Wirkung des Zorns, während das Polyptoton zu *facere* (577f.) eindrucksvoll die Unabänderlichkeit einer so ausgeführten Handlung unterstreicht, für welche Reue nur Vergebung, nicht aber Wiedergutmachung bewirken kann.

Anstatt also zornig loszuwüten nimmt er wohlüberlegt und immer in ‚Rücksprache‘ mit Gott seine Aufgabe wahr, deren Bedeutung ihm bewusst ist. Dies bringt er in seinem Gebet an Gott um Beistand des Schwachen und Unterstützung beim Dichten zum Ausdruck, da nicht einmal im reellen, „wütenden“ Gefecht eine Waf-

¹³⁴ III,676-681: *Scire bonum et facere satagentibus urbs patet, in qua/ Nulla diem eternum caligo interpolat.../ Illuc nemo valet nisi amore favente venire.* Dass diese Einstellung nicht zu jeder Zeit *communis opinio* war, wird beispielsweise im Vergleich zu Anselm deutlich, der Nichtgläubige einer wirklichen „Cur Deus Homo-Erklärung“ nicht für würdig hält; auch für Gilbert ist die Trinität ein Thema, das man eigentlich nur mit einem Christen besprechen sollte (ABULAFIA, *disbelief*, 33 und 141).

¹³⁵ Diese Stelle wird im Zusammenhang mit den Zitationsbetrachtungen gründlicher untersucht.

¹³⁶ Vgl. z.B. MANITIUS zu Gozwin von Mainz, *Geschichte*, 471; QUINT, bes. 33-36.

¹³⁷ W,5: *Si magnum te parva iuvant, hoc excipe carmen.* S. insgesamt auch III.3.

fe von Nutzen sein könne, die man zornig und planlos einsetze: Amarcius bittet Gott um Unterstützung, seinen Zorn zu unterdrücken, den er als schwacher Mensch angesichts der Laster empfindet, als Grundvoraussetzung für sein Gedicht, und um Hilfe beim Schreiben: ... *Sed carmen futile promo,/ Ni tu, rex agye .../ Sis inbecilli columen doctorque canentis,/ Ut nullus prodest ad sevi seria Martis/ Pugio, qui dura non cote receperit iram* (III,4-9).

Wenn man *mente* im Widmungsbrief (15) nach dem Vorbild von Hor., c. 1,16,22 (*Conpesce mentem*) und ep. 1,2,60 (... *dolor quod suaserit et mens*) als heftige, zornige Gemütsbewegung begreift, beschreibt Amarcius schon im Widmungsbrief den Zorn als beim Dichten hinderlich, die Nächstenliebe dagegen als wahre Motivation.¹³⁸

Die Nächstenliebe bzw. zornfreie Milde wirkt sich jedoch nicht nur auf den Tonfall, sondern auch auf Terminologie und Aufbau der SERMONES aus:

Entsprechend der sanften Darstellung im Widmungsgedicht (Trauer statt Empörung) hält Amarcius bei der ersten ‚Inhaltsbeschreibung‘ seines Werkes den einen Teil der kohärenten und konstitutiven Merkmalegruppe Tadel, Belehrung und Nutzen¹³⁹ der mittelalterlichen Satire noch zurück: Er spricht davon, dass er die „altehrwürdigen Gewohnheiten in (charakteristischen) Auszügen“¹⁴⁰ aufschreiben möchte, um sie bei seinen Zeitgenossen wiederzubeleben: *Hinc carptim priscos intendi scribere ritus/ His, qui nunc degunt, ferre volens reduces* (W,13f.). Hier ist m.E. *reduces* nicht als ‚zurückkommend‘ zu verstehen – Amarcius würde dann davon ausgehen, dass er die früheren guten Sitten allein durch ihr Niederschreiben wieder beleben könne –, sondern als ‚zurückführend‘. Dafür spricht Amarcius’ Einstellung, dass die Menschen erst begreifen müssen, was richtig und falsch ist, und dann selbst entsprechend handeln (vgl. z.B. III,672-675: *Quare, homo, luminibus cordisque et corporis alta/ Inspice, que bona scis exerce, incognita disce!/ Discere, que nescis, a quovis non pudeat te:/ Plurima scire iuvat, sapiens non exulat usquam.*; IV,325f.: *Hec ego vos doceo, docuit me summa sophia,/ Scilicet omnipotens; hec exercete, fideles*). Sein Gedicht kann durch die Beschreibung der guten Sitten also nur Hilfestellung zur Veränderung der laster-

¹³⁸ Der Zorn als äußerstes Mittel im Ernstfall oder im hoffnungslosen Fall wird in diesem Kapitel im Zusammenhang mit den Bekehrungsstufen noch zur Sprache kommen.

¹³⁹ Vgl. I.2.

¹⁴⁰ Die Verwendung des sallustischen *carptim* deutet darauf hin, dass auch Amarcius „eine Auswahl des wirklich Denkwürdigen“, des am meisten Vorbildhaften beabsichtigt (vgl. Vretska, 111). SMOLAK sieht in dem *carptim* nur eine sprachliche Anspielung auf das grundsätzliche Thema: den Sittentadel, für den Sallust noch im Mittelalter geschätzt worden sei (35 Anm. 39).

haften Zeitumstände leisten, nicht schon die Rückkehr der tugendhaften an sich bewirken – Amarcus belässt den Menschen ihre Eigenverantwortung.

Diese Selbständigkeit, die den Menschen weder abgenommen werden soll noch abgenommen werden kann, ist an einer weiteren Stelle erkennbar: Amarcus verwendet das prudentianische Bild vom einstigen siegreichen Kampf der Tugenden gegen die Laster am Anfang seines Werkes einmal konkret. In den ersten Versen des ersten Buchs fragt er: *Quis .../ Corrugare genas et eas conspergere fletu/ Non deceat, quod, que quondam fortissima pugna/ Virtutum stravit, munimine rursus in hostes/ Surrexisse sacro letisque vigere triumphis/ Fataque vitricum vicia irridere videmus?* (I,1-7). Die Konsequenz davon, dass die Laster sich von Neuem erhoben haben, ist aber nicht, auch die Tugenden erneut in die Schlacht zu schicken. Obwohl Amarcus die Laster im Verlauf der ersten Werkhälfte nacheinander anspricht und damit personifiziert¹⁴¹, sind es die Menschen, die diesen Zustand hervorgerufen haben: *A patrum vita tantum distare videmur,/ Occasus quantum rutilanti distat ab ortu* (I,8f.). Die folgenden Verse (I,10-56) zeigen, dass es sowohl in einer tugendhaften Vorzeit auch in der Gegenwart nur auf das Verhalten der Menschen ankommt. Das ist logisch, denn es geht für Amarcus nicht mehr um den Sieg der Kontrahentinnen Tugenden und Laster, sondern um das ewige Leben der Menschen: *Felix, cui dabitur Stigias non ferre latebras/ Et Flegetonos evadere celitos ignes!/ Felix, quem tristem manes Acheronta colentes/ Non detentabunt nec lurco vorabit Avernus! ...* (I,58-62). Der Mensch muss handeln, denn sein Verhalten bewirkt den Zustand, dessen Konsequenz er auch selbst tragen wird – die Zeiten, in denen ihm dies abgenommen wurde, sind vorbei.

Im weiteren Verlauf der SERMONES wird dann schnell das Vorhaben deutlich, auch Tadel auszusprechen, bzw. nach der milden Ausdrucksweise des Amarcus ‚von den gefährlichen Sünden abzuraten‘: *Hactenus infestas infami carmine sordes/ Dissuasi flatus sancti karismate functis,/ Nunc ad virtutes viciorum calle reductos/ Allicere est animus* (III,1-4). Eng sowohl mit dem Tadel als auch der Belehrung verbunden sieht Amarcus also den Nutzen als die Rechtfertigung dieser beiden Elemente, wie es im Mittelalter unter den Dichtern aus den Reihen des Klerus durchaus üblich war.¹⁴² Mit *hactenus* ruft bereits Prudentius (Symm. II,1-4) den „Gesamtplan“ seines Werkes in Erinnerung und verweist so darauf,

¹⁴¹ Vgl. IV.4.

¹⁴² KINDERMANN, 74.

dass im Lauf der Verse die angekündigte Absicht keineswegs aus den Augen verloren wurde.¹⁴³

In den meisten Untersuchungen zu Amarcus wird sein milder Tonfall, seine *mansuetudo* und *discretio*, hervorgehoben und mit der Einstellung des Horaz verglichen.¹⁴⁴ Auch er selbst spricht sich direkt für eine freundliche und gewinnende Haltung aus: Amarcus will zu den Tugenden hinlocken (III,4). Diese Haltung ist ihm so wichtig, dass er sie mehrfach unterstreicht:

Zum Einen äußert Amarcus den Aufruf zur Freundlichkeit persönlich. Hier lassen sich drei Stufen feststellen:

1. II,591-597: *Hinc quoque Christus ait celorum clavigero, quem/ Victa morte sibi statuit fidum opilionem,/ Petro de venia percontanti tribuenda,/ Gratia num venie ter danda quaterque propinquis,/ ..., immo/ Undecies septem volo conservare memor sis.*⁴

So betont er im zweiten Buch eindringlich die Pflicht, einem Sünder immer wieder zu verzeihen. Hier erkundigt sich Petrus, wie oft man eigentlich vergeben müsse, und offenbart durch die Frage nach der Vorschrift zur Häufigkeit (sein Vorschlag ist siebenmal), dass es durchaus menschlich ist zu denken oder zu fühlen, Geduld könne ein Ende haben (vgl. Mt. 18, 21f.). Auch Christus findet die Frage nicht erstaunlich, tadelt sie nicht, setzt aber eine klare Regel: Unendlich häufig (elfmal siebenmal) müsse man vergeben. Durch die Dialogpartner Petrus und Christus, die größten menschlichen bzw. fleischgewordenen Autoritäten seines Glaubens, vermittelt Amarcus nicht nur Verständnis für die Schwierigkeit, sondern verleiht auch gerade der Forderung nach Milde besonderen biblisch fundierten Nachdruck.

2. III,457-465: *Nil satius, nil esse puta quam velle propinqui/ Velle sequi, tamen ut non laudes, si male quid vult./ Qui si sit talis, quod possis corripere illum,/ Corripe et, ut cesset perverse vivere, suade/ Peccantemque tui memor*

¹⁴³ Ausführlich s. hierzu LÜHKEN, 41f. Sie sieht die Vorlage für Prudentius in der gleich eingeleiteten Inhaltsübersicht aus Vergils GEORGICA (2,1ff.) und begründet dies, verweist aber auch darauf, dass es viele Vorbilder für diesen Gliederungstyp gibt. Amarcus verwendet es nicht nur für den Überblick über den Aufbau: Mit dieser Formulierung setzt der hochmütige Neureiche bei Amarcus einen klaren Lebenschnitt (I,299ff.: *Hactenus indulsi nec vindice dente remordi.../Iam qui dicet idem mihi, bubo scrofave fiet*).

¹⁴⁴ Z.B. VOLLMANN, 44-48, bes. 47; JACOBSEN, *Imitateur*, 206f. und 210f.; QUINT, 171; QUINT sieht allerdings auch große Ähnlichkeit zu Juvenal (173f.).

interdum fer amice,/ Non quo nequicie concordans sis, sed ut ille/ Ex virtute tue compungatur pietatis,/ Nemo malus subito damnandus et abiciendus.

Bei aller Bereitschaft zur Freundlichkeit kann und darf nicht immer völlig auf Tadel verzichtet werden, doch hebt Amarcus auch die Möglichkeit hervor, einen Sünder durch die Freundlichkeit, mit der man ihn ermahnt, zur Reue zu bewegen: Im Einzelfall soll bei einem tadelnswerten Menschen allerdings durchaus auch Tadel und Rat geäußert werden, doch in Verbindung mit freundlicher Behandlung (vgl. Mt. 18, 15). Diese darf jedoch nicht mit Zustimmung zu verwechseln sein, soll dosiert (*interdum*, 461) eingesetzt werden und eine doppelte Basis haben: einerseits das Wissen um die eigene menschliche Sündhaftigkeit, andererseits die Funktion eines Vorbildcharakters, der als Kontrast zu der Sündhaftigkeit des Anderen diesen zu Reue und Umkehr motivieren soll.

3. III,506ff.: *Quare nemo agitet fratrem zelo nisi iusto/ quo Moyses aurum venerantes ...*

Damit ist der Weg der Bekehrung eigentlich klar abgesteckt, doch gibt es eine Einschränkung: Zorn ist nach Amarcus in absoluten Ausnahmesituationen tatsächlich gerechtfertigt. Denn eine Ursache gerechten Zorns stellt beispielsweise die Verehrung der falschen Götter dar, wenn sie von Menschen praktiziert wird, die es besser hätten wissen müssen. Dieser Zorn kann außerdem wie in dem Beispiel von Moses durch seine positive Wirkung gerechtfertigt werden, oder dadurch, dass er sich gegen jemanden richtet, der buchstäblich ‚nicht mehr zu retten‘ scheint wie der verstockte fiktive jüdische Dialogpartner. Ob man die Hoffnung auf die positive Kraft des Zorns vom Beispiel Moses auf den Judendialog¹⁴⁵ übertragen kann, soll an dieser Stelle nur ein erstes Mal angedacht werden.

Den Eindruck, dass der Zorn ein Mittel ist und als solches überlegt und planvoll eingesetzt werden kann, vertieft Eufronius:¹⁴⁶ Auch er, das berühmte Beispiel für ‚wahre Liebe‘, scheint über den Widerstand eines unbelehrbaren Zölibatgegners (III,750: *Econtra inprudens dicit mihi...*) zornig geworden zu sein, da er ihm vorwirft: *Composite mala vestra satis defenditis acta:/ Turpe est, quod proprium violas, onocrotale, nidum./ Ad defendendum sapientes estis iniquum,/ Ad rectum stulti...* (III,761-764). Da er in den 10 dazwischen liegenden Versen eine wohlbegründete sachliche

¹⁴⁵ Zum Judendialog s. V.1.1.c).

¹⁴⁶ Zu Eufronius s. V.1.2.e).

Antwort gibt, vermittelt er den Eindruck, dass es seine Absicht ist, seinen Zorn zuzulassen, zu zeigen und als Werkzeug im Widerstand gegen Verweltlichung einzusetzen.

Zum Anderen lässt Amarcus diese milde Vorgehensweise sein großes Vorbild Eufronius¹⁴⁷ im Zusammenhang mit speziell an Kleriker gerichteten Klagen und Verhaltensregeln dreifach begründen und erläutern und untermauert auf diese Weise seine eigenen Aussagen zeitlos-theoretisch:

1. III,700-711: *Cum Galathas civesque Ephesi civesque Corinthi/ Compluresque alios cepisset subdere Christo/ Paulus, eos blandis primum dictis sapienter/ Erudiit validum teneris apponere panem/ Devitans, ut eo cicuius transferret eorum/ Pectora de cultu fanorum; sepe enim fit:/ Dum rudis in veteri coalescit stipite ramus,/ Aura vel tenui motus leviter cadit. Illud/ Ecclesiam sancti qui plantavere novellam/ Tractantes, quia perfectus fit nemo repente,/ In convertendo gentes simulacra colentes/ Saxea preceptis primo sunt mollibus usi.* Eufronius schildert zunächst die Notwendigkeit freundlicher Bekehrung in den Anfängen der Kirche, als Paulus seine Missionsreisen ausführte und Freundlichkeit in der Anleitung zum rechten Glauben wie eine Art Säuglingsnahrung einsetzte, weil alles Neue und gerade das aus etwas Festgewurzeltem Sprießende anfällig sei und der Schonung bedürfe. Diesen Grundsatz hatten sich die Jünger und deren Nachfolger bewusst zu eigen gemacht, um von den ‚harten‘ Steingötterbildern über anfangs weiche Vorschriften zum rechten Glauben zu geleiten.¹⁴⁸ MANITIUS verweist auf 1 Cor. 8,7-10, wo als

¹⁴⁷ Zu der Figur und den Aussagen des Eufronius s. V.1.2.e).

¹⁴⁸ Hier sollte ein erstes Mal Amarcus' poetische Fähigkeit kurz gewürdigt werden: Mit gleicher Endung umschließt die neu zu begründende Kirche (708: *ecclesiam – novellam*) bereits trotz ihrer noch geringen Ausmaße ihre ersten Amtsausübenden und einigt diese, obwohl sie räumlich getrennt sind, da sie in alle Welt ausschwärmen. Ein Binnenreim hebt die fremdgläubigen Völker (710: *gentes – colentes*) hervor, während das nur aus Längen bestehende, hervorgehobene *convertendo* in Alliteration zu der Tätigkeit der *gentes colentes* steht.

Doch am Ausdrucksvollsten ist die Gestaltung der Antithese in 711: Es werden die *saxea simulacra*, die ‚harten‘ (lediglich steinernen, seelen- und leblosen) Götterbilder, deren zischende S und hartes X ihre Rauheit untermalen, den anfangs weichen Vorschriften (*preceptis primo mollibus*) gegenübergestellt, deren Lautmalerei das Gegenteil ihres Inhalts ausdrückt und damit die Harmonie des Endzustands ahnen lässt: Zwar sind die Vorschriften anfangs weich und werden dann strenger, doch klingen sie durch ihre *pr*-Alliteration (und wirken sie vermutlich in der Rea-

Götzenfleisch verzehrte Nahrung diskutiert wird.¹⁴⁹ CURTIUS führt im Kapitel zu Speisemetaphern auch 1 Petr. 2,2 und Hebr. 5,12f. auf.¹⁵⁰ Bei einem Vergleich mit diesen Vorlagen sind die Änderungen auffällig, mit denen Amarcus (bzw. das momentane lyrische Ich Eufronius) seine Aussagen verdeutlicht. So vereinfacht er beispielsweise die ‚Einbettung‘ und spricht allgemein von der Abgewöhnung des heidnischen Kults.¹⁵¹ Zugleich greift er drei Bilder dieser biblischen Vorlagen auf: Dem Bild Christi und seiner Nachfolger als lebendiger Stein (1 Cor. 2,4f.) stehen die (toten) steinernen Götterbilder (710f.) gegenüber; die Anfälligkeit des Schwachen übernimmt der Sprecher, entzieht ihr allerdings wieder das konkrete Umfeld, denn im ersten Korintherbrief ist das Fehlverhalten des Rechtgläubigen, der aus Gewohnheit verzeihliche Dinge falsch macht, der ‚Stolperstein‘ des noch Ungefestigten¹⁵², und während Naturvergleiche im ersten Petrusbrief die Vergänglichkeit alles Irdischen im Gegensatz zu der Ewigkeit des göttlichen Worts illustrieren, wird hier an der Zerbrechlichkeit des jungen Triebes an einem alten Baum nur die Anfälligkeit des Frischbekehrten verdeutlicht.

lität) zunächst härter, dann (-*mo mollibus*) klingen sie weich (und sind durch Gewöhnung und zunehmende Identifikation für den Bekehrten evt. auch nicht mehr so hart).

¹⁴⁹ MANITIUS, Komm. z. Stelle; 7 *Sed non in omnibus est scientia. Quidam autem cum conscientia usque nunc idoli, quasi idolothytum manducant: et conscientia ipsorum cum sit infirma, polluitur. 8 Esca autem nos non commendat Deo. Neque enim si manducaverimus, abundabimus: neque si non manducaverimus, deficiemus. 9 Videte autem ne forte haec licentia vestra offendiculum fiat infirmibus. 10 Si enim quis viderit eum, qui habet scientiam, in idolio recubentem: nonne conscientia eius, cum sit infirma, aedificabitur ad manducandum idolothyta?* (1 Cor. 8,7-10).

¹⁵⁰ CURTIUS, 144ff. 1 Petr. 2,2: ... *sicut modo geniti infantes, rationabile, sine dolo lac concupiscite: ut in eo crescatis in salutem*; Hebr. 5,12f.: 12 *Etenim cum deberetis magistri esse propter tempus: rursus indigetis ut vos doceamini quae sint elementa exordii sermonum Dei: et facti estis quibus lacte opus sit, non solido cibo. 13 Omnis enim qui lactis est particeps, expers est sermonis iustitiae: parvulus enim est.*

¹⁵¹ Dagegen ruft 1 Petr. 2,1 zur Abkehr von allem Bösen auf; Hebr. 5,11f. äußert leichten Tadel wegen der neuen Notwendigkeit, von Grund auf belehrt zu werden, obwohl es längst anders ein könnte, und die zur nächsten Stufe noch zu behandelnde Textstelle aus dem ersten Korintherbrief bepricht die Verehrung von anderen Göttern durch den Verzehr von Götzenfleisch.

¹⁵² 1 Cor. 8,9-12: 9 *Videte autem ne forte haec licentia vestra offendiculum fiat infirmis. 10 Si enim quis viderit eum, qui habet scientiam, in idolio recubentem: nonne conscientia eius, cum sit infirma, aedificabitur ad manducandum idolothyta? 11 Et peribit infirmus in tua scientia frater, propter quem Christus mortuus est?*

Der Sinn des Bildes ist in diesem Punkt der Verwendung Ovids wesentlich näher, welcher so anempfiehlt, am Beginn einer Liebe nicht die Fehler zu fokussieren, wenn man sie nicht zerstören wolle.¹⁵³ Die vorgenommenen Veränderungen zielen also klar darauf ab, eine erste, von anderen Dingen noch völlig unberührte Glaubensstufe zu zeichnen, deren Behandlung nicht anders als behutsam und verantwortungsbewusst erfolgen darf.

2. III,727-732: *Ergo lacte fuit tenerorum more riganda/ Ecclesia infantum; quo cepit tempore nasci/ Et blandis monitis ceu molli pulte cibanda./ Sed postquam cepit validorum more vigere/ Tyronum, solido pascenda cibo fuit, hoc est,/ Preceptis gravibus subdenda.*

In einem nächsten Schritt geht es für Eufronius bereits nicht mehr um den Umgang mit Andersgläubigen, sondern die rechte Behandlung der von ihren (anfangs potentiellen) Bestandteilen nun nicht mehr abgegrenzten, personifizierten Kirche selbst, welche mit entwicklungsangemessener ‚Kost‘ und passenden Vorschriften weiter aufgezogen werden musste.¹⁵⁴ Hier nun wird deutlich, was an der vorherigen Textstelle wie dargelegt verschwiegen wurde: dass auf der ersten Stufe zur Ernährung mit Milch durchaus auch schon sanfte Ermahnungen zählten. In den folgenden Versen leitet Eu-

¹⁵³ Ov., ars 2,647-652: Ovids Begründung ist allerdings, dass man sich mit der Zeit an die Fehler gewöhne und sie nicht mehr als Makel empfinde: *quod male feres, ad-suesce: feres bene: multa uetustus/ leniet, incipiens omnia sentit amor./ dum nouus in uiridi coalescit cortice ramus,/ concutiat tenerum quaelibet aura, cadet;/ mox etiam uentis spatio durata resistet,/ firmaque adoptiuas arbor habebit opes.* Der neue Zweig ist hier die „noch junge Liebe“ als Gegensatz zum *firmus amor* (JANKA, Komm. zu 647-656 und 649f.), bei Amarcus der noch nicht tiefe, eingewurzelte Glaube des Frischbekehrten. Die Anfälligkeit des Triebs ist in beiden Texten extrem. Bei der Beschreibung des Baums, auf welchen der neue Zweig gepropft wird, hat Amarcus Ovids *viridi* durch das über Alter auf Festigkeit des eingewurzelten Baums verweisende *veteri* ersetzt.

¹⁵⁴ Zu *lacte... riganda* verweist MANITIUS in seinem Kommentar z. St. auf Iuven. 4,128: *lacte rigabunt.* Ihr Vorbild findet diese Formulierung im ersten Korintherbrief (3,1-6: *1 Et ego, fratres, non potui vobis loqui quasi spiritalibus, sed quasi carnalibus. Tamquam parvulis in Christo, 2 lac vobis potum dedi, non escam: nondum enim poteratis: sed nec nunc quidem potestis: adhuc enim carnales estis. 3 Cum enim sit inter vos zelus, et contentio: nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis? 4 Cum enim quis dicat: Ego quidem sum Pauli. Alius autem: Ego Apollo: nonne homines estis? Quid igitur est Apollo? Quid vero Paulus? 5 Ministri eius, cui credidistis, et unicuique sicut Dominus dedit. 6 Ego plantavi, Apollo rigavit: sed Deus incrementum dedit).*

fronius hieraus Anweisungen und Verbote für Kleriker ab. Man könnte gegen eine direkte Übertragung dieser Behandlungsmethode auf die Gegenwart des Amarcus den Einwand vorbringen, dass sich Eufronius auf die Aufbauphase der Kirche beziehe und selbst in diesen längst vergangenen Zeiten für eine spätere Phase die bereits eingeführte Verwendung festerer Kost/ strengerer Vorschriften nenne, so dass Amarcus hierauf Bezug nehmend für seine Gegenwart Schelten und Strafen durchaus rechtfertigen könne. Doch sind nach Auffassung des Amarcus die christlichen Sitten in ihr Gegenteil verkehrt (W, 11f.) und haben sich dadurch wieder dem Extrem heidnischer Gebräuche angenähert, die behutsam aufgehoben werden mussten; die von Eufronius beschriebene Vorgehensweise ist von daher auch für Amarcus geeignet.

3. III,836-845: *Doctores igitur sine fusco vivere debent/ Simpliciter, caste populumque docere frequenter/ Et placide, quoniam non est didasculus aptus,/ Castigare suos qui mansuetudine nescit./ Indomiti clunes et collum cautes agaso/ Prurit equi blandis attactibus atque ita porro/ Pacatam strigili cervicem defricat, et tunc/ It sonipes, qua chamus agit stimulatque magister:/ Sit doctor populi, qui corde ferocia nutrit,/ Rite catezizet parochos virga baculoque.*

Kein Tadel also, sondern allein die milde und freundliche Mahnung einer echten (i.e. tugendhaften) Leitfigur könne den Erfolg der Besserung haben. Mit der behutsamen Behandlung eines Wildpferdes, das zuerst einen Gewöhnungs- und Vertrauensbildungsprozess durchlaufen darf, bevor Führung und Lenkung möglich sein werden, wird illustriert, dass vor eventuell strengerer und zielgerichteter Anleitung auch gegenüber dem zu bessernden Nächsten Abschreckung verhindert werden sollte. Die rechte Anwendung von Zweig und Stock im Unterrichten ‚wilder Herzen‘ entspräche dann dem Einsatz von Tadel und gerechtem Zorn in Amarcus' Auflistung. Ein derartiges Procedere entspricht aktiver Nächstenliebe.¹⁵⁵

Auf dieser dritten Stufe werden die beiden vorherigen aufgegriffen. Sie scheinen zu diesem Zeitpunkt innerhalb der Institution Kirche und ihrer tragenden Glieder so weit verwirklicht, dass sie im Anschluss an eine Regelaufzählung für Priester mit der Forderung nach Reinheit als Resümee nach außen auf die Gemeindeglieder gerichtet werden.

¹⁵⁵ Vgl. Eufronius in III,866f.: *Hec et queque bonus placido sermone loquatur/ Doctor et erudiat, quod novit quemque docere.*

Auf diese Weise sind also zweimal drei Abstufungen erkennbar: Von freundlicher über entwicklungsangemessen strenge zu notwendige Hilfsmittel hinzuziehender Behandlung seitens einer Leitfigur in den Eufronius zugeschriebenen Äußerungen, bei Amarcus von schier unendlicher Geduld als Grundvorschrift über die Kombination eines tugendhaft-freundlichen Vorbilds mit situationsangemessenem Tadel bis hin zu gerechtem Zorn. Obwohl oder gerade weil sie auf unterschiedliche Zeiten und Ausgangssituationen Bezug nehmen, scheinen die Steigerungen einander zu entsprechen.¹⁵⁶ Ob Amarcus selbst sie gegenüber seinem fiktiven jüdischen Dialogpartner anwendet, wird am Ende dieses Kapitels zu überprüfen sein.

III. 2. Versteckte programmatische Äußerungen: die gewaltfreie Satire

Des weiteren macht Amarcus indirekte Äußerungen über den Tonfall seiner SERMONES vermittelt seiner persönlichen, vom allgemeinen Usus abweichenden Verwendung einiger Begriffe, die zur Umschreibung der Satire bzw. ihres Tonfalls üblich waren:

Im Rahmen der ersten, wie eine Inhaltsangabe seines Werks wirkenden Beschreibung der verkehrten Sitten seiner Zeit¹⁵⁷ klagt Amarcus: *At nos hircosum molli oblectamine flatum/ Ructantes auras suffundimus atque canino/ Ore remordemus; tento inspicere aera collo/ Est amor et cupido nummos abradere rostro:/ Illud more gruis, hoc corvi more voracis./ Inservire iocis avium libet et catulorum/ Et vana extolli scurrarum laude vafrorum/ Turbidulasque modis variis compescere curas* (I,12-19). Hiervon seien zunächst nur zwei Aspekte betrachtet: dass es üblich sei, Bocksattem herauszurülpsen und mit hündischer Schnauze zurückzubeißen.

Wie KINDERMANN aufzeigt, steht ‚Bock‘ für moralischen Schmutz, so dass Amarcus also möglicherweise gleich in der ersten Nennung dieses Themas deut-

¹⁵⁶ Dieses besondere Interesse für Bekehrungsstrategien in verschiedenen Stadien der Christianisierung könnte auch an der Aktualität des Themas liegen, denn im 12. Jh. erweiterte das Christentum nach erfolgreicher Abwehr von Sarazenen, Wikingen und Ungarn seinen Einflussbereich. Zudem habe es bereits seit der zweiten Hälfte des 11. Jh.s Bemühungen um Wiederbelebung des Christentums an sich und Neustrukturierung der Kirche gegeben (ABULAFIA, Jews, 125f.).

¹⁵⁷ S. auch II.

lich macht, dass es ihm zwar selbst missfällt, er es aber gerade wegen dieser Ablehnung behandeln muss, um es abzuschaffen.¹⁵⁸

Das ‚Beißen‘ jedoch steht in allerlei Variationen und Kombinationen für den üblichen Tonfall der Satire¹⁵⁹, so dass Amarcus sich an dieser Stelle nicht nur gegen ‚Zurückbeißen‘ im tätlich-verbalen, sondern auch im satirischen Sinn wendet. Aufschluss über den Grund für diese Einstellung geben die anderen Passagen zu diesem Aspekt, denn das Bild des Beißens führt Amarcus auf sehr interessante Weise weiter aus:

So ist das ‚Zurückbeißen‘ auch in dem Beispiel vom hochmütigen Neureichen negativ als eine der unsympathischen Handlungen des Lasterhaften dargestellt, allerdings als eine aus seiner Sicht noch harmlose Reaktion auf Kränkungen (I,279-308, bes. 299ff.: *Hactenus indulsi nec vindice dente remordi.../Iam qui dicet idem mihi, bubo scrofave fiet*). Die Aussage des Neureichen, wer ihn angreife, werde von nun an nicht ungestraft bleiben, sondern ihm ‚zum Uhu oder Schwein werden‘, droht also an, dass es keine freundlich-duldende Schonung mehr geben wird, die er zuvor also anwandte.¹⁶⁰ Auf welche Bedeutungsfelder greift Amarcus hier zurück?

Bezüglich des Uhus verweist MANITIUS auf Ov., Met. 5,549f., wo Ascalaphus als Strafe dafür, dass er Proserpina verraten hat, in einen Uhu verwandelt wird, einen hässlichen und scheuen Unheilkünder: *foedaque fit volucris, venturi nuntia luctus,/ ignavus bubo, dirum mortalibus omen*.¹⁶¹ Das Schwein ist in der Antike häufig sprichwörtlich schlecht und stinkend dargestellt.¹⁶² In der Bibel ist es überwiegend negativ konnotiert: Als unreines Tier fällt es unter die Gottes Volk verbotenen Speisen (Lev. 11,7 und Deut. 14,8); es ist wild, schmutzig und entehrt Heiliges (Ps. 80,14; Prov. 11,22; Mt. 7,6; 2 Petr. 22).

¹⁵⁸ Das ist die Rechtfertigung der Themen durch ihren Nutzen. Hierzu und zur Deutung von ‚Bock‘ s. KINDERMANN, 85ff. Die Überlegungen zum Bocksattem und Zurückbeißen werden weiter in diesem Kapitel noch einmal aufgegriffen.

¹⁵⁹ KINDERMANN, 4; 58ff. Zu Juvenal s. C. SCHMITZ, 61f. und URECH, 8.

¹⁶⁰ Das Muster erinnert an den ‚frischgebackenen Stoiker‘ aus Hor., serm. 2,3,296-299: *haec mihi Stertinius, sapientum octavos, amico/ arma dedit, posthac ne compellarer inultus./ dixerit insanum me, totidem audiet atque/ respicere ignoto discet pendentia tergo*. – Die Figur desjenigen, der auf etwas neu Erworbenes stolz ist, das sein Leben von Grund auf verändert, hat Amarcus also vom Bereich der Geisteshaltung auf den leichter Verständlichen des Besitzes verlagert.

¹⁶¹ Zur unheilbringenden Eigenart des Uhus s. auch Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (HdA), Bd. 8, 1287-1293, bes. 1291f.

¹⁶² Eine Auflistung derartiger Sprichwörter bietet ORTH, 815. Laut HdA, Bd. 7, 1470-1509, galt es im Mittelalter als Teufels- und Hexentier.

Der künftige Aggressor des Neureichen also wird für ihn möglicherweise zu etwas Ekelerregendem, das er nicht wirklich achtet. Denkbar ist, dass Amarcus über das Horaz-Zitat: *cum rapies in ius malis ridentem alienis,/ fiet aper, modo avis, modo saxum et, cum volet, arbor* (serm. 2,3,72) andeutet, dass er sich zwar vielleicht um gerechte Strafe bemüht, eine derartige Reaktion aber selbst hinsichtlich der Rachegeilüste aussichtslos ist.

Remordi und *vindice dente* verweisen auf die sechste Epode des Horaz, die weiter unten im Zusammenhang mit der Interpretation von *canino ore remordemus* untersucht wird. Beim Neureichen ersetzt *vindice dente* das horazische *atro dente*, mit dem der Angreifer einem Ahnungslosen zusetzt (epod. 6,15). Dadurch wird einerseits vom Neureichen betont, dass sein Zurückbeißen eine notwendige Verteidigungsmaßnahme sei, andererseits vom Dichter selbst die Anspielung auf Mönche vermieden.¹⁶³

Aus dieser Zuordnung zum Verhalten des Neureichen und dem Anklang an den schwarzen Zahn der Horaz-Satire lässt sich schlussfolgern, dass der gute Christ nicht ‚zurückbeißt‘, wie es seinem Glauben ja auch entspricht. Ausdrücklich lässt Amarcus Eufronius auf die Abschaffung der alttestamentlichen Talion hinweisen und die goldene Regel betonen: *In dextram mandibulam te/ Si quis cedit, ei paciens prebeto aliam tu* (III,759f.).¹⁶⁴

Bissigkeit und Bisse fallen definitiv in den Bereich des Lasterhaften und der Laster bis hin zur Kombination der Begriffe: In der Beschreibung der körperlichen Auswirkungen des Zorns fügt Amarcus der Kehle als Sitz des Zorns das Adjektiv ‚beißend‘ bei (II,575: *Alcior assurgit mordaci gutture struma*).

So wird in II,111-117 nach Num. 21,6-9 geschildert, dass die Abtrünnigen die alttestamentlichen tödlichen Bisse der Hornschlangen, welche Gott als Strafe den Zweiflern unter den Israeliten gesandt hatte, nur dadurch überleben konnten, dass sie Reue zeigten und Moses um Rat fragten. Dieser erhielt dann von Gott die Auskunft, dass eine kupferne Schlange angefertigt und an einer langen Stange (bei Amarcus wohl zur Unterstützung der typologischen Ausdeutung am Kreuz) aufgehängt werden solle, und wer nach einem Giftschlangenbiss den Blick dorthin nach oben wandte, starb nicht. Diese Bisse deutet Amarcus unter Weiterführung von Ioan. 3,14f. im weiteren Verlauf typologisch als die tödlichen Verwundungen durch die Schlangen ‚Laster‘, die nur durch den Glauben an Christus und

¹⁶³ Zur Farbe Schwarz als Kennzeichen der Mönche s. SCHÜPPERT, 96 mit FN 15 und 116-118 mit FN 26.

¹⁶⁴ Nach Mt. 5,39: *sed si quis te percusserit in dexteram maxillam tuam, praebe illi et alteram*.

die Bedeutung seiner Kreuzigung überlebt werden können: ... *Tui quando Pharium fugere tyrannum,/ Morsibus infestas prius evitare cerastas/ Num potuere patres, quam serpentem ere politum/ In cruce prefixit ductor? Sic nemo, licebit/ Alter erat Moyses, evadere quivit eos, qui/ Pulsi de superis habitant latebrosa chelidri,/ Donec plectendum se tradidit in cruce Christus* (II,111-117).¹⁶⁵

Interessant bezüglich der Biss-Metapher ist an dieser Geschichte ebenfalls, dass das Gegenmittel dem todbringenden zwar ähnlich sah, aber im Gegensatz zu diesem nicht selbst aktiv wurde und zubiss, sondern nur durch die akzeptierte Gegenwart bzw. den Glauben daran half.

Die tödlichen Bisse der Schlangen kommen in ihrer übertragenen Bedeutung auch im vierten Buch (375-380) vor: Hier wird geschildert, dass die Jünger Jesu und alle Menschen, die den Biss verschiedener Schlangen durch ihre Duldsamkeit überlebten, das ewige Leben erlangt haben: *Discipuli humanis innarunt fluctibus et, quos/ Vipera non lesit, seps, amphivena, parias,/ Scorpius et scitalis, prester, natrix et ophites,/ Sibilus et cencris, dipsas, iaculi atque lacerte,/ Mordebant homines, sed eos patientia eorum/ Coniunxit superis*. MANITIUS kommentiert hierzu, dass dieser auf Lucan (9,708ff.) basierende Schlangenkatalog typisch für die „aufschwellende und akkumulative Manier im Stil des Amarcus“ sei. Da bei Lucan aber nicht alle hier aufgelisteten Schlangen zu finden sind, lässt sich vermuten, dass Amarcus die Vielzahl der drohenden Gefahren auf besondere Weise illustrieren will (denn an dieser Stelle sind Schlangen bereits so häufig mit den Lastern gleichgesetzt worden, dass hier die Anspielung ‚Schlange‘ ausreicht, um jeden Leser sofort an ‚Laster‘ denken zu lassen): Dann könnte die von Amarcus durch ‚Aufschwellung‘ erreichte Zahl 14 die Doppelung der sieben Todsünden verkörpern.

Auch andere Arten von Verletzungen, die zu den programmatischen Begriffen der Satire gehören, passen für Amarcus nicht zu seiner Dichtung:

So vergleicht er nicht etwa die SERMONES mit Messern oder Schwertern,¹⁶⁶ die schmerzhaften Wunden zufügen, sondern zählt die Geschosse der Schwelgerei auf, die mit Lanze und Speer die Menschen verwundet (was ihre Seele betrifft, sogar lebensgefährlich), und ordnet auf diese Weise derartige Angriffe ebenso

¹⁶⁵ Zu den Bibelstellen s. MANITIUS, Komm. z. St.

¹⁶⁶ KINDERMANN, 61f.

wie die Verwendung von Waffen wieder dem Laster zu.¹⁶⁷ Auch die Ausschweifung und das Laster allgemein verwenden Lanze und Speer.¹⁶⁸

Nicht einmal das Bild des Satirikers als Arzt oder Chirurg, der die Laster zur Heilung herauschneidet oder -schabt¹⁶⁹, ist Amarcus auf seine Dichtung zu übertragen bereit, obwohl seine offensichtlich fundierten medizinischen Kenntnisse¹⁷⁰ nahelegen könnten, dass ihm der medizinische Eingriff längst nicht so unchristlich wie eine verwundende Waffe erscheint, und er den Priester im zweiten Buch als ‚Seelenarzt‘ beschreibt: *Sacrilegus coram quo non queat inficiari/ Crimina, que medico vivens nudare fideli/ Erubuit, liquitque suam putrescere plagam* (II,570ff.). Amarcus aber besteht offensichtlich darauf, dass seine Satire völlig ‚unblutig‘¹⁷¹ ist: Wo er den Eifer der Menschen für die Pflege ihres Körpers beschreibt, den er in der Fürsorge um ihre eigene Seele vermisst, spricht er lediglich von einzunehmenden Heilmitteln gegen diverse Krankheiten und der Reinigung des Körpers (z.B. III,444-449: ... *Pro cura corporis omnis/ Delectat species medicandi discere mille,/ Ut tollas ebulus fuget utque agrimonia morbum/ Tres collecta dies et decantata caducum,/ Pentafilon dissenteriam, centauria febrem*).

Wenn man die körperlichen Pflegemaßnahmen also in aller Vorsicht mit der Satire gleichsetzt, werden durch deren Milde die Lasterkrankheiten der Seele auf jeden Fall schmerzfrei und ohne Verletzungen geheilt. Gerade angesichts dieser Art von Therapie ist es unverständlich, dass Menschen, die um körperliche Schmerzfreiheit aktiv bemüht sind, an der Seelenqual der Sünde hartnäckig festhalten: *Que corpus ledunt, properamus reicere, et cur/ Que mordent animam, fulvum servamus ut aurum?* (III,16f.).

¹⁶⁷ I,337-347: *Nunc de missilibus diversis accipe luxus!/ Huius flammifera lumbos transverberat hasta/ Blandius effusum detentans vulnere ceco:/ Palpitat ille cadens coituque avertere pestem/ Cogitat immissam vulnusque ita curat ut ille,/ Qui lippo suadet varias spectare figuras,/ Aut qui fomentis credit parere podagram/ Aureaque incassum dispendit frustra chirurgis./ Ast alium ceso de silva mille saporum/ Appetit hastili veribusque premit duplicisque/ In miserum iuris truculentos depluit imbres.*

¹⁶⁸ Zur Ausschweifung: *Nam hic luxurie percussus cuspide crassa ...* (III,113). Zum Laster allgemein: *Quatenus a domino fragilis nobis data vita est/ Noxarumque viam tociens heu corpore prono/ Currimus et tetri pilis succumbimus hostis* (III,10ff.).

¹⁶⁹ KINDERMANN, 61f.

¹⁷⁰ Amarcus' Kenntnisse auf naturwissenschaftlichem und medizinischem Gebiet ließen M. MANITIUS vermuten, dass er Arzt gewesen sein könnte (Geschichte, 570 und Zu Amarcus, 187f.), was K. MANITIUS aber für unwahrscheinlich hält (15 mit Anm. 23).

¹⁷¹ Bei dieser Überlegung liegt die in der Einleitung erwähnte Deutung des Pseudonyms von M. MANITIUS (Geschichte, 569) und AMORY (108) nahe: „a + martius“ als „der Unkriegerische“ oder „Friedrich“.

Nun kann dieser Vergleich zwischen Körper und Seele nur mit gebotener Vorsicht vorgenommen werden. Denn Amarcus sieht die Bereitschaft der Menschen, gegen jedes ‚Wehwehchen‘ ein Medikament einzusetzen und teilweise auch aufwendige bis dubiose Mittel einzunehmen, kritisch – beispielsweise die mit Aberglauben verbundene Herstellung des Medikaments gegen Epilepsie: ... *fuget utque agrimonia morbum/ Tres collecta dies et decantata caducum* (II,446f.). Vergleichbar skeptisch wirkt die Beschreibung des Rückenmarks der Pferde als Heilmittel: *Ut nec ei funebris equi sumpta osse medulla...* (III,79).¹⁷² Zudem verwendet er sie als Kontrastfolie für die Aufforderung, den Aufwand im Bereich der Seele demgegenüber erst recht für angebracht zu halten: Diese Kritik geht einher mit Passagen, an denen der vernachlässigte Aufwand für die Seele mit teilweise geradezu übertrieben aufwendiger Körperpflege verglichen wird.

Hierbei liegt ein Missfallen erregendes Element zum Einen im Übermaß des Aufwands, so z.B. III,449-456: *Heu rari de anima plus quam de corpore curant!/ Ut placeant forma terrenis luxoriosi./ Membra vaporiferis cogunt albescere thermis./ Comere non cessant crines, non ora lavare./ Ut sese regi commendent cuncta regenti./ Fratris amore animam decorare fere piget omnes./ At tu, qui domino gratum te reddere mavis,/ Reice livorem, fidum qui scindit amorem.* Da manche der aufgeführten Maßnahmen zumindest aus moderner Sicht eher alltäglich erscheinen (Kämmen der Haare und Waschen des Gesichts, evt. auch noch Reinigung des ganzen Körpers im Dampfbad), muss die Widernatürlichkeit der Prozedur im ‚Zwang‘/ der Zwanghaftigkeit und dem Wunsch, die Gliedmaßen mögen ‚weiß schimmern‘ liegen. Dem Aufwand steht ein schlichtes Heilmittel gegenüber, welches an Stelle des Gefallens eines weltlichen Königs dasjenige Gottes erreichen wird: die Freiheit von Neid.

Andererseits kritisiert Amarcus den Kontrast des gepflegten Äußeren zum pflegebedürftigen Zustand der Seele und die Absicht, diesen zu vertuschen: Sünden kann man weder durch das oben bereits als hierfür sinnlos abgetane alltägliche Waschen und Kämmen entfernen noch durch diverse ‚klerikale‘ Maßnahmen beseitigen: durch Weihrauch mit heiligem Wohlgeruch übertünchen, durch ein prachtvolles klerikales Gewand verhüllen oder möglicherweise mit Weihwasser abwaschen: *Ah miser, ad mensam domini qui putidus ire/ Non horres sanctumque*

¹⁷² Ich beziehe *funebris* auf *osse medulla* und nicht auf *equi*, weil das im Kommentar angegebene HdA (6,1645) nicht angibt, dass man im Mittelalter glaubte, es müsse eine bestimmte Art von Pferd verwendet werden; entsprechend werte ich *funebris osse medulla* als kritische Bezeichnung – möglicherweise soll die Einschränkung den Unsinn betonen.

eius contingere corpus/ Pollutis manibus! Capsas de thuris acerra/ Quid suffire iuvat, putens cum tu cinicus sis?/ Quid lavisse manus inmundo pectore prodest?/ Quis mutare canem vel aqua vel pectine possit?/ Anne tua, qua te circumdas, sanctificari/ Veste putas? Tiriis inserto vestibus auro/ Simia veletur, non simia desinit esse./ Quodsi patratas subduceret infula culpas/ Et relique induvie divinis cultibus apte./ Semper ego vellem vestitu incedere tali;/ Non hac, crede mihi, tolluntur veste nec unda/ Pensilis incurva quam continet urceus ansa./ Sed pocius lacrimis de corde fluentibus imo (III,768-782). Die eindringlichen Anaphern der drei rhetorischen Fragen (771-773), welche stets mit einem anderen Synonym für ‚nutzen‘ enden und in die Frage münden, ob man etwa das Messgewand für hilfreich halte (774f.), zeigen eindringlich Amarcus’ Einstellung hierzu. Dieser Punkt ist Amarcus so wichtig, dass er ihn mit einem Sprichwort-Zitat¹⁷³ explizit beantwortet: Dabei wird die Verwendung der Prachtgewänder durch Wiederholung von *simia* als unsinnig entlarvt (776f.).¹⁷⁴ Mehr als jegliches Kaschieren oder Waschen bewirken von Herzen kommende Tränen.

Obwohl die Laster, wie dargelegt, relativ hartnäckig haften können, verwendet Amarcus keine Begriffe der schmerzhaften und chirurgischen (Wund-)Behandlung und nimmt also den Aufwand, nicht die Schmerzhaftigkeit der Therapie zum Vergleichspunkt.

Lediglich am Ende des vierten Buchs erwähnt Amarcus schmerzhaftes Hilfsmittel: Hier ist einem Glaubenseiferer die Duldsamkeit so verhasst, dass Amarcus ihm gegenüber betont, die Bitterkeit von ertragenen Schmähungen sei wesentlich

¹⁷³ MANITIUS verweist in seinem Kommentar z. St. auf SINGER und WANDER. CURTIUS listet die Verwendung der in der Antike noch seltenen Metapher *simia* für ‚verständnislosen Nachahmer‘ im Mittelalter auf: Seit dem 12. Jahrhundert sei es „ein Modewort der lateinischen Schulpoesie“ (522f.). Wenn Amarcus also schreibt, man könne auch mit schöner Umhüllung nicht verbergen, dass man ein Affe sei, unterstreicht das also die Aussage besonders, dass der lediglich Nachahmende christlicher Praktiken und Bräuche seine fehlende innere Beteiligung nicht verbergen kann.

¹⁷⁴ Da die Verwendung von Wasser in 772 als wirkungslos dargestellt ist, bleibt die Frage, wie *unda/ pensilis incurva quam continet urceus ansa* (780f.) gedeutet werden soll. Die im Komm. z. St. erwähnten Martialverse, welche ebenfalls auf *urceus ansa* enden, geben m.E. keinen Aufschluss, wenn man nicht einfach von einem pleonastischen Abraten von dem Wasser ausgehen will. Andererseits stellt sich die Frage, ob Weihwasser in einem aufgehängten Krug aufbewahrt wurde. Die Formulierung klingt jedenfalls (vielleicht gerade im Kontrast zu der massiven Architektur romanischer Kirchen) tatsächlich nicht nach einem verlässlichen Mittel.

weniger unangenehm als manches Medikament oder vor allem eine Gichtbehandlung durch Brenneisen oder Aderlassen: *An dubitas ergo mundi mala lubrica ferre./ Ne sis perpetuo cariturus lumine? ... / ... si gutta nocet tibi, queris./ Numquid flebotomi, numquid cauteria prosint./ Ergo magis pro anima tolerare decebit amara./ ...* (IV,461-468). Doch nicht einmal an dieser Stelle überträgt er das Bild auf seine Dichtung oder Seelenreinigung allgemein, sondern verdeutlicht ganz im Gegenteil durch den Bezug auf das potentielle Vorgehen des Eifers im Krankheitsfall, dass seine im Vergleich zu den körperlichen Schmerzen geringfügig erscheinenden Bitternisse angesichts des höherwertigen Ergebnisses (das ewige Licht, die Seele stehen auf dem Spiel) leicht zu ertragen sind.

Die Befreiung der Seele von den Lasten bzw. der Vorgang, sie in einen möglichst guten Zustand zu versetzen, beschreibt Amarcus mit wenigen Begriffen des Schmückens (z.B. macht in dem eben besprochenen Beispiel der Schmuck der Seele mit Nächstenliebe sie Gott wohlgefällig¹⁷⁵) und unter Verwendung des Wortfelds Reinigung.

Hierzu genügt also wie dargelegt kein einfaches Wasser, möglicherweise nicht einmal das Weihwasser. Statt dessen nennt Amarcus alternative Maßnahmen, die Seele von dem Schmutz, als welcher Laster häufig bezeichnet werden, zu befreien. Hierbei kann man zwischen dem Einsatz von Flüssigkeiten wie tief aus dem Herzen kommende, echten Reuetränen (s.o.) oder Taufwasser (III,921ff. ... *idcirco quidem velut unda lavacri/ in cenam iniustum descendunt inque profundum/ Et tamen emundant animas et ad aeterna mittunt*) und Handlungen unterscheiden, wobei der Wert echter Reuebekundungen ebenso hoch wie jener der Taufe angesetzt scheint. Das legt m.E. die stilistische Gestaltung von II,90f. nahe: *Per fontis lavacrum sacrati sive salubrem/ Per cordis gemitum mundandos esse doceret.*

Dabei ist die hinsichtlich eigener Sündhaftigkeit überflüssige Taufe Jesu Zeichen seiner Bereitschaft, die Sünden der Menschen auf sich zu nehmen und zu beseitigen, und gewissermaßen Initiation des neuen, christlichen Reinigungsritus: *Quo baptizatus detersit crimina nostra./ Ipse carens menda nec peccato oblitus ullo* (II,95f.).

Außerdem soll man die ‚Gebetshäuser‘ (*oratoria*: III,551) häufig aufsuchen und dort beten, v.a. die Psalmen: *Ista igitur voto lugubri quisque frequentet./ Qui gaudere cupit subtractis sordibus illic./ Et cum psalmista prostratus iugiter oret...* (III,553ff.). Hierbei ist die Reinheit des Herzens nicht das eigentliche Ziel, sondern Grundvoraussetzung dafür, dass die Tugenden dauerhaft Einzug halten und insgesamt aus Herz und Seele ein Christi würdiger ‚Tempel‘ entsteht: *Qui*

¹⁷⁵ III,454: *Fratris amore animam decorare fere piget omnes.*

Christo dignum sincero pectore templum/ Edificare cupit, sordes eliminat omnes,/ Et que conantur pessundare scandala mentem,/ Spiritus auxilium poscens a numine vero/ Funditus evellat. Nisi corruptum ante pietur/ Vas, inamarescit quod dulce infunditur; hoc est:/ Ni de corde prius viciorum prorsus agatur/ Fetor, virtutes si quas inmittis, acescunt (IV,147-154).

Im Übrigen erinnert diese Begrifflichkeit an die entsprechenden antiken Vorstellungen von religiöser Verunreinigung und Reinigung (Miasma/ Katharmos bzw. *lustratio*).¹⁷⁶

Ein Messer kommt schließlich doch noch zur Anwendung, wenn es auch nur nebensächlich genannt wird. Eng mit ihm verbunden ist die Frage, ob Amarcus bis zum Schluss der mild bekehrende Lehrer der Wahrheit bleibt, die von Gott stammt, oder ob er sich gegen Ende zum zornigen, manchmal sogar ungerechtfertigte Schläge austeilenden Wüterich stilisiert, wofür er sich humorvoll entschuldigt:

Denn im letzten Kapitel seiner SERMONES führt Amarcus eine Diskussion mit einem dummen Glaubenseiferer, der Duldsamkeit gegenüber Schwätzern und Possenreißern für völlig unmöglich und auch unangebracht hält (IV,401-447). Diese Leute sind dem Eiferer so zuwider, dass er sogar nach Bestrafung für ihr ‚Gekreische‘ verlangt (403f.: *Vin, sodes, ut non, qui cornicatur inepte,/ Vapulet et quevis liceat blaterare procaci?*). Ein Ertragen ihrer Gegenwart setzt er sarkastisch mit bewunderndem Stillhalten bei der eigenen Schlachtung gleich und beruft sich in Umkehr des von Amarcus verwendeten Körper-Seele-Bildes auf die Notwendigkeit, Patienten bei einer Operation zu fesseln, obwohl sie doch die Gesundheit als deren Ergebnis anstreben, und den Widerwillen bei der Einnahme mancher unumgänglicher Medikamente: *Dic, queso, collumne iubes ferientibus aptem/ Inmotum mirerque manus? Quis inire salutem/ Optans scalpello ventrem rimante secandus,/ Lentus membra manet, nisi firma fidicula frenet/ Bracchia cum pedibus? Da cardiaco piponellam,/ Nauseat; ictericus cretam, raphanum peducosus/ Invitus bibit, os apoplexicus a basilisca/ contrahit...* (IV,414-421).

Dagegen argumentiert Amarcus damit, dass der sich hier so unduldsam zeigende Mann bei wesentlich weniger wichtigen Dingen sehr tolerant sein kann: Bei der Behandlung durch seinen Barbier bringt er nämlich bereitwillig höchste Duldsamkeit auf, um unter dessen Rasiermesser stillzuhalten und dann stolz auf eine

¹⁷⁶ Beispielstellen für ‚Reinheit‘ als Zustand der Sündenfreiheit: II: 83, 206; III: 135, 200, 227, 230, 232, 315, 431f., 504f., 736, 802 (...*dum sinceram ducunt sine crimine vitam*); Belegstellen für den Zustand der Sündhaftigkeit als mangelnde Reinheit oder Unreinheit: II,293; III: 772 (*Quid lavisse manus immundo pectore prodest?*), 811 passim. (Ebenso ließen sich unzählige Verbindungen von Schmutz und Sünde, speziell Begierde finden.)

eher lächerlich dargestellte, jugendliche Bartmode sein zu können: *Seminecem, iuuenis, tu te inter balnea fingis, / Mutus es, ut sumpta fertur canis esse rubeta, / Surdus es, ut Marsis se prebet cantibus aspis, / Cecus es, ut non plus videas quam cecula lucem, / Ut querula tenuis recreata novacula cote / Pubere te vultu prolixa segrege barba / Reddat et incedas nitidus per iunceae menta...* (IV,426-432).

Die Pointe – trocken und bündig hervorgebracht in drei parallel gestalteten asyndetischen Feststellungen, die ein Feuerwerk an Bildung eröffnen¹⁷⁷ –, liegt darin, dass der junge Eiferer beim Barbier blind (vielleicht weil ihm als Teil der Behandlung ein Tuch auf das Gesicht gelegt wird), stumm (vielleicht weil man mit einem Rasiermesser am Gesicht besser keine Miene verzieht), aber auch taub wird (427ff.) – und das bei der geschwätzigsten Berufsgruppe überhaupt!¹⁷⁸ Dabei wird gerade der Friseur völlig ausgeblendet; der Eiferer (und mit ihm Amarcus) scheint ihn völlig zu ignorieren, weil er auf den einzigen wichtigen Bestandteil für den Kunden reduziert wurde: das Rasiermesser. Ebenso stört den Herrn zwar kreischendes Geschwätz (403), nicht aber das Kreischen des Messerwetzens (430).

Das Besondere an dieser Taubheit oder sogar temporären Aufgabe der wesentlichen Fähigkeiten des Kontakts zur Außenwelt ist, dass sie nicht durch ein äußeres Mittel entsteht, sondern nur in der Bereitschaft wurzelt, das Geschwätz des Barbiers zu ertragen, um danach noch schöner zu sein. Zusätzlich macht sich der Eiferer durch seine vollkommene ‚Starre‘ beim Friseur erst recht zur geeigneten Zielscheibe für spöttische Bemerkungen: *Seria ridiculo quid obest sermone notare?* (IV,433), fragt Amarcus horazisch¹⁷⁹, und fährt auch sogleich mit lachendem Tadel fort: Anschließend nämlich empfiehlt er dem Eiferer, auf diese Barbierszene anspielend, völlige Regungslosigkeit, damit ein beliebiger Mann in Rage ihn durch Schläge oder Spott ausbessern und er selbst schließlich auf die Jugendkraft der Tugend (statt seines Bartes) stolz sein könne, weil ihm das Haar der Sünde entfernt worden sei: *Sic fac nocticulam simules gravitate soporem, / Ut tua vir ravidus sarcire piacula quivis / Ictibus aut sanna queat ornerisque iuventa / Virtutum placida, summoto crine notarum.* (IV,434-437).

Beeindruckend unterstreicht hier das Spiel mit dem Wortfeld von Jugend und Alter die Bedeutung der Seelenpflege: Der verwirrende Widerspruch der beiden

¹⁷⁷ Zu den an dieser Stelle von Amarcus verwendeten Quellen s. MANITIUS, Komm. z. St.
¹⁷⁸ Den Barbier als geschwätzige Berufsgruppe belegt WEEBER, 115, mit Plut. Garr. 13 und Hor., sat. I,7,3 (... *omnibus et lippis notum et tonsoribus esse*) zuzüglich des Porphyrios-Kommentars z. St.

¹⁷⁹ MANITIUS verweist im Komm. z. St. auf Hor., serm. 1,1,24f.: ... *quamquam ridentem dicere verum / quid vetat?*

ersten Worte von Amarcus' direkter Ansprache des Jünglings, aus denen hervorgeht, dass sich der junge Mann als bereits Halbtoter in die Behandlung begibt, weckt auf den ersten Blick die Vorstellung, dass sich da ein reichlich ramponierter Jüngling (vielleicht nach einem Gelage?) von dem Friseur quasi restaurieren lässt, um danach wieder jugendfrisch einherschreiten zu können (426: *Seminecem, iuvenis, tu te inter balnea fingis*). Jedoch war nach Amarcus' Darstellung der Mensch grundsätzlich ein ‚Halbtoter‘, bis Jesus ihn von seinen Sünden erlöste (II,124-127: *Nostra coaptavit sibi membra deus stabuloque/ Inpositus moriens hominem de clade levavit/ Seminecem, septena sui munuscula flatus/ Curato tribuens...*). Wenn man beide Stellen kombiniert und die Passage offen für diesen Hintersinn liest, ergibt sich folgendes Bild: Die Verjüngung des sowieso schon jungen Mannes ist rein äußerlich und steht in Kontrast zu seinem lasterbeschmutzten Inneren, um das Amarcus zu wissen scheint. Die anempfohlene Seelenbehandlung zur Wiederherstellung von deren jugendlicher Qualität könnte dem abhelfen; so jedoch ist der Angesprochene trotz seines jungen Alters bereits zur Hälfte tot, weil er sein ewiges Leben verspielt. Er versetzt sich in einen Zustand zurück, den Jesus längst abgeschafft hatte.

In dem Oxymoron „*seminecem, iuvenis*“ liegt daher eine dringende Mahnung; es steht als warnende Denkanregung im Raum, dass dieser Mensch womöglich nicht nur eine halbtote Seele hat, die aber noch zu retten ist, sondern bald zur Hälfte tot sein wird, weil nur noch sein schöner Körper lebt.¹⁸⁰

Die Behandlung beim Barbier zählt also zu den Überlegungen, die dem Widerspruch zwischen der Fürsorge des Menschen für seinen Körper und der Vernachlässigung seiner Seele gelten. Zieht man den Vergleich zwischen dieser letzten

¹⁸⁰ Die Formulierung *seminecem, iuvenis* erinnert mich außerdem an *dis inimice senex* der unten zu dieser Textstelle noch zu besprechenden Horaz-Satire (2,3,123-128, Zitat 123), in welcher der Arzt den todkranken Geizhals mahnt, sein Laster zu besiegen und geringe Teile des Vermögens in konkrete lebensrettende Maßnahmen zu investieren. Auch insofern ist dieser junge Mann also nur halbtot, als noch Hoffnung für ihn besteht, da er sich im Gegensatz zum Geizigen ja um Besserung bemüht.

Inhaltlich lässt das Oxymoron zudem an Ij. 36,13f. denken: *simulatores et callidi provocant iram Dei neque clamabunt cum vincti fuerint 14 morietur in tempestate anima eorum et vita eorum inter effeminatos*. In seiner vierten Rede spricht Elihu von der Vergeltung Gottes, der für die Gebeugten sorgen, die Gehorsamen belohnen, die Stolzen und Ungehorsamen hingegen strafen wird, so dass ihre Seele jung sterben muss. Bei Zitaten aus dem AT wird in der vorliegenden Arbeit die in den Ausgaben des AT fehlende Interpunktion nicht ergänzt.

Textstelle und anderen oben bereits besprochenen zu demselben Thema, wird erkennbar, dass der Kontrast an Schärfe zunimmt:

III,16f. konstatiert Amarcus das Missverhältnis zwischen der Abwehr von dem Körper Schädlichem und der Vernachlässigung der schuldkranken Seele. Bezüglich äußerer und innerer ‚Erscheinung‘ führt er diesen Gedanken über drei Stufen aus:

1. III,444-454 geht es um die Diskrepanz zwischen dem für die körperliche Schönheit betriebenen Aufwand, um Gefallen zu erregen, und der Vernachlässigung der Seele.
2. III,768-782 schildert die Sinnlosigkeit ‚klerikaler‘ äußerlicher Reinigungs- oder Vertuschungsmaßnahmen bei innerer Verschmutzung.
3. IV,401-447 schließlich wird für die Schönheit eines Gesichtsteils ungleich größerer Aufwand betrieben als für die Seele – obwohl der Mensch bereits halbtot ist, wird keine Rettung angestrebt und die Energie in winzige Äußerlichkeiten gesteckt.

Immer kleinere Teile des Körpers erhalten also für abnehmend wichtige Pflege (Gesundheit, Schönheit des gesamten Körpers, Schönheit des Bartes) den Aufwand, den man dem Wichtigsten, der Seele, nicht angedeihen lässt. Der seelische Exitus und damit der Verlust all dessen, was die Christen Jesus verdanken, steht erst in der letzten Stelle drohend im Raum.

Nach weiteren Mahnungen schließt Amarcus den Kreis zu der ersten Antithese dieses Bereichs und verbindet das Bild der körperlichen Gesundheit ein letztes Mal mit der ‚seelischen Überlebensbasis‘: *An dubitas ergo mundi mala lubrica ferre,/ Ne sis perpetuo cariturus lumine? Si te/ Vexat anhela tysis cacexica sive catarrus,/ Absinti, gamandree tibi betoniceve/ Hauritur succus; si gutta nocet tibi, queris,/ Numquid flebothomi, numquid cauteria prosint./ Ergo magis pro anima tolerare docebit amara,/ Scilicet irrisus non fastidire vel ictus* (IV,461-468).

In dieser Bereitschaft, Spott oder Schläge für die eigene Seele zu ertragen, wird die oben ausgeführte These von der Pflicht des Wissenden zu Belehrung gegen alle Unannehmlichkeiten abschließend gestreift und als eigenes Interesse dargestellt.

VOLLMANN überträgt das oben erwähnte Bild des ‚wildes Manns‘ auf Amarcus und wertet diesen Abschluss des Kapitels als Entschuldigung des Satirikers ‚für seine möglicherweise übertriebenen und ungerechtfertigten Invektiven‘.¹⁸¹ Als inhaltliches Vorbild für diese Entschuldigung diene ihm die Bitte des Horaz um Nachsicht, falls er sich einmal zu offenerzig oder zu spöttisch geäußert haben

¹⁸¹ VOLLMANN, 48.

sollte (serm. 1,4,103ff.: *liberius si/ dixero quid, si forte iocosius, hoc mihi iuris/ cum venia dabis*). Amarcus stelle sich selbst als diesen beliebigen Mann in Rage dar, unter dessen Schlägen und Verspottung man mindestens ebenso still verharren solle wie beim Barbier, „damit die Fehler von der Seele abgeschabt werden können wie der Bart beim Friseur ... Das Bild des Ethikers als Bader ist neu und entbehrt nicht der Komik“. Amarcus habe dabei nach dem Vorbild des Horaz die Distanz zwischen den von ihm Kritisierten und sich selbst verringert. In IV,467f. liest VOLLMANN „*amari/ ... irrisus*“ statt „*amara,/ irrisus*“ wie in der Ausgabe von K. MANITIUS, die hier Grundlage sein soll, und versteht das als Sphragis.¹⁸²

Weitere Argumente, die für VOLLMANNs These sprechen könnten, ergeben sich aus verschiedenen auch im Mittelalter üblichen Metaphern für die Satire:

Amarcius würde sich hiermit unter die seltenen Gegenstimmen gegen den bissigen Charakter der Satire einreihen, deren eigene Satirendichtung sich dann überraschend als auch nicht völlig sanftmütig erweist und gelegentlich zuschlägt.¹⁸³

Das Bild des Satirikers als Barbier ist zwar neu, kommt jedoch wegen der Verwendung des Rasiermessers zur schmerzfreien Glättung des Gesichts der Vorstellung vom Satiriker als „menschenbildendem Künstler“ nahe, „der charakterliche Unebenheiten durch vorsichtiges Feilen zu glätten sucht“.¹⁸⁴ Ein weiteres Argument stellt die Kombination des Tugendschwätzers mit dem Barbierbesuch dar, denn genau diese Empfehlung bekommt der gerade ‚bekehrte‘ Stoiker mit dem struppigen Philosophenbart von Horaz (serm. II,3,16-38) – dann könnte man das Umsetzen dieser Empfehlung als Zeichen der Erkenntnis werten, und Horaz wäre als Satiriker der ‚seelische‘ Barbier, der das Wirken des ‚körperlichen‘ vorbereitet. Amarcus würde also quasi in die Fußstapfen seines Vorbilds treten.

Obwohl das bedeuten würde, dass Amarcus in diesen Versen – fast möchte ich sagen: endlich – eines der typischen Wörter zur Umschreibung der Satire auch auf sich selbst bezieht, können diese Verse m.E. aufgrund der Moral, die aus dem verwendeten Barbiergleichnis gezogen wird, nicht im Sinne VOLLMANNs als Hinweis auf den Satiriker Amarcus verstanden werden. Der beliebige Mann in Rage kann vielmehr nur der Schwätzer oder Possenreißer sein, dessen Erduldung dem Eiferer so unmöglich scheint, obwohl sie ihm im Sinne von Amarcus’ Argumentation doch viel leichter fallen sollte als die des Barbiers und seiner Behandlung; denn diese Duldsamkeit führt ihn zur Tugend, entfernt ihn von der

¹⁸² VOLLMANN, 48.

¹⁸³ Vgl. I.2.

¹⁸⁴ KINDERMANN, 55.

Sünde und bringt ihm wegen der Belohnung hierfür etwas wesentlich Wertvolles als eine zweifelhafte Bartmode ein: das ewige Leben.

Genau betrachtet passt die von VOLLMANN vorgeschlagene Deutung weder in den direkten Zusammenhang, noch harmoniert sie mit Amarcus' Selbstdarstellung und seiner Bewertung seiner Satire:

Wenn Amarcus tatsächlich intendierte, man müsse seinen Spott ebenso wie der Eiferer das Geschwätz der Possenreißer und ungerechtfertigte Schmähungen hinnehmen und das eine wie das andere sozusagen als Trainingsprogramm zur Duldsamkeit für den Ernstfall beim Ende der Welt sehen, würde er seine Dichtung auf eine Qualitätsstufe mit den Worten der Possenreißer stellen, die für ihn doch eng mit dem Laster verbunden sind. Denn bei der Darstellung der Schwelgerei beschreibt Amarcus, dass deren Opfer sich selbst nicht nur durch unmäßiges Essen, sondern noch zusätzlich durch das Engagieren der unehrlichen, geldgierigen Possenreißer Schaden zufügen.¹⁸⁵ Auch findet sich im dritten Buch zweimal die Aufforderung, nicht schwatzhaft bzw. kein Possenreißer zu sein: 824 (... *nec scurre more loquetur*) und 931ff.¹⁸⁶

In ihrer Abneigung gegen die Possenreißer sind sich Amarcus und der Eiferer also grundsätzlich einig, ebenso wie Horaz und Damasippus in der Schwätzer-Satire¹⁸⁷ die Neigung zur Philosophie und die Abkehr von manchem gesellschaftlichen Wert teilen.¹⁸⁸ Sie ziehen allerdings unterschiedliche Schlüsse: Amarcus empfiehlt dem Eiferer: *Probra et acroma frequens fer et es martyr sine ferro!* (IV,447). Das heißt doch: Man muss diese Possen ertragen können, auch wenn es schwer fällt, weil sie einfach scheußlich sind (selbst Petrus fragte, wie oben dargestellt, nach, wie viel man verzeihen, i.e. ertragen können müsse). Aber wenn man es schafft, dann kann man sich wirklich als Märtyrer sehen, als jemanden, der für den Glauben Schweres ertragen hat. – Auch diese Bewertung als ‚Geschwätz der Possenreißer und ungerechtfertigte Schmähungen‘, als etwas also,

¹⁸⁵ I, fünftes Kapitel, bes. 381-384.

¹⁸⁶ Vgl. SCHÜPPERT, 103: „Scherzemachen und Possenreißen nach Art der Fahrenden“ ist ein Aspekt der Kirchenkritik des 12. und 13. Jh.s.

¹⁸⁷ Diese Bezeichnung ist hier übernommen, weil sie so gut zum Kontext passt, auch wenn BÜCHNER, Horaz, 113, den Titel für verkehrt hält, weil hier kein Schwätzer, sondern ein übler Erfolgsjäger spreche, bzw. nach LATACZS Worten: ein „berechnender Karrierist“ (LATACZ, 5).

¹⁸⁸ Dass wesentlich mehr Werte die beiden voneinander trennen, insbesondere, wenn man sich von LATACZ, 21, überzeugen lässt, dass es um sublimen Huldigung und den Entwurf einer „Welt der menschlichen Integriertheit und der heiter-gelassenen Geistigkeit“ geht, ist für diesen Kontext nicht wichtig.

durch dessen Ertragen man zum Märtyrer wird, lässt sich wirklich nicht als Rezeptionsvorschlag für seine eigene Satire verstehen.

Im Widerspruch zu einer understatement-artigen Darstellung seiner SERMONES als ‚Aktion eines Mannes in Rage‘ steht die Tatsache, dass Amarcus bei aller Bescheidenheit doch eine recht hohe Meinung von seiner Dichtung hat, die er als wahrheitkundend und mit Gottes Hilfe verfasst darstellt. Wäre das nicht beinahe Blasphemie?

Auch hat es Amarcus gewiss nicht nötig, eine Entschuldigung für seine Worte und Kritik auszusprechen. Die folgenden Untersuchungen werden detaillierter zeigen, dass er tatsächlich auffällig mild gerade in der Kritik ist, die daher weder ungerechtfertigt (vgl. den Wahrheitsanspruch) noch übertrieben sein kann; die einzigen Übertreibungen, die bei Amarcus zu finden sind, sind die Überzeichnungen, mit denen er gerade verhindert, seine Kritik so zu konkretisieren, dass sich jemand zu Recht oder zu Unrecht persönlich angegriffen fühlen könnte.

Mehr noch: Dass sich Amarcus in seiner Rolle als Satiriker als „beliebigen Mann in Rage“ bezeichnen sollte, steht in scharfem Gegensatz zu dem bereits besprochenen Anspruch, er schreibe wohlüberlegt und gerade nicht vom Laster des Zorns getrieben, der jede vernünftige Strategie verhindert. Würde Amarcus am Ende seiner SERMONES auf einmal einräumen, er sei eben doch zornig geworden beim Schreiben, dann würde er damit ausgerechnet als Abschluss seines Werkes zugeben, dass sein ursprüngliches Vorhaben misslungen ist und Gott sein Gebet um Stärkung gegen den Zorn nicht erhört hat.¹⁸⁹ Damit wäre zugleich in Frage gestellt, ob die zweite Hälfte seiner Bitte, Unterstützung beim Verfassen der Verse, erhört worden ist und also grundsätzlich, ob Gott überhaupt so beteiligt ist, wie Amarcus es noch im Schlussgebet wieder nahelegt.

Das ist kaum glaubhaft. Viel eher liefert Amarcus an dieser Stelle ein Paradebeispiel, wie der Belehrer einen nervigen Schwätzer ertragen sollte, da er gegenüber dem aufbrausenden Eiferer Ruhe und Freundlichkeit (oder zumindest den Humor – in diesem Punkt möchte ich VOLLMANN zustimmen) nicht verliert. In diesem Punkt übertrifft er Horaz’ lyrisches Ich aus der oben erwähnten Schwätzer-Satire, denn dieser verbietet ihm einfach das Wort (Hor., serm. 2,3,323; 324 und 326: *‘iam desine.’*; *‘teneas, Damasippe, tuis te.’*; *‘o maior tandem parce, insane, minori.’*) Dabei ist *teneas ... tuis te* entweder sehr direkt abweisend bzw. in die Grenzen

¹⁸⁹ III,7ff.

weisend¹⁹⁰ oder sogar als Phrase, mit der böse Geister vertrieben wurden, besonders unhöflich¹⁹¹ – die ‚Verabschiedung‘ mit *maior insane* spricht für sich.

Um es bis hier hin abschließend zusammenzufassen: Wahrscheinlicher als der ‚rasende rasierende Satiriker‘ ist, dass Amarcus, wie er selbst schreibt (433), die Untugend mangelnder Demut spaßhaft und ein wenig spöttisch aufs Korn nimmt, wenn er wörtlich gedeutet einem schönheitsbewussten Mann das Ertragen von Geschwätz als ‚kosmetische‘ Behandlung der Seele, übertragen nach der Horazvorlage jemandem, der wie Damasippus auf der Suche nach einer ‚Heilslehre‘ noch nicht das ‚Richtige‘ gefunden hat, ein Umdenken anempfiehlt – formuliert mit einer ironischen Wiederaufnahme von dessen eigener Kritik an der von ihm subjektiv empfundenen Gewalt der Dulde-Aufforderung. Dann würde *vir rabidus quivis* tatsächlich einen beliebigen Schwätzer und nicht – ganz unpassend – Amarcus bezeichnen. Auf diesen Schwätzer träfe die Bezeichnung *rabidus* und der Vorwurf der Gewaltanwendung zwar nicht unbedingt objektiv-realistisch, doch jedenfalls wesentlich besser zu als auf Amarcus, der selbst entsprechend seinem Gebet dann auch an dieser Stelle und bis an das Ende seines Gedichts den Zorn erfolgreich unterdrückt und zu menschenfreundlicher Belehrung sublimiert. Wenn man nun versucht, dieses Bild auf der Ebene poetologischer Aussagen zu deuten, wäre die Überlegung möglich, ob diese Passage nicht einen versteckten Seitenhieb auf andere Satiriker birgt:

Der Eiferer hält, wie bereits referiert, das Ertragen der Schwätzer und Possenreißer für ebenso unmöglich wie ein Stillhalten bei der eigenen Hinrichtung (Schlachtung?) oder, realitätsnäher dargestellt (schließlich ist er kein Tier oder gar Opferlamm), bei der eigenen zwar kurierenden, aber schmerzhaften Operation (IV,414-421: *Dic, queso, collumne iubes ferientibus aptem/ Inmotum miserque manus? Quis inire salutem/ Optans, scalpello ventrem rimante secandus,/ Lentus membra manet, nisi firma fidicula frenet/ Brachia cum pedibus? Da cardiaco piponellam,/ Nauseat; ictericus cretam, raphanosum peducosus/ Invitus bibit, os apoplexicus a basilisca/ Contrahit ...*). Das Bild des Herausschneidens, zumal in Verbindung mit der Heilungsabsicht, ist als eine übliche Metapher der Satire oben aufgelistet. Eine Übertragung dieses Verständnisses auf seine eigene Dichtung nimmt also Amarcus nicht vor, sondern wendet sich deutlich davon ab – im Gegensatz zu anderen mittelalterlichen Satirikern.

Möglicherweise führt er also hier seinen Dichterkollegen vor, was ihre Opfer von ihrer Art der Satire halten könnten, welche kurz- und längerfristige Wirkung

¹⁹⁰ MUELLER, Komm. zu 321-326 mit Verweis auf Cic., Attic. IX,14 und Mart. III,16,5.

¹⁹¹ MUECKE, Komm. zu 326.

diese haben mag. Denn der Eiferer, der in dieser Beziehung dumm und albern ist und beim geringsten Anlass einen vulkanartigen Wutausbruch erwarten lässt¹⁹², ist ein geeignetes Objekt für satirische Darstellung – deshalb tritt er ja auch bei Amarcus auf. Die Wirkung der ‚normalen‘ Satire auf den Eiferer also scheint nicht Einsicht zu sein – er wird zornig, verweigert das Zuhören und spricht von Gegenwehr mit einem Bild, das weiter unten besprochen werden wird: dass das verletzte Kind weint, wenn es sich nicht rächen könne (Hor., epod. 6). Hierbei kündigt der Eiferer an, er wolle eine zu ihm als Erwachsenen passende Art der Gegenwehr wählen. Wird er etwa eine Gegensatire verfassen? Schließlich zeigt er sich wortgewandt, verwendet ähnliche Bilder wie Horaz und Amarcus (Verwendung des Begriffsfelds der körperlichen Heilung) und – nicht zuletzt – teilt manchen Wert wie beispielsweise die Ablehnung der Possenreißer.¹⁹³

Wenn man diese poetologische Ausdeutung vertieft, spricht Amarcus der ‚bissigen Satire‘ keineswegs den Nutzen ab – im Gegenteil: Indem nämlich das ‚Opfer‘ das Ertragen seiner Behandlung zwar zunächst damit gleichsetzt, bei der Schlachtung stillzusitzen, dann aber nur noch von einer Art natürlichem Widerstand gegen unangenehme Behandlung von Krankheiten spricht, konzediert es selbst Handlungs- oder Heilungsbedarf. Und wer dies erkennen kann, hat den ersten Schritt gen Genesung getan – der von der Satire intendierte Nutzen. So folgert Amarcus auch, dass es dumm sei, Unangenehmes nicht ertragen zu wollen (IV,421-426: ... *Insulsi, qui ignominiam esse putatis/ Grandem, si stultus vobis infert mala quisquam,/ Ni vindicta assit subitanea, et hunc mage torvis/ Quam linx aut Bicie, que hominem, si credere fas est,/ Intuitu perimunt, oculis lustrare soletis*). Wenn man bei geringfügigen Schmähungen bereits außer sich gerät – wie soll dann das Fegefeuer zu ertragen sein (IV,438ff.: *Qui paulum lesus fumantem imitare Vesuvum/ Nec te metiri vis materiam cariosam,/ Quando pro Christo ferres tormenta vel ignes*)? In der Bereitschaft oder Fähigkeit, das kreischende Schleifen des Rasiermessers am Wetzstein zu ertragen, besitzt der Eife-

¹⁹² IV,401f.: *Sed mihi dicit homo Sicula ferventior Ethna/ Stultus...*; 421: ... *Insulsi...*; 438: *Qui paulum lesus fumantem imitare Vesuvum ...*

¹⁹³ Dabei würde es m.E. aber doch zu weit führen, das Bild diesem Gedanken folgend weiter umzudrehen und hier einen Vorwurf an Horaz zu lesen, der mit der ‚richtigen‘ Bartmode im Gesicht und damit im Leben (denn er gibt ja den guten Ratschlag) immer noch nicht die richtige Art der Bekehrung wählt und wütet. Wenn man das losgelöst von der Textstelle bedenkt, klingt es nicht einmal unlogisch, doch scheint mir das Verhalten des Eiferers doch zu intolerant. Auch die Darstellung des Horaz mit den oben aufgeführten Verhaltensweisen wäre zu achtungslos. – Zu den verwendeten Quellen s. insgesamt Mantius, Komm. z. St.

rer jedenfalls eine bei Cicero ganz ähnlich formulierte Grundfähigkeit zur Besserung; im LUCULLUS ist der Zorn als Schleifstein der Tugend referiert, die für die Seele nützlich ist wie auch andere von manchen Philosophen abgelehnte Gefühlsregung: *atque illi quidem etiam utiliter a natura dicebant permotiones istas animis nostris datas, metum cavendi causa, misericordiam aegritudinemque clementiae; ipsam iracundiam fortitudinis esse dicebant* (acad. IV,44,135).

Im Folgenden wird die Frage unwichtig, ob die Kritiker im Kern Recht haben, wie man es bei dem Eiferer vermuten könnte, oder eben nicht, was weiter oben bereits als nicht beachtenswert dargestellt war: Ein Märtyrer soll man sein (IV,446f.: *O quot precones habet ille malus modo, quorum/ Probra et acroma frequens fer et es martyr sine ferro*).¹⁹⁴

Die Ähnlichkeit dieser Passage zu der Sermocinatio, die Seneca Sokrates aus seinem Kerker heraus rufen lässt¹⁹⁵, wird hier am deutlichsten. Dessen Rüge, dass gottes- und menschenfeindlich die Tugenden geschmäht und Heiliges verletzt werde, führt zu der Feststellung, dass an allen Witzen und Giftscherzen der Komödie nur die Qualität seiner Tugend geprüft und bewiesen worden sei, und gipfelt in dem provokanten Ausruf: *Adsilite, facite impetum: ferendo vos vincam* (vit. beat. 27,3). Amarcus' Variante dieses Gedankens wirkt wesentlich friedlicher, geht es ihm doch weniger um den Sieg über Andere als vielmehr um den auf rechte Weise ausgeführten Einsatz für den Glauben nach Gottes Willen, und das zwar durchaus gegenüber seinen Nächsten, aber letztendlich eben doch zum Wohl der eigenen Seele.

Für das Ziel des ewigen Lebens muss man Bitteres zu ertragen bereit sein, wie man es ja doch im Bereich des Körpers ebenfalls ist (IV,461-472: *An dubitas ergo mundi mala lubrica ferre,/ Ne sis perpetuo cariturus lumine? Si te/ Vexat anhela tysis cacexica sive catarrus,/ Absinti, gamandree tibi bethoniceve/ Hauritur sucus; si gutta nocet tibi, queris/ Numquid flebothomi, numquid cauteria prosint./ Ergo magis pro anima tolerare decebit amara,/ Scilicet irrisus non fastidire vel ictus;/ Nam nisi tristitia lucratur gaudia nemo/ Nec nisi legitime certantem laurea cinget*).

Wenn man bis zu diesem Punkt gedacht hat, wäre es möglich, zum Ausgangspunkt der Überlegungen über schmerzhaftes Behandlung zurückzukehren: der Klage über die Gewohnheit zurückzubeißen (I,12-19: *At nos hircosum molli oblectamine flatum/ Ructantes auras suffundimus atque canino/ Ore remorde-*

¹⁹⁴ Klanglich faszinierend ist hier die Formulierung *frequens fer... sine ferro*.

¹⁹⁵ Vgl. LAUSBERG, H., § 432/433.

mus; tento inspicere aera collo/ Est amor et cupido nummos abradere rostro:/ Illud more gruis, hoc corvi more voracis./ Inservire iocis avium libet et catulorum/ Et vana extolli scurrarum laude vafrorum/ Turbidulasque modis variis compescere curas.)

In aller Zurückhaltung soll hier die Frage aufgeworfen sein, ob die allgemeine Sittenklage über Ausschweifung, Rachsucht, Hochmut, Habgier und Ruhmsucht¹⁹⁶ möglicherweise mit einer poetologischen verbunden und daher auf zwei Ebenen zu lesen ist. Hierfür sollen möglichst kurz die Sprachbilder betrachtet werden:

Amarcius attestiert dem nicht genauer definierten ‚altherwürdigen Menschengeschlecht‘ ‚Sicherheit im Umgang mit Begierde und Bekleidung mit ehrbarem Gürtel‘ (I,10f.: *Cana venenose securo libidinis etas/ Lumbos constrinxit zona succincta pudica*). MANITIUS listet in seinem Kommentar zu der Umgürtung der Hüften zwei Bibelstellen auf, an denen Johannes der Täufer über Kleidung und Essensgewohnheiten als asketisch lebender Mensch und Prophet beschrieben ist (Mt. 3,4: *Ipse autem Iohannes habebat vestimentum de pilis camelorum, et zonam pelliceam circa lumbos suos: esca autem eius erat lucustae, et mel silvestre*, und Mk. 1,6: *Et erat Ioannes vestitus pilis cameli, et zona pellicia circa lumbos eius: et lucustas, et mel silvestre edebat*).¹⁹⁷ Weitere Passagen aus dem Alten Testament belegen diese Metapher als Bild für das Verhalten eines gerechten und tatkräftigen Menschen im Gegensatz zum müden/ trägen/ ungeschickten Verhalten des Sünders (Ij. 40,2: *accinge sicut vir lumbos tuos*; Isai. 5,25-30, bes. 27: *non est deficiens neque laborans in eo non dormitabit neque dormiet neque solvetur cingulum renum eius nec rumpetur corrigia calciamenti eius*) und Charakteristikum des mit Gottes Geist gesegneten Triebes, der das messianische Reich bringen wird (Isai. 11,1-16, bes. 5: *et erit iustitia cingulum lumborum eius et fides cinctorium renis eius*).¹⁹⁸ Die Metapher der ehrbar umgürteten Hüften steht also insgesamt für ‚korrektes, Gott zugewandtes, seinen Geboten folgendes‘ Verhalten, das Amarcius hiermit den Vorfahren der gegenwärtigen Christenheit zuspricht. Diese haben also die Aufforderung des ersten Petrusbriefs befolgt: *Propter quod succincti lumbos mentis vestrae, sobrii perfecte sperate in eam, quae offertur vobis, gratiam in revelatione Iesu Christi* (1 Petr. 1,13).

Interessanterweise zählt an der zuletzt genannten Stelle zum gerechten Verhalten des mit Gottes Geist gesegneten Triebes auch, dass er ‚die Erde mit dem Stock seines Wortes schlagen und den Schuldigen mit dem Atem seiner Lippen töten

¹⁹⁶ S. auch die strukturierte Nachzeichnung des fortlaufenden Gedankengangs.

¹⁹⁷ Vgl. Einheitsübersetzung, Komm. zu Mt. 3,4 (S. 1089f.).

¹⁹⁸ Noch zahlreiche Stellen zum Gurt/Gürtel oder Umgürten s. Konkordanz, 567ff.

wird‘ (Isai. 11,4: *sed iudicabit in iustitia pauperes et arguet in aequitate pro mansuetis terrae et percutiet terram virga oris sui et spiritu labiorum suorum interficiet impium*).

Im Gegensatz dazu rülpst man zu Amarcus' Zeit nach süßer Ergötzlichkeit Bocksattem hervor, schmäht (die Übersetzung wird noch zu besprechen sein) und beißt mit hündischer Schnauze zurück (I,12ff.: *At nos hircosum molli oblectamine flatum/ Ructantes auras suffundimus atque canino/ Ore remordemus...*).

Die ersten beiden Bilder lassen zunächst an ein ausschweifendes Mahl denken¹⁹⁹, bevor man möglicherweise den Kontrast zwischen dem für Sünder tödlichen Atem des gerechten Triebes und dem herausgerülpsten, nach moralischem Schmutz riechenden Bocksattem sieht. Auf die Dichtkunst eines irren eitlen Poeten angewandt, dem man wegen eventueller Rachsucht selbst für eine Wohltat besser nicht beistehen sollte, benutzt Horaz *ructari* im Abschluss der ARS POETICA als Metapher für unaufhörliche Massenproduktion schlechter Verse (a.p. 453-467, bes. 457: *... dum sublimis versus ructatur et errat*). Dieser lebensmüde Dichter sei aus dem Leidensdruck über Verdammung zum beständigen Versezimmern für Suizidversuche und anschließende Verfolgung Gelehrter wie Ungelehrter bekannt, und wen er dann fasse, besetze er wie ein Blutegel und lese ihn zu Tode.

Einen ähnlichen Vorwurf lässt Amarcus im vierten Buch seiner SERMONES einen Hochmütigen auf die Ermahnungen zur rechtzeitigen Umkehr erheben: Anscheinend sind für dessen Geschmack zu viele bekräftigende Sprichwörter verwendet, und er beschimpft den Satiriker: *Nugaris, agagula ... quid tot proverbialia ructas?* (IV,295f.). In *nugaris* klingen Hochmut, Lüge und Spielerei (statt schlichter Wahrheit und Ernst) an und werden mit *ructare*, hier eindeutig auf Dichtung im weitesten Sinne bezogen, verbunden – *ructare* scheint ein Hervorbringen von Worten zu bezeichnen, die an sich nicht schlecht sind – Amarcus verwendet selbst mit Vorliebe Sprichwörter – doch ohne Verstand in großer Zahl hervorgebracht werden.

In meiner ersten Übersetzung der SERMONES war *„At nos hircosum molli oblectamine flatum/ Ructantes auram suffundimus...“* (I,12f.) mit *„Wir aber, die wir nach süßer Ergötzlichkeit Bocksattem herausrülpfen, lassen unten Winde fahren“* wiedergegeben, obwohl sich *„von unten her fließen oder laufen lassen“* weder durch den Georges noch durch das Mittellateinische Glossar belegen lässt. Die zugegeben anachronistische Assoziation zu dem berühmten Ausspruch Lu-

¹⁹⁹ Zum Brauch, auf diese Weise das bei einem Gelage Dargereichte zu würdigen, s. CARCOPINO, 96.

thers hatte sich sofort eingestellt, scheinbar bestätigt durch die im Vorvers aufgeführte ‚süße Ergötzlichkeit‘. Doch im Sinn von ‚untergießen, einen Stoff unter etwas ausgießen‘ wird *suffundere* sprichwörtlich verwendet und im Georges mit Verweis auf Plaut., Cist. 35 in der Formulierung ‚*aquam frigidam subdole suffundere*‘ als Metapher für ‚jemanden verleumden oder verschmähen‘ aufgeführt.²⁰⁰ Statt mit kaltem Wasser wird bei Amarcus mit herausgerülpten, nach Bock stinkenden Lüften untergossen (*auras* statt *aquam*) – also verleumdet bzw. poetologisch gedeutet mit schlechten Versen voll moralischen Unrats geschmäht. Da *molli oblectamine* von *hircosum ... flatum* umschlossen steht, ist es wohl negativ zu deuten und könnte sozusagen den innen befindlichen Grund darstellen, dessen Ausdünstung hervorgebracht wird. *Mollis* ist bei Horaz mehrfach negativ im Sinn von ‚verweicht, Schmeicheleien geneigt oder schlaff‘ zu finden (z.B. serm. 2,5,32f., od. 1,15,31; 2,9,17; epod. 1,10, epod. 8,9; 16,37). Bedenkenswert ist, ob *molli oblectamine* auf *mollis inertia* (epod. 14,1) anspielt: Während dort weiche/ schlaffe Trägheit das lyrische Ich mit Liebeskummer am Dichten hindert, lässt hier das ‚schlaffe Trostmittel‘ moralischen Bock(-Mist?) herausrülpsen.²⁰¹ Diesen Überlegungen zufolge lautet eine möglichst textnahe Übersetzung: ‚Wir aber, die wir von schlaffem Trostmittel nach Bock riechenden Atem herausrülpsen, beleidigen mit windigen Versen und beißen oft mit hündischer Schnauze zurück.‘

Völlig entgegengesetzt verwendet Prudentius das aus demselben Wortfeld stammende *evomere* und verbindet es ebenfalls mit ‚Luft‘, jedoch mit Gottes inspirierendem Atem, als dessen Werkzeug der Prophet die Heilige Schrift ausgespien, also göttlich inspiriert von sich gegeben hat: *Promite secretos fatos, date, pandite librum, / evomuit spirante deo quem sanctus Esaias* (Ap. 594f.). Zudem ‚beißen‘, so die SERMONES, diese Menschen ‚mit hündischer Schnauze zurück‘:

Auch ohne die oben untersuchten Textstellen zu Amarcus’ negativer Bewertung des Beißens liegt durch das Adjektiv ‚hündisch‘ ein klares Urteil vor, denn sowohl im Alten als auch im Neuen Testament ist der Hund ‚das Sinnbild für Niedrigkeit schlechthin‘.²⁰²

Dieses *remordere* erinnert an Hor., epod. 6.²⁰³ Hier droht Horaz einem ‚ungenannten Verleumder‘, den er mit einem auf feige Weise wehr- und ahnungslose

²⁰⁰ Georges, 2912, suffundi D1)b).

²⁰¹ *Oblectamen* mit ‚Trostmittel‘ zu übersetzen, würde auch den Bogen zu *curas* (19) schlagen.

²⁰² STRECKER/ SCHNELLE, 96. Dass er seit der frühchristlichen Kunst auch positiv belegtes Symbol war, führt HEINZ-MOHR, 140f. aus.

²⁰³ Vgl. MANITIUS. Komm. z. St.

Wanderer anfallenden Hund vergleicht (1f.) und dem er empfiehlt, im lyrischen Ich einen kampfbereiten Gegner (symbolisiert durch einige Jagdhundbilder und einen Stiervergleich) zu wählen (3-8 und 11f.) – er werde zurückbeißen (4: *remorsurum*). Die Gier des Hinterhältigen übertrifft seine Feigheit, weil er für einen dahingeworfenen Brocken seine Bissigkeit und wohl auch seine Pflicht als Wachhund vergisst (9f.). Drohend erklärt das lyrische Ich, es werde, gepackt vom ‚schwarzen Zahn‘, nicht ohne Gegenwehr wie ein Knabe weinen (15f.), sondern sich tödlich rächen (13f.).²⁰⁴

Das Weinen nun setzt Amarcus wenige Verse zuvor, seine im Widmungsbrief beschriebene Reaktion aufgreifend, als die einem Christen einzig mögliche Reaktion auf die Schlechtigkeit seiner Zeit voraus (I,1-7: *Quem bis natorum, semel ex genetrice, secundo/ Pneumate de sancto regni celestis amore,/ Corrugare genas et eas conspergere fletu/ Non deceat, quod, que quondam fortissima pugna/ Virtutum stravit, munimine rursus in hostes/ Surrexisse sacro letisque vigere triumphis/ Fataque victricum vicia irridere videmus?*).

Dass Amarcus mit seiner eher sanftmütigen Einstellung eine Ausnahmeposition unter seinen zeitgenössischen Satirikern bezieht, ist bereits herausgearbeitet. Wenn er sich hier also gegen Gewaltanwendung und Bisse jeder Art wendet, die wehrhafte Reaktion auf Schmähungen sogar mit einer Anspielung auf den häufig als sein Vorbild erkennbaren Horaz in den Bereich des Lasterhaften einordnet und Trauer als wahre christliche Einstellung zur Umkehr der tugendhaften Verhältnisse seiner Gegenwart bezeichnet, bezieht er gleich zu Anfang seiner Satire Stellung gegen das übliche Vorgehen von Satirikern.

Auf einer rein inhaltlichen Ebene steht hier die Aussage, dass tätliche Gegenwehr oder Rachsucht nicht christlich sind.

Welche Vorwürfe erhebt Amarcus noch in diesem Zusammenhang?

Zusätzlich zeige man Überheblichkeit und Gier (I,14-17: *... tento inspicere aera collo/ Est amor et cupido nummos abradere rostro:/ Illud more gruis, hoc corvi more voracis*). In ähnlicher Verwendung des Wortes *abradere* ist in Prudentius' PSYCHOMACHIE die Habgier als Gottheit personifiziert, die in ihrem typischen Verhalten förmlich alle Hände voll zu tun hat und dabei mit ihrer Rechten Beute zusammenkratzt (462f.: *velox nam dextra rapinas/ abradit spoliisque unguet exercet aenos*). Im Gegensatz dazu ist es laut Amarcus „unsere“ Vorliebe, uns gierig zu betragen – der Mensch handelt so. Hierfür wird aber gerade nicht die Hand, sondern ein Schnabel verwendet. Sowohl den Menschen als auch den Vogel kann

²⁰⁴ Ausführlichere Interpretation und oben angeführtes Zitat s. NUMBERGER, Komm. 744-747.

die vorhergehende Formulierung *tento collo* bezeichnen: Sie erinnert nicht nur an den langen Hals des im Folgenden genannten Kranichs, sondern auch noch einmal an das Buch Jesaja (Isai. 3,16: *et dixit Dominus pro eo quod elevatae sunt filiae Sion et ambulaverunt extento collo*)²⁰⁵: Der Hochmut der Töchter Zions äußert sich dort u.a. in *extento collo*, wofür der Herr sie bestrafen wird.

Beide Vögel sind in der Bibel nicht negativ konnotiert: Ier. 8,7 zählt der Kranich zu den Tieren, welche die Naturgesetze befolgen, während Gottes Volk seine Rechtsordnung nicht kennt, und der Rabe ist gleich an mehreren Stellen eher positiv belegt: angefangen bei Noah, der einen Raben ausfliegen lässt (Gen. 8,7), bis zu Lukas, der ihn als Beispiel für die sichere Versorgung der Lebewesen durch Gott nennt (Lk. 12,24).²⁰⁶ In der Fabel allerdings steht der Rabe für dumme Eitelkeit, wohingegen der Kranich bei den einzelnen Autoren sowohl in negativem als auch in positivem Licht gesehen wird²⁰⁷, beide Vögel sind als poetologische Bilder Gegenteile des Schwans, welcher den „alten Dichter mit vollendeter Kunst“ symbolisiert.²⁰⁸ Die kirchenkritische Dichtung des 12. und 13. Jahrhunderts verwendet die Farbe Schwarz bzw. den Vergleich mit dem Raben zur Beschreibung des Mönchs.²⁰⁹ So scheint es der Mönch zu sein, der mit gierigem Schnabel Münzen zusammenscharrt – sie vielleicht jemandem von dessen Vermögen abzwackt.

Die folgenden Überlegungen verweisen in das 12. Jahrhundert: Wenn in den nächsten Versen nach Art des gefräßigen Raben Münzen gescharrt, leicht beunruhigende Sorgen auf diverse Arten unterdrückt werden und man das Lob von Possenreißern wertschätzt, so könnte das in den Bereich der Vaganten – bzw. der Goliardendichtung verweisen, der unter ihren Zeitgenossen vorgeworfen wird, dass sie statt ehrlichen Gottespreises aus Geldnot *laudes generales* verfasse. Derartige Lob allerdings sei weder wahr noch nützlich.²¹⁰ SCHÜPPERTs Untersu-

²⁰⁵ MANITIUS, Komm. z. St. Das häufige Vorkommen des Buchs Jesaja bietet sich durch dessen Inhalt an: Drohend, warnend, Hilfe versprechend versucht der Prophet zum Glauben und Gehorsam gegenüber Gott zu führen (vgl. Einheitsübersetzung, Einleitung des Buchs, S. 807f.).

²⁰⁶ Weitere Belege s. Konkordanz, Rabe (S. 1124).

²⁰⁷ Zum Kranich s. PENDERGRAFT, 816f.

²⁰⁸ Zur Verwendung von Rabe und Kranich als poetologische Metaphern s. HÜNE-MÖRDER, 273.

²⁰⁹ SCHÜPPERT, 96 mit FN 15 und 116-118 mit FN 26. Dabei steht die dunkle Farbe auch symbolisch für die innere Finsternis, welche durch Habgier hervorgerufen wird (95, FN 10).

²¹⁰ SCHÜPPERT 18ff., bes. 19.

chung der Selbstdarstellung dieser Dichter zufolge verfassten sie neben etlichem anderen wie Kirchenkritik auch Bettelgedichte, in denen die Androhung bzw. Ankündigung stehe, dass bei einer Abweisung geschmäht, bei einer Spende gepriesen werde – der Lobpreis der Freigebigen. Auch sei den *histriones* und *vagi* Gegebenes nicht den Dämonen geschenkt, sondern eine fromme Gabe.²¹¹ Möglicherweise ist aber auch nur auf die Habgier der Mönche angespielt.²¹² Gegen diesen konkreten Bezug spricht, dass diese Dichter nicht direkt wie Zeit- oder zumindest Altersgenossen des Amarcus wirken: Bei aller Ähnlichkeit nämlich in den Themen (z.B. Verweltlichung, *luxuria*, Priesterehe)²¹³ und grundsätzlichen Darbietungsweisen (Latein als den Rezipientenkreis konstituierende Sprache, gelehrte Bilder)²¹⁴ unterschieden sich die Vagantendichter v.a. in Direktheit und Schärfe von Amarcus. Sie wirken damit ‚aufgeklärter‘, rebellischer, wie eine spätere Generation von Dichtern, verwenden teilweise andere Maße, dichten bereits in Reimen – Amarcus’ eher seltene Reime erscheinen neben den geschliffenen des Walter von Châtillon sehr schlicht.²¹⁵ Dennoch scheint besonders Walter von Châtillon an manchen Stellen beinahe im Dialog mit Amarcus zu stehen – nicht nur thematisch bezüglich der Kirchenkritik, auch in der dichten, vermischten Verwendung antiker und biblischer Zitate, u.a. im *Tractatus sive dialogus contra Iudaeos*, wo einem Juden die christliche Religion begründet werden soll. Am intensivsten ist dieser Eindruck in den ersten Versen von W 3, das ähnlich wie die beiden oben besprochenen Passagen von der Betrachtung (bei Amarcus der Lasterhaftigkeit seiner Zeit, bei Walter der Welt allgemein) ausgeht und die eigene Reaktion davon ableitet (bei Amarcus Tränen, bei Walter

²¹¹ SCHÜPPERT, 20-28, bes. 21.

²¹² Vgl. hierzu das unter II.4.1., III.2.3. und III.2.5. und öfter untersuchte Beispiel vom habgierigen Mönch (I,131-138).

²¹³ SCHÜPPERT, 43-57.

²¹⁴ SCHÜPPERT, 33-41. Gerade in diesem Bereich sind auch bedeutende Unterschiede festzustellen: Im Gegensatz zu manchem Vagantendichter spricht Amarcus niemanden direkt an (z.B. den Papst). Auch ist sein Werk wohl eher nicht für den Vortrag bestimmt (s. I.1.).

²¹⁵ Bei Amarcus z.B. III,782f.: *Sed potius lacrimis de corde fluentibus imo/ Constante repeto testemque deum mihi sumo*; III,246f.: *Declararet eum, nec quisquam ridiculorum,/ Quos pice, thure, mola coluit gens bruta, deorum* oder auch manche Verse des unter VII.5. zu besprechenden Baumkatalogs wie beispielsweise III,616f.: *Buxos et patulis ulmos consurgere ramis,/ Stare eciam mirtos, platanos, cedros, terebintos.*

juvenalisch kreativer Zorn): *Cum mundum intuear/ sordis fluxu mersum/... si natura negat, facit indignatio versum.*²¹⁶

Dass man hochmütig schaue und dabei im Rabengewand gefräßig Münzen sammle, könnte auf solche umherreisenden und bettelnden Kleriker verweisen. *Nummos abradere* erinnert an Pers. 3,50f.: *damnosa canicula quantum raderet*, wobei *canicula* zur Bezeichnung bissiger Personen verwendet wird.²¹⁷

Hündchen²¹⁸ sind es wiederum, deren Spiele im nächsten Vers nachgeahmt werden – ebenso die der Vögel: *Inservire iocis avium libet et catulorum/ Et vana extolli scurrarum laude vafrorum/ Turbidulasque modis variis compescere curas* (1,18f.). Der heute wohl berühmteste antike Vogel, mit dem gescherzt und der zu Bissen gereizt wird, ist Lesbias Sperling (Cat. 2,2: *quicum ludere...*; 4: *incitare morsus*, 6: *lubet iocari*). Obwohl Amarcus Catulls Werke nicht gekannt haben kann, wenn man ihn nicht ca. drei Jahrhunderte umdatieren möchte, fällt auf, dass hier außer dem scherzhaften Spiel mit dem Tier auch die Formulierung *libet/ lubet* für den Blick ins Innere der beobachteten Person(en) zu finden ist, ebenso wie die Vermutung, dass auf diese Weise Sorgen vertrieben werden, was für den ernsthaft Besorgten allerdings kein hilfreiches Gegenmittel bietet (Cat. 2,7-10: *et solaciolum sui doloris,/ credo, et tam gravis acquiescet ardor,/ tecum ludere sicut ipsa possem/ et tristis animi levare curas!*). Auch im Alten Testament ist das Spiel mit Vögeln oder der Vogel belegt (Ij. 40,29; Bar. 3,17).

Wenn dies also die bissig-scherzhafte Dichtung umschreiben (*iocus* wie bei Horaz als spaßhafte Dichtung)²¹⁹ und es tatsächlich auf Dichtung, insbesondere auf Goliardendichtung bezogen sein könnte, wäre mit dem Lob der Possenreißer vielleicht das Lob dieser (nunmehr gesättigten) Dichter gemeint, und die etwas unruhigen Sorgen (etwa deren Hunger oder die eigene Unlust, Schmähungen zu ertragen, weil man keine Gabe gab) würden konkret durch die oben geschilderten Vermeidungsstrategien gemildert – echte Sorgen wie die des Amarcus allerdings wären so nicht zu stillen. Der Begriff Possenreißer wäre dann auch in dem Eiferer-

²¹⁶ Der Frage, ob Amarcus hier oder an anderen Stellen tatsächlich auf Vagantendichtung anspielt, kann hier nicht nachgegangen werden.

²¹⁷ Vgl. Georges, *rado* II, D)a).

²¹⁸ Die Verbindung von (subjektiv geurteilter) Gier, Bissigkeit und Hündchen findet sich übrigens im Wutausbruch des *Curculio* (Plaut., *Curc.* 591-598, bes. 597f.: ... *ut eum arriperet, manum arriperet mordicus./ ... apage istanc caniculam!*). *Canicula* zur Bezeichnung eines bissigen Menschen s. auch Gell. 4,20,3.

²¹⁹ Hor., a.p., 220-224: *Carmine qui tragico uilem certauit ob hircum,/ mox etiam agrestis Satyros nudauit et asper/ incolumi grauitate iocum temptauit eo quod/ inlecebris erat et grata nouitate morandus/ spectator functusque sacris et potus et exlex.*

Beispiel ebenso wie Schwätzer und ‚Mann in Rage‘ auf bestimmte Satiriker zu beziehen.

Rache, Schmähungen, finanzielle Zielsetzungen und Spielerei entsprechen daher, so ist hier insgesamt verborgen, nicht Amarcus' Vorstellungen von christlicher Dichtung.

Auch zwei weitere charakteristische Begriffe zur Bezeichnung der Satire verwendet Amarcus nur in übertragener Bedeutung:

Auf die Metapher des Schwerts für die Sprache ebenso wie auf den Wetzstein, als den Horaz die Satire bezeichnet²²⁰, könnte vielleicht die Beschimpfung des Juden anspielen: *Non te permittit cor saxo durius. Atqui/ Quo nil durius est: lapidem mollis cavat unda,/ Malleus excudit duris de cotibus ignes,/ Scintillatque silex duro calibe icta frequenter* (II,409-412). Hier wird dem Juden vorgeworfen, sein Herz sei härter als jedes ansonsten für seine Härte bekannte Material: als Stein, den weiches Wasser auszuhöhlen vermag und dem ein Hammer Funken entlockt, und als Stahl, dem der Stein Funken entlockt, während beim Juden freundliches Zureden ebenso wie Drohungen ergebnislos bleiben. Das würde bedeuten, dass weder die Mittel, die Amarcus anwendet, noch andere in der Satire übliche Vorgehensweisen bei den Juden erfolgreich sein können.

Der Vergleich ‚härter als Eisen und Stein‘ ist in Ovids METAMORPHOSEN zu finden (14,712f.: *durior et ferro, quod Noricus excoquit ignis,/ et saxo, quod adhuc vivum radice tenetur*)²²¹ – so kritisiert der Dichter Anaxaretes herzlosen Spott über die Liebesqualen des Iphis (in dieser Metamorphose wird die Metapher schließlich Realität und Anaxaretes Körper nimmt eben das Material an, aus dem ihr Herz schon immer war). Ovid verwendet dieselbe Metapher ars 1,475, und kommt zu dem Schluss, dass zwar nichts weicher sei als die Welle, aber doch der stete Tropfen den Stein höhle: *quid magis est saxo durum, quid mollius unda?/ dura tamen molli saxa cauantur aqua*).²²² Auch in Gottes zweiter Rede an Hiob kommt der Vergleich zur Verwendung: Das von Gott unbesiegbar geschaffene Krokodil hat ein Herz fest wie Stein, dem keine Waffe, kein Metall etwas antun kann (Ij. 41,15-21: *15 cor eius indurabitur quasi lapis et stringetur quasi malleatoris incus 16 cum sublatus fuerit timebunt angeli et territi purgabuntur 17*

²²⁰ Hor., a.p., 304f.: ... *ergo fungar vice cotis, acutum/ reddere quae ferrum valet, exsors ipsa secandi*.

²²¹ Vgl. MANITIUS' Komm. z. St.

²²² HOLLIS verweist zu diesen Beispielen auf Tib., I,4,17-20, von dem Ovid diesen Vergleich aus demselben Kontext (MALTBY, 221) übernommen hat (Tib., I,4,18: *longa dies molli saxa perdeit aqua*). Amarcus' Formulierung steht Ovids näher.

cum adprehenderit eum gladius subsistere non poterit neque hasta neque torax 18 reputabit enim quasi paleas ferrum et quasi lignum putridum aes 19 non fugabit eum vir sagittarius in stipulam versi sunt ei lapides fundae 20 quasi stipulam aestimabit malleum et deridebit vibrantem hastam 21 sub ipso erunt radii solis sternet sibi aurum quasi lutum). In Gottes Argumentation steht Hiob sein Zorn nicht zu – unter Gottes Bereich fällt es, die Stolzen und die Frevler zu vernichten, die schier unbesiegbaren Kreaturen Krokodil und Nilpferd sind für den Menschen nicht zu überwältigen (Ij. 40,6-41, bes. 40,4-14 und 28: 4 *et si habes brachium sicut Deus et si voce simili tonas 5 circumda tibi decorem et in sublime erigere et esto gloriosus et speciosus induere vestibus 6 disperge superbos furore tuo et respiciens omnem arrogantem humilia 7 respice cunctos superbos et confunde eos et contere impios in loco suo 8 absconde eos in pulvere simul et facies eorum demerge in foveam 9 et ego confitebor quod salvare te possit dextera tua ... 27 pone super eum manum tuam memento belli nec ultra addas loqui 28 ecce spes eius frustrabitur eum et videntibus cunctis praecipitabitur*). Es ist also nicht nur weder Amarcus' noch anderer Satire möglich, beim Juden erfolgreich zu sein – bei einem solchen Gegner, der das Nilpferd an Unbesiegbarkeit übertrifft, ist es auch nicht ihre Sache. Ein Mensch kann einen harten Gegner wohl nur durch göttliche Hilfe besiegen – Gott wappnet Ezechiels Stirn und Gesicht (nicht aber sein Herz!) mit der gleichen Härte, welche die Israeliten zusätzlich zu ihrem trotzigem Herzen auf der Stirn tragen (Hes. 3,7-9: 7 *domus autem Israhel nolent audire te quia nolunt audire me omnis quippe domus Israhel adtrita fronte est et duro corde 8 ecce dedi faciem tuam valentiorum faciebus eorum et frontem tuam duriorum frontibus eorum 9 ut adamantem et ut silicem dedi faciem tuam ne timeas eos neque metuas a facie eorum quia domus exasperans est*).

Die Verbindung von Gotteswille, *cos* und *novacula* hat es im antiken Rom bereits gegeben: Dass ein Schleifstein durch ein scharfes Messer zerteilt wird, ereignete sich nach Livius als göttliches Wunderzeichen dereinst.²²³ – Völlig immun gegen ein Schwert und Feuer ist bei Horaz übrigens der Zorn: *Tristes ut irae, quas neque Noricus/ Deterret ensis nec mare naufragum/ Nec saevos ignis nec tremendo/ Iupiter ipse ruens tumultu* (serm. 1,16,9-12).

²²³ Liv. I,36: *Cum ille augurio rem expertus profecto futuram dixisset, "Atqui hoc animo agitavi" inquit, "te novacula cotem discissurum. Cape haec et perage quod aues tuae fieri posse portendunt." Tum illum haud cunctanter discidisse cotem ferunt. Statua Atti capite uelato, quo in loco res acta est in comitio in gradibus ipsis ad laevam curiae fuit, cotem quoque eodem loco sitam fuisse memorant ut esset ad posteros miraculi eius monumentum.*

Der Schleifstein schärft in der oben besprochenen Eiferer-Stelle kreischend das Rasiermesser (IV,430: ... *querula tenuis recreata novacula cote*) und fällt damit nicht unter den Wirkungsbereich von Amarcus' Satire, sondern den des nervigen Possenreißers, poetologisch gedeutet unter den der ‚anderen‘, der bissigen Satire, von der Amarcus sich abwendet, und gehört damit zum Geduld- und Seelenbeserung-Übungsfeld des Eiferers. Dass eben diese Formulierung beinhaltet, dass auch ein Nutzen darin liegen kann, ist oben bereits herausgearbeitet. Am Schleifstein geschärfte Waffen allerdings zu erleben, ist auch bei Horaz nicht angenehm – der Stein des wilden Cupido für seine Pfeile ist sogar schon blutig: ... *ferus et Cupido/ Semper ardentis acuens sagittas/ Cote cruenta* (od. 2,8,14-16).

IV. 3. Christliche Dichtung als Verpflichtung: schlichte Wahrheit statt schönen Trugs

Das Begriffsfeld, für den der Kothurn auf hohe Dichtung verweist, stößt bei Amarcus eher auf Ablehnung. In seiner Klage über die Macht der Begierde zu allen Zeiten (I,206-240) bringt er es mit ‚Leichtfertigkeit‘ und verwerflicher ‚Entblößtheit‘ (statt des heilsamen Entblößens der Laster) in Verbindung und stellt es als das Gegenteil von ‚Durchsichtigkeit‘ und Wahrheit dar. Auf diese Weise zeichnet er die hohe Dichtung als mit Hinführung zu Falschem und Lasterhaftigkeit verbunden.

Bei dieser ‚Entlarvung‘ benennt Amarcus drei Personengruppen. Die ersten beiden befinden sich am Hof:

In seiner Darstellung der Mode (I,210-229) nämlich, die so unsittlich ist, dass sie geradezu ‚naturwidrig‘ wird und entsprechend unmoralisch Geschlechtsverkehr begünstigt, bezeichnet Amarcus die Täuschung, die ‚nach Herrenmode‘ frisierte und gekleidete (und damit schamlos entblößte) Frauen bezüglich ihrer Geschlechtszugehörigkeit bewirken, als Wahnsinn: ... *Cursare per atria dicunt/ Cyrris truncatis masculorum more puellas./ Ut, dum primatum lectis verniliter assunt,/ Obscenos coitus, quantum facinus, paciantur./ Obtutus hec externos vesania carpit,/ ... Supra dum spernens braxis caligisque virago/ Crura tegit tunicasque experto poblite findit* (I,210-213; 219-220).²²⁴ Dieses Problem der optisch veränderten

²²⁴ In der sechsten Satire kritisiert Juvenal jegliches moralisches Fehlverhalten von Frauen, u. a. auch männliches Verhalten: Die sich für den Gladiatorenkampf entblößenden Frauen sind demzufolge besonders schamlos (243-267).

Geschlechtszugehörigkeit beleuchtet Amarcus in den folgenden Versen von der anderen Seite an Hand des Bilds eines jungen ‚Transvestiten‘, der sich nicht nur weiblich kleidet, frisiert und schmückt, sondern auch noch typisch weibliche Handarbeiten ausführt (I,221-226: *Haut aliter, quam si vesca lanugine necdum/ Crinitus iuvenis linquat de fronte virili/ Femineas pendere comas et eas caliendo/ Constringat parvaque genas obnubat aluta/ Ac celante pedes incedat sirmate, fusos/ Aut colum usurpet, verum inspectare queamus*). MANITIUS stellt die These auf, dass es hier möglicherweise nicht um Tatsachen geht, sondern um „rhetorische Ausschmückung (comparatio als Mittel der amplificatio)“.²²⁵ Dann könnte man hier in allgemeiner Form statt auf eine konkrete Person bezogen den aus der Antike bekannten Versuch vermuten, über übertriebene Pflege des Äußeren den politischen Gegner moralisch zu diskreditieren.²²⁶ Die negative Wirkung verstärkt sich noch unter dem Aspekt, dass es den Beigeschmack der Homosexu-

Die Bezeichnung als *virago* und das kämpferisch-heldenhafte Gebaren erinnert allerdings auch an die Personifikationen der Laster in Prudentius' PSYCHOMACHIE, z.B. die Darstellung der prunkvoll-aufgeblasenen gewandeten Superbia (Psych. 178-197). Hierbei fasst Prudentius die Beschreibung ihrer Kleidung und Ausrüstung mit den Worten zusammen: *hoc sese ostentans habitu ventosa virago* (194). Um noch ein zweites Beispiel zu nennen: Die Kleidung der Discordia ist nicht mehr ganz vollständig: *scissa procul palla structum et serpente flagellum/ multiplici media camporum in strage iacebant* (Psych. 685f.). LÜHKEN, 47-54, bespricht die verschiedenen Vorlagen hierfür aus Vergils AENEIS ausführlich. Möglicherweise kann man also den Verzicht des Amarcus auf eine wiederholte Psychomachie außer durch die Eigenverantwortung der Menschen auch noch darin begründet sehen, dass er kämpfende Frauen mit entsprechendem Habitus nicht für Darstellungsobjekte hält, mit denen eine auf das Tugendhafte gerichtete Darstellung ihr Ziel in sich homogen erreicht.

²²⁵

MANITIUS, Komm. z. St.

²²⁶

Über den Vorwurf pompösester Aufmachung kontrastiert beispielsweise Cicero Moral und Unmoral (Pis. 11,24-25): ... *in quibus si moderatio illa quae in nostris solet esse consulibus non fuit, at fuit pompa, fuit species, fuit incessus saltem Seplasia dignus et Capua. Gabinium denique si vidissent duumvirum vestri illi unguentarii, citius agnovissent. Erant illi compti capilli et madentes cincinnorum fimbriae et fluentes purpurissataeque buccae, dignae Capua, sed illa vetere; nam haec quidem quae nunc est splendidissimorum hominum, fortissimorum virorum, optimorum civium mihi que amicissimorum multitudine redundat.*

alität hatte.²²⁷ Die Möglichkeit, es als moralisch wertenden Hinweis auf männliche Schauspieler in weiblichen Rollen zu begreifen²²⁸, sei hier nur angedacht.

Es erinnert zugleich an Senecas Bild zur Erklärung der missbräuchlichen Interpretation der im Kern guten Lehre Epikurs: *Hoc tale est, quale vir fortis stolam indutus: constat tibi pudicitia, virilitas salva est, nulli corpus tuum turpi patientiae vacat, sed in manu tympanum est. Titulus iraque honestus eligatur et inscriptio ipsa excitans animum ad ea repellenda, quae statim enervant, cum venerunt, vitia* (Sen., vit. beat. 13,3).²²⁹

Amarcius vergleicht nun deren Wirkung mit der Illusion bei der Aufführung von Bühnenstücken, die Knaben oder junge Männer für echt halten, und dem Doppeltsehen des Betrunkenen. Damit befindet sich die über ihre Aufführungsattribute (tragische Masken und Hochschuhe) vertretene dramatische Bühnendichtung in äußerst schlechter Gesellschaft, wird sie doch mit Trunkenheit und nicht nur unsittlichem, sondern sogar unnatürlichem Verhalten gleichgesetzt und der Täuschung, also der Lüge bezichtigt (I,215-218: *Ut larve pueros fallunt tragicique coturni,/ Ebrius aut petus numerat plerumque lucernam./ Non est, qui facili quamquam discrimine sollers,/ Sexu immutato verum perpendere possit*).²³⁰ Den iuvenalischen Gedanken, dass ein Tonfall von finsterem Pathos in der Satire sich daraus ergebe, dass die Realität Tragödienstoffe mit ihrer Schlechtigkeit in den Schatten stellt, übernimmt Amarcus also weder für den Tonfall an sich noch als allgemeine These.²³¹ Grundsätzlich fällt unter die von Konzilen verbotenen Zeichen der Verweltlichung neben modischem Kleiderluxus u.a. auch der Besuch von Schauspielen.²³²

Weitere Vergleiche illustrieren im Anschluss die Gefährlichkeit dieser Täuschung: *Nos glaucos latet hoc, occulto fallimur actu:/ Lama vie similis deludit*

²²⁷ Z.B. Mart. III,63. WEEBER, 323, belegt aus Gell. VI,12,5 die Verachtung für sexuellen Kontakt unter Männern gerade in Kombination mit Verweichlichung.

²²⁸ Dabei haben und nutzen jedoch gerade die bei Juvenal in Frauenrollen auftretenden Schauspieler ihre Wirkung auf Frauen, nicht auf Männer (serm., 6,60-81).

²²⁹ Diesen ‚pointierten Kontrast‘ des Manns mit weiblich wirkenden Attributen hat Seneca nach COSTA, 179, mit Anspielung auf die Kybele-Priester gestaltet.

²³⁰ Die Gedankenstränge ‚männliche Schauspieler in weiblichen Rollen‘, ‚Trunkenheit‘ (hier: des Schauspielers) und ‚Blindheit für das Richtige‘ sind bei Horaz verknüpft (serm. 2,7,53-63).

²³¹ Iuv. 6,634-639: *figimus haec altum satura sumente cothurnum/ scilicet, et finem egressi legemque priorum/ grande Sophocleo carmen bacchamur hiatu,/ montibus ignotum Rutulis caeloque Latino./ nos utinam vani! sed clamat Pontia: „feci/ confiteor ...“*. Zum tragischen Zug der Satire s. GNILKA, Prudentiana II, 242f.

²³² SCHÜPPERT, 61 mit FN 15.

sero viantes/ Meiit et in stratum, dum potum somniat, infans (I,227ff.). Interessanterweise zitiert Amarcus hier Sprichwörter²³³, die wie bei wirkungslosem und wirkungsvollem Verschönern wieder in Verbindung mit Flüssigkeit stehen: ‚Unsere‘ Fehlsicht gleicht dem Irren des späten Wanderers, der Teich und Weg verwechselt (wird er lediglich nass werden oder etwa sein Leben verlieren?) und dem kindlichen Trink-Traum, welcher Einnässen zur Folge hat. Wer sich täuschen lässt, glaubt einem Traumgesicht (klingt hier Platon an?) und verliert die Beherrschung seiner Körperfunktion, fällt also zurück auf einen kleinkindhaften, unselbständigen Status. Dabei ist *meiit* (229) nicht wertungsfrei. Der Wanderer deutet an: Wer nicht den falschen Weg vom richtigen zu unterscheiden vermag, verliert im Ernstfall sein Leben.

Insgesamt unterstreichen die möglichen Quellen der sprichwortartigen²³⁴ Auswertung die Verbindung von Laster und schlechter Dichtung: Das oben erwähnte Doppeltsehen von Tischlampen bei Trunkenheit sowie die Kombination von sexueller Ausschweifung und Trunkenheit bis hin zu nächtlichem Urinieren am falschen Ort (allerdings nicht als Kind im Bett, sondern am Bildnis der Pudicitia) kritisiert Juvenal: ... *quid enim uenus ebria curat?/ inguinis et capitis quae sint discrimina nescit/ grandia ... noctibus hic ponunt lecticas, micturiunt hic/ effigiemque deae longis siphonibus implent/ inque uices equitant ac Luna teste mouentur,/ inde domos abeunt: tu calcas luce reuersa/ coniugis urinam magnos uisurus amicos* (6,299-312). Das Abkommen vom Weg widerfährt bei Horaz nicht etwa nur einem einfachen nächtlichen Wanderer, sondern dem verrückten Dichter, der erhobenen Haupts herumläuft, Verse herausrülpt und ‚irrt‘. (Bei Horaz landet der Verunglückende in einem Brunnen oder einer Grube.) Man rettet ihn besser nicht, weil er ‚Wiederholungstäter‘ ist und auch das schlimme Verseemachen nicht nur wie besessen weiterführen wird, sondern seine ‚Opfer‘ gleichsam zu Tode liest. Sein Verhalten als Dichter ist besonders von der Geringschätzung des eigenen Lebens geprägt (*ars*, 457ff.: *hic, dum sublimis versus ructatur et errat,/ si veluti merulis intentus deditit auceps/ in puteum foveamve, licet ... longum/ clamet...*, 468ff.: *nec semel hoc fecit nec, si retractus erit, iam/ fiet homo et ponet famosae mortis amorem./ nec satis adparet, cur versus facitet...* und 475: *quem vero arripuit, tenet occiditque legendo*). Mit christlichem Hintersinn gelesen, ist der Fehler des Dichters besonders schwerwiegend: Sündhafte Menschen und nicht-christliche Dichter verlieren ihr ewiges Leben.

²³³ Vgl. MANITIUS, Komm. z. St.

²³⁴ MANITIUS, Komm. zu 228f.

Der von der Kleidung ausgehende Sittenverfall erstreckt sich bis hin zur höheren Geistlichkeit und durch deren Vorbild bis in den Bereich der jungen Priester hinein:²³⁵ *Hoc et pontifices vicium, si creditur, atque/ Abbates premit, ah documentum flagiciosum!/ Clericus hinc canones avertitur et Benedicti/ Monachus iniuncta, claustrumque chorumque perosi/ Parmacopolarum male olentia tecta frequentant,/ Proh dolor, et sceleri si compta iuvenula desit,/ Succumbit veteres ululans edentula cantus./ Visere nunc discunt meritoria feda scolares,/ Sanctarum fugiunt habitacula relliquiarum,/ Non turpis flatus, non illos polipus arcet,/ Non unce nares, non dependentia labra./ Cordibus humanis ceu flamma insistit ofellis/ Sevus amor, qui nos confundere iura fidemque/ Compellit; renum nil inportunius igne* (I,230-243).

In aller Vorsicht soll angedacht sein – eine tiefere und verlässlichere Untersuchung als die vorliegende primär literarische wäre Sache der Geschichtswissenschaft –, ob die Behandlung des Themas ‚Bekleidung‘ mit dem Gegensatz Cluny – Cîteaux verwoben ist, in welchem ein Streitpunkt bei der Wiederherstellung der Benediktinerregeln die zisterziensische Forderung nach Einschränkungen im Bereich Nahrung, Kleidung und Besitz war. Dabei bestand u.a. über die ‚duplex vestis‘ der Cluniazenser Uneinigkeit, weil unter dem schlichten, Armut verkörpernden Obergewand eine prächtige Seidenkukulle mit reichem Faltenwurf getragen wurde. Auch ob Hosen nur außerhalb des Klosters oder immer getragen werden sollten, wurde nicht einheitlich gesehen. Interessanterweise wird ein Gegenargument mit dem Hinweis auf Possenreißer und Wollust verbunden und allgemein mit Unzucht assoziiert: Ein Mann ohne Hosen unterscheide sich nicht vom Possenreißer, der beständig seine sexuelle Bereitschaft verkünde.²³⁶

Für tieferes Verständnis muss die gesamte Passage betrachtet werden. Die Klage über die Macht der Begierde beginnt mit dem Ausruf: *Heu quanto interitu vincit cum plebe libido/ Importuna duces, amor instat conubiorum...* (I,206f.). Die Formulierungen *vincit libido* und *quanto interitu ... cum plebe ... duces* wecken m.E. Assoziationen zu vier möglichen Vorbildern, in denen es um die Macht von Liebe bzw. Eros und der *stultitia* geht. Die ersten beiden preisen die große Macht der Liebe, welche hier kritisiert wird²³⁷, die zuletzt aufgeführten setzen sich mit der Destruktivität des Eros bzw. der Dummheit auseinander:

²³⁵ Die Verbreitung der Lasterhaftigkeit „vom Haupt auf die Glieder“ bezeichnet SCHÜPPERT, 46f., als eines der Leitmotive der Kirchenkritik des 12. und 13. Jahrhunderts.

²³⁶ SCHÜPPERT, 116ff. mit FN 27 und 124.

²³⁷ Die Anspielung ist also derart, dass das Umfeld des Zitats angerissen und christlich korrigiert wird. Gleichzeitig ist aber auch die gewaltige Macht der erotischen Liebe, welcher die im Folgenden beklagten Priester nicht widerstehen können, be-

Über ihren allwirksamen Sieg besingt Orpheus in Ovids METAMORPHOSEN (10,25-31, bes. 26) die Liebe als dreifach wirksame Macht: Aktuell überwand sie seine Frömmigkeit oder Leidensbereitschaft ebenso wie seine Todesfurcht, der einst vermochte sie die Grenzen zwischen Leben und Tod durch die Verbindung von Hades und Persephone aufzuheben und sollte zukünftig denselben Erfolg möglichst auch bei Eurydike und ihm erzielen: *vicit Amor* – letztendlich werden weder seine Liebe noch seine Kunst die Macht des Todes dauerhaft besiegen. Dies ist ein verkürztes Zitat aus Vergils 10. Ecloge, in welcher der Dichter die Macht von Liebe und Dichtung preist: *omnia vincit amor* (69).²³⁸ Entfernter, weil ohne Verwendung von *vincere*, liegt die dritte Möglichkeit: Vergil variiert dieses Zitat selbst in den GEORGICA (III,244: *amor omnibus idem*), in denen er auch von Orpheus und Eurydike berichtet: Hier betont er die Destruktivität von Liebe und Sexualität.²³⁹ Dass sich ein Fehler über alle Bevölkerungsschichten hin erstreckt, formuliert schließlich auch Horaz: *quem mala stultitia et quemcumque inscitia veri/ caecum agit, insanum Chryssippi porticus et grex/ autumat. haec populos, haec magnos formula reges,/ excepto sapiente, tenet* (serm. 2,3,43-46). Catulls berühmte Warnung an sich selbst vor der Muße, welche die beinahe lebensbedrohend anmutende Machtübernahme durch die Liebe ermöglicht (Cat. 51,15f.), kann Amarcus nicht gekannt haben.

Den Begriff *amor* greift Amarcus am Ende des zweiten Verses dieser Passage auf und macht so die Anspielung deutlicher: *amor conubiorum*. Amarcus verdeutlicht hier die im christlichen Sinn gleichsam tödliche Auswirkung der Lust und leitet zugleich über zu den Beispielen früheren Wirkens.

Zuerst führt er Lamia auf. Ihr Name wird von der griechischen Bezeichnung für „Schlund“ hergeleitet, er bedeutet also ursprünglich „die Gierige“ und ist im Gemoll als „Gespenst, Hexe“ erklärt.²⁴⁰ *Lamiae* verführten Kinder, „besonders schöne Jünglinge“ „durch allerlei Blendwerk“²⁴¹, um sie auszusaugen und zu essen. Im Gegensatz zu Apuleius (met. 1,17 und 5,11) lässt Horaz sie im Singular auftreten. Er beschreibt sie als *pransa(e)* (ars poet. 340), Amarcus als *atrox*. Die Bezeichnung scheint hier weniger eine mythische Person zu meinen, sondern gewissermaßen als enthüllendes Epitheton der *libido* im Sinn von ‚die vernichtend Gierige‘ zu stehen, da sie dann ja auch in den biblischen Beispielen agiert:

stätigt. Sich ihr zu widersetzen, war schon immer schwierig, ist für den Kleriker jedoch ein Kampf, den er gewinnen muss.

²³⁸ Vgl. VON ALBRECHT, Literatur, 534.

²³⁹ Vgl. VON ALBRECHT, Literatur, 535.

²⁴⁰ Gemoll, 464, s.v. Lamia.

²⁴¹ Beide Zitate Georges, 547, s.v. Lamia, 1.

Zunächst ‚verdunkelt‘ sie die elfenbeinernen und durch diese Beschreibung bereits nicht sündenfreien Betten²⁴² der Helden, hat aber auch König Salomo geblendet, dessen Liebe zu ausländischen, von Gott verbotenen Frauen im Alter seine Abkehr vom rechten Glauben bewirkte.²⁴³

Von der Begierde getrieben, gehen die Kleriker also bei Quacksalbern ein und aus: *Parmacopolarum male olentia tecta frequentant* (I,234). Als Vorlage dieser Stelle bietet sich die zweite Satire aus dem ersten Buch des Horaz an.²⁴⁴ In dieser Satire kritisiert Horaz die Neigung zum Übermaß und zu moralischer Grenzüberschreitung gerade im Bereich der Libido und weist auf die Gefahr für das eigene Leben bei entsprechenden Aktionen hin. Gleich zu Anfang listet er verschiedene Arten von ‚Gesocks‘ auf, die allesamt um den Sänger Tigellius trauern – nicht etwas aus Zuneigung, sondern weil sie von seiner Verschwendungssucht profitierten: *Ambubaiarum collegia, pharmacopolae, mendici, mimae, balatrones, hoc genus omne/ maestum ac sollicitum est cantoris morte Tigelli/ quippe benignus erat*. Abgesehen von der verrufenen Gesellschaft im Allgemeinen harmoniert also die Kernaussage der Satire mit Amarcus’ Aussageabsicht. Im Besonderen ist hier aber auch noch interessant, wer zu der verrufenen Gesellschaft zählt: Bettelpriester, Mimen und Possenreißer – noch einmal also scheint neben den grundsätzlich nicht tugendhaften, von der Wahrheit abgekehrten Seiten der Personengruppen der Gedanke an Goliardendichtung auf.

²⁴² So sind *lecti eburni* in der Erzählung von der Land- und der Stadtmaus Bestandteile der luxuriösen, aber auch gefährlichen Stadtwelt (Hor. serm. 2,6,103: *tincta super lectos canderet vestis eburnos*) und gehören im Alten Testament zum ausschweifenden Leben der von Amos angeklagten Oberschicht – dem Haus Israel, welchem Qual zur Strafe hierfür prophezeit wird (Am. 6,1-14, bes. 4: *qui dormitis in lectis eburneis et lascivitis in stratis vestris qui comeditis agnum de grege et vitulos de medio armenti*).

²⁴³ Reg. 3,11.

²⁴⁴ MANITIUS, Komm. z. St. QUINT, 181, vermutet, dass Amarcus dieses Horaz-Zitat einbaue, um seine Bildung zu demonstrieren und auf schlechte Gesellschaft zu verweisen. M.E. ist die Demonstration von Bildung bzw. die Freude von deren Anwendung eine Motivation jedes Zitats auf Autorensseite, der vielgenannte Entschlüsselungsreiz auf Rezipientenseite. Allein für dieses Argument könnte man jedoch ebenso gut auf Cicero (Clu. 40) verweisen, wo der *pharmacopola* tatkräftige Hilfe bei der Beseitigung der zu beerbenden Großmutter leistet. Haben jedoch beide Autoren den Quacksalber in negativer Konnotation erwähnt, bietet sich Horaz als Vorlage für Amarcus’ Vers wegen des Kontexts besonders an. Daher müsste die Begründung für diese Vorlage auf dieses Umfeld rekurrieren, das, wie oben dargelegt werden wird, für Amarcus’ Aussageabsicht sehr ergiebig war.

Was auch immer die libidinösen Kleriker in den übelriechenden Häusern der *pharmacopolae* erwerben, danach üben sie sich in wahlloser sexueller Unersättlichkeit: Sie bedienen sich als Ersatz für ein hübsches junges Mädchen zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse durchaus auch einer Greisin, welche auch noch ‚alte Gesänge jault‘ (I,235f.: *Proh dolor, et sceleri si compta iuvencula desit./ Sucumbit veteres ululans edentula cantus*). Bei Prudentius gehören die *rancidae edentularum cantilena*²⁴⁵ in den paganen Bereich. Auch die beiden Greisinnen mit falschen Zähnen, die Beschwörungslieder heulen, sind in der oben bereits besprochenen Hexensatire abnormem Glauben zuzuordnen.²⁴⁶ Die in der Antike verachtete ‚vetula-Erotik‘²⁴⁷ zählt aber Zahnlosigkeit und unschönen Gesang zu ihren Topoi²⁴⁸, so dass hier keine weiterreichende Anspielung als die auf unnormales Verhalten der Greisin vorliegen muss, auch wenn dann m.E. die Frage offen bleibt, weshalb Amarcus sie gerade ‚alte Gesänge‘ jaulen lässt und nicht einfach das Objekt ausgelassen hat. Wie mag das Bild der Greisin zu Amarcus’ Zeit gewirkt haben? Mein erster Eindruck war, dass sie sich mit alten Gesängen, die sie für sich singt, von Gewalt ablenkt, die man ihr antut – das ist nicht mehr wahrscheinlich, wenn man die Vorlagen durch Prudentius, Martial und Horaz bedenkt. Betrachtet man aber die von MANITIUS aufgelisteten Juvenal-Passagen, ist auf jeden Fall deutlich, dass die Kritik nicht primär an die Greisin, sondern an die Priester gerichtet ist: Mit wesentlich mehr Alternativen als der also zurückhaltende Amarcus, aber in ähnlicher Formulierung nimmt der antike Satiriker aufs Korn, wie bei Unerreichbarkeit von etwas an sich bereits nicht Schicklichem die Ansprüche ungezügelter Libido bis zu einem ethisch-ästhetischen Tiefpunkt sinken (6,331ff. und 3,109-112 – in der dritten Satire ist am Ende die Großmutter das Objekt der Begierde: *praeterea sanctum nihil est † ab inguine tutum,/ non matrona laris, non filia virgo, nec ipse/ sponsus levis adhuc, non filius ante pudicus./ horum si nihil est, aviam resupinat amici*).

Das Verhalten der Schüler spiegelt das ihrer Vorbilder. Statt heiligen, nach Weihrauch duftenden Stätten suchen sie schmutzige Bordelle auf: *Visere nunc discutunt meritoria feda scolares,/ Sanctarum fugiunt habitacula relliquiarum,/*

²⁴⁵ Prud., Pe. X,304f.

²⁴⁶ Hor., serm. 1,8,23-50, bes. 23ff. (*vidi egomet nigra succinctam vadere palla/ Canidiam pedibus nudis passoque capillo,/ Cum Sagana maiore ululantem...*) und 48f. (*Canidiae dentis, altum Saganae caliendrum/ excidere...*).

²⁴⁷ HOLZBERG, 51.

²⁴⁸ Eine Auflistung und kurze Besprechung diesbezüglich kritischer Martial-Epigramme s. HOLZBERG, 32, 44f., 50-54. Um nur ein Beispiel anzuführen: *Cantasti male, dum fututa es, Aegle./ Iam cantas bene: basianda non es.* (Mart. I,94).

Non turpis flatus, non illos polipus arcet, / Non unce nares, non dependentia labra (I,237-240) – die Beschreibung der Prostituierten erinnert an die alten Hexen aus dem Märchen: Mundgeruch, Rachengeschwulst, krumme Nase, hängende Lippen.²⁴⁹ Das Wirken der Begierde scheint den Sinn für Ästhetik so weit zu trüben, dass allein der Anklang an Stelle des Wahren ausreicht, und bestehe er auch bloß im Gegenteil: So lange es nur eine Frau ist, macht hässlich kaum einen Unterschied zu schön, ihre Geräusche ertönen statt des Wohlklangs kirchlicher Gesänge, schmutzig und stinkend ersetzen Quacksalberbuden und Bordelle den reinen und duftenden Bereich der Klöster und Kirchen – das Lasterhafte, Unwahre ersetzt das Wahre und Tugendhafte. Was dereinst mit Opferfleisch in heidnischen Riten geschah, widerfährt so dem Menschenherz: grausame, nutzlose Vernichtung durch Feuersbrunst. Die Verse *Cordibus humanis ceu flamma insistit ofellis / Sevus amor, qui nos confundere iura fidemque / Conpellit; renum nil inportunius igne* (241ff.) sind nach Prud., Pe. X,381-385 formuliert: *deasceato supplicare stipiti, / verris cruore scripta saxa spargere, / aras ofellis obsecrare bubulis, / homines fuisse cum scias, quos consecras, / urnas reorum morticinas lambere?* Die Formulierung *saevus amor* und *renum nil inportunius igne* schließt den Bogen zurück zu I,206f. Die Begierde sorgt für Ordnungsverlust bei Recht und Treue. Diese Wirkung ist besonders schlimm, wenn man bei Prudentius liest, in welchem Zustand die Gläubigen mit der rechten Liebe sein könnten, was aufgrund der ähnlichen Formulierung wie der Schlussvers dieses Gedankens bei Amarcus auch intendiert sein könnte. Prudentius nämlich äußert drei Verse nach der eben zitierten Stelle: *nil est amore veritatis celsius, / Dei perennis nomen adserentibus / nihil pavori est, mors et ipsa subiacet* (Prud., Pe. X,388ff.). Die Liebe zur Wahrheit ersetzt bei Prudentius überlebenstechnisch erfolgreich die alten Opfer – die Begierde bringt gleichsam nicht auf nutzlose Weise Fleisch, sondern das Herz des Sündhaften als Opfer dar, der dabei sein ewiges Leben verliert. Insgesamt ist also unschickliche Kleidung oder Verkleidung wie Kostümierung mit Irreführung, Verführung und Werteverlust in Verbindung gebracht. Hierdurch sind auch die hohe Dichtung und ihre Aufführung in den Bereich der Laster gerückt²⁵⁰, in deren Wirkungsfeld ebenfalls Selbstbeherrschung nötig ist, um

²⁴⁹ Ob *dependentia labra* auf sexuelle Praktiken wie Hor., epod. 8,18f. anspielt, wie der schlechte Geruch auch epod. 12,5-8 thematisiert wird, ist an dieser Stelle nicht von Bedeutung.

²⁵⁰ Vielleicht übernimmt Amarcus deshalb die auf Platon zurückgehende Schauspielmetaphorik nicht, obwohl die Bezeichnung des Lebens als Komödie sowohl von Augustin aufgegriffen wurde als auch etwa zu Amarcus' Zeit bei Johannes von

den beständigen Kampf gegen ihre Angriffe bestehen zu können. Dies ist gleichsam die Vorbereitung für die letzte Schlacht beim Ende der Welt – nur wer sich im Kleinen richtig verhält, kann auf sein Überleben im Ernstfall hoffen: *Qui paulum lesus fumantem imitare Vesuvum/ Nec te metiri vis materiam cariosam,/ Quando pro Christo ferres tormenta vel ignes?/ Deficeres presente malo, quem raptus ad alta/ Exul signavit sexcentis undecies sex./ Hic pia sanctorum collegia mortificabit,/ Multos prodigiis, multos feritate domabit./ Tunc super Helyas, tunc vivax occidet Enoch./ O quot precones habet ille malus modo, quorum/ Probra et acroma frequens fer et es martyr sine ferro!* (IV,438-447).

Da der Mensch, den die Laster besiegen, das ewige Leben (wie der getäuschte Wanderer im Teich evt. sein irdisches; I,228) verliert, könnte gemeint sein, dass auch bestimmte Dichtung (wie die getadelte Mode) den Weg zur Lasterhaftigkeit bahnt und daher für einen Christen ebenso abzulehnen ist wie jede Aufweichung der Sitten als erster Schritt zur Sünde.

Hierzu passt Amarcus' durchweg in Verbindung mit dem Laster gebrachte meist ausdrücklich negative Bewertung der Mimen (z.B. I,381-384: *Quid loquar astantes ficta ditescere laude/ Mimos? Hi dominis astu per verba iocosa/ Plurima surripiunt, etiam scalpente datore/ Sinciput, exhausto decrescit copia cornu*).²⁵¹

Bereits in der antiken christlichen Literatur wird an den römischen Schauspielen Kritik geübt.²⁵² Amarcus verzichtet in seiner Auseinandersetzung mit diesem Thema auf das zu seiner Zeit nicht mehr aktuelle Argument der Verbindung der Schauspiele zum heidnischen Glauben und beruft sich auch nicht explizit auf die angezweifelte Moral der Mimen; seine Begründung ist die Täuschung der Zuschauer über das Wahre, also nicht das Verhalten von Einzelpersonen, sondern die schlechte Führung, die Verführung vieler Menschen, deren Weiterleben nach dem Tod auf dem Spiel steht.

Eine besondere Bedeutung bekommt in Amarcus' SERMONES der auf Persius zurückgehende Begriff „Hausmannskost“, mit dem er zu spielen und ihn (wieder auf drei Ebenen) umzudeuten scheint:

Salesbury zu finden ist. S. CURTIUS, 148-154, bes. 148f.: Augustin. Enarr. ad ps. 127; Johannes von Salesbury, Policraticus Webb I 190.

²⁵¹ Der Frage, ob die unechtes Lob aussprechenden Mimen evt. das Thema Vagantendichtung streifen, soll hier nicht nachgegangen werden. Zur negativen Darstellung der Mimen s. auch I,385ff., 391-421; IV,243-246.

²⁵² Vgl. BLÄNSDORF, Schauspiele, bes. 264 und 266ff.

Auf der ‚niedrigsten‘ Stufe verschmilzt bei Amarcus diese eigentlich auf das *genus dicendi* bezogene Metapher zur Abgrenzung der Satire von hoher Poesie²⁵³ auf sehr interessante Weise mit den übertriebenen lukullischen Ansprüchen der hochmütigen Schlemmer, die Hausmannskost verschmähen und nach ‚Herrengerichten‘ verlangen – es erfolgt also eine Rückverwandlung der Metapher in die Realität.²⁵⁴ Durch diesen Kunstgriff wird einerseits die Hausmannskost mit der Gegenüberstellung von Tugenden und Lastern verbunden, so dass einfache Ernährung für den tugendhaft gelebten Glauben, luxuriöse für lasterhaften Lebenswandel steht. Die Gegenüberstellung von üppig-lasterhaft und schlicht-sorgenfrei findet viele Vorlagen bei Horaz (z.B. serm. 2,2 oder epist. 1,2,27-31). Andererseits wird möglicherweise die damit konnotierte schlichtere Dichtung beispielsweise des Amarcus von überflüssigen bis sogar lasterhaften poetischen Delikatessen abgehoben.²⁵⁵

Das literarische Spiel mit der ‚tugend-verbundenen Nahrung‘ hebt sich religiös in der Bearbeitung der biblischen wunderbaren Brotvermehrung und Jesu Mahnung, die rechten Speisen, besser als Wachteln und Manna der Vorfahren, zu essen (I,503-543; bes. 537-543: ... *Solum ne querite corporis escam,/ Quin immo dictis vestras petitote cibari/ Divinis animas; tales epulas operari/ Non cessate, quibus valeatis vivere semper!/ Manna patres vestri, cum per deserta mearent,/ Atque coturnices deplutas aere denso/ Ederunt et non potuere evadere mortem*), und gipfelt schließlich in der Allegorie von Christus als Brot des Lebens (z.B. I,544-551, bes. 544f.: *Panis ego vivus sum, quique comederit ex me./ Esuriet numquam, numquam vitalis obibit*).²⁵⁶ Diese Übertragung findet sich auch bei Prudentius: Die Manna-Speisung der Israeliten auf dem Zug durch die Wüste ist Vorbild des Heiligen Abendmahls.²⁵⁷

²⁵³ Vgl. I.2.

²⁵⁴ Schlemmer treten häufiger auf; z.B. III,274-289 und IV,204-226, bes. 211-215: *Aufer; an ignoras, quod pendo domestica flocci?/ Navita vel sutor seu mercennarius et qui/ Triturat far et molit immundusque subulcus/ Hec comedant; foveat me sorbiciuncula lenis/ Privatique cibi, quos flagitat alvus herilis*.

²⁵⁵ Amarcus' Selbstbewusstsein gegenüber antiken Größen der Poesie wird im Folgenden noch zu besprechen sein.

²⁵⁶ Diese Technik, ein Stichwort immer wieder unter etwas anderem Aspekt aufzugreifen und es als stets etwas anders gefärbten Mosaikstein in die Grundsätze christlich-tugendhafter Belehrung einzufügen, soll in dem Kapitel über die Wiederholung der Themen und Beispiele in immer neuem Kontext untersucht werden.

²⁵⁷ Prudentius geht allerdings nicht so weit wie Amarcus, Jesus als Speise zu bezeichnen: *Haec olim patribus praemia contulit/ insignis pietas numinis unici,/ cuius subsidio nos quoque vescimur/ pascentes dapibus pectora mysticis* (Cath. V,105-108).

Wie KINDERMANN²⁵⁸ als Charakteristikum der mittellateinischen Satire herausgearbeitet hat, ist die vor allem für Horaz typische Selbstironie häufig durch das Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit ersetzt worden. Bei Amarcus mag sie sich in seinem Pseudonym verbergen, das K. MANITIUS als „der Sünder“ entschlüsselt²⁵⁹, und in vielen Äußerungen darüber, dass der Mensch durch sein Menschsein an sich bereits sündig ist (z.B. II,195f.: *Idem alibi affirmat, quia mendax omnis homo sit./ Ergo qui numquam declinavit, deus apte est*; oder III,431-434: *... credo, quod ipsa/ Carni pura datur, data morti subiacet Ade./ Nec regnum domini nisi fonte renata videbit;/ Scemate corporeo requie penisve videtur?*).

Kein Zeichen christlicher Demut, sondern möglicherweise von realistischem und selbstkritischem Literaturverständnis einerseits (nicht jeder Dichter muss sich mit Vergil messen können), nicht zu geringem Selbstbewusstsein andererseits dürfte die Aufforderung an den Adressaten des Widmungsbriefes darstellen, sich von der Ungeschliffenheit der Verse nicht abschrecken zu lassen – schließlich sei nicht jedes Werk ein Meisterwerk, was seine Verse betrifft – und seine Augen dann auf die SERMONES zu richten, wenn er der Höchstleistungen hervorragender Dichter einmal überdrüssig sei (W,17-20: *Non ergo te rusticitas deterreat eius./ Versibus altisonis non opus omne viget./ Cumque superborum pigeat fastigia semper/ Inspicere, huc oculos flecte aliquando tuos*).

Hinter dieser Bescheidenheit verbirgt sich der Gedanke, dass der Wert der eigenen christlichen Dichtung mindestens ebenso groß wie der nicht-christlicher Meisterdichtung ist: Deren Qualität liegt nämlich im Bereich von Form und Ausgestaltung, die der christlichen dagegen im Inhalt; die Wirkung der vergleichsweise ‚inhaltsarmen‘ Meisterwerke auf den Leser ist ein Überdruß, der sich mit der bescheidener gestalteten, aber eben auch gehaltvolleren christlichen Lektüre wieder beruhigen lässt. Hier wird der Seelenkontrast eines schönen Äußeren zum lasterschmutzigen Inneren auf Dichtung angewandt und die wohltuende Wirkung des formal Geringeren auf die Seele des Rezipienten hervorgehoben. Sowohl in sich selbst als Werk als auch in seiner Wirkungsmacht also übertrifft Amarcus' christliche Dichtung die Werke der Heiden.

Damit soll nun nicht ausgesagt sein, dass Amarcus sich unbescheiden oder gar hochmütig (also lasterhaft) äußert. Seine Bescheidenheit zeigt sich beispielsweise in der Einreihung seines Gedichts unter die Kleinigkeiten²⁶⁰ und bietet womög-

²⁵⁸ KINDERMANN, 40f. mit Anm. 100.

²⁵⁹ Vgl. Einleitung.

²⁶⁰ W,5: *Si magnum te parva iuvant...*

lich auch die Erklärung für das Fehlen der aus Horaz oder auch Catull bekannten Freude über die wohlwollende Haltung des Adressaten gegenüber den ihm gewidmeten Dichtungen. Über seiner eigenen Leistung (seinem Werk aus seiner Person als Dichter heraus Reinheit und Schönheit durch den Glauben zu verleihen) stehen der Glaube und Gott, dessen Beistand er als Grundvoraussetzung erbittet.²⁶¹ Damit basiert die innere Qualität seiner Dichtung nicht in erster Linie auf seiner eigenen Leistung, und man könnte es als Geste der Bescheidenheit werten, dass Amarcus gleichsam einen Schritt zurücktritt. Andererseits liegt der Verzicht auf irdisches Lob vielleicht auch in der ganz anderen, wesentlich größeren Belohnung begründet, die Amarcus erhofft, wie die folgenden Überlegungen zeigen werden.

Die Lektüre der SERMONES gibt dem Leser nämlich nicht nur seine innere Ruhe und Zufriedenheit zurück; sie erfordert auch Ruhe und Konzentration, da sie nur derjenige Leser begreifen kann, der sie nicht lediglich mit seinen körperlichen Augen des gebildeten Literaturkenners – jemand anderes könnte den schwierigen Text wohl auch gar nicht einfach durchlesen –, sondern auch ‚mit den Augen des Herzens‘ betrachtet: *Et si noscere amas, quo pacto trusus ad hoc sim,/ Cordis luminibus perspice, quod sequitur* (W,9f.). Denn mit dieser auf Platon zurückgehenden Metapher²⁶² fordert Amarcus den Adressaten seines Widmungsbriefs und damit seine Rezipienten im Allgemeinen zur intensiven Beschäftigung und inneren Auseinandersetzung mit seinen Worten als Grundvoraussetzung für das wahre Verständnis seines Gedichts auf – nicht unbedingt ein Zeichen von geringer Selbsteinschätzung. Amarcus fordert für den Umgang mit seinem Werk, welches Ausdruck tiefen Glaubens und Möglichkeit, einen solchen (wieder) zu erhalten, zugleich ist, ebenso wie für religiöse Handlungen mehr als die äußerliche, symbolische Handlung: die Hingabe aus ganzer Seele.²⁶³

²⁶¹ Z.B. III,4-9: ... *Sed carmen futile promo,/ Ni tu, rex agye .../ Sis inbecilli columen doctorque canentis,/ Ut nullus prodest ad sevi seria Martis/ Pugio, qui dura non cote receperit iram.*

²⁶² K. MANITIUS, Komm. z. St. Die aus Plat., rep. 533d stammende Metapher vom „Auge der Seele“ zur Übertragung der körperlichen Sehfähigkeit auf die geistige Erkenntnisfähigkeit ist von antiken wie christlichen Schriftstellern gern verwendet worden (CURTIUS, 146 mit FN 5) – in christlichem Zusammenhang ragt das Bedeutungsfeld über den kognitiven Zusammenhang hinaus.

²⁶³ Auch QUINT, 177 mit FN 383, stellt fest, dass Amarcus seinen Leser häufiger einbezieht (beispielsweise I,55: *Quique lupum vivit, cunctos similes sibi credit*; IV,274f.: *Ne dicas ‚Cras incipiam bene vivere‘, sed nunc/ Incipe ne tardes, facilis sequitur via ceptum*).

Auch in den Paulinischen Briefen ist der Wunsch ausgesprochen, die Rezipienten mögen durch Gottes Erleuchtung dank der Augen ihres Herzens seine Liebe sehen können (Eph. 1,16-19, bes. 18: *16 non cesso gratias agens pro vobis, memoriam vestri faciens in orationibus meis: 17 ut Deus, Domini nostri Iesu Christi Pater gloriae, det vobis spiritum sapientiae et revelationis, in agnitione eius: 18 inluminatos oculos cordis vestri, ut sciatis quae sit spes vocationis eius, quae divitiae gloriae hereditatis eius in sanctis, 19 et quae sit supereminens magnitudo virtutis eius in nos, qui credimus secundum operationem potentiae virtutis eius*). Der Anklang an den Epheserbrief, der in Form einer Predigt die Bedeutung der Kirche und die darin enthaltene Verpflichtung der Christen zu einem Leben in christlicher Einheit gemäß christlichen Werten hervorhebt, erschließt dem Bibeltreuer sofort die Bedeutung, die Amarcus seinem Werk zumisst, und die Achtung, die er dafür fordert.

Eine ähnlich selbstbewusste Haltung spiegelt sich an drei den Wert christlicher und paganer Dichtung reflektierenden Textstellen:

Man erkennt sie in Amarcus' ausdrücklicher Bewunderung für das Können von Ovid, Cornelius Gallus und Juvenal, die jedoch von der ‚Unantastbarkeit‘ der christlichen Dichter Alcimus, Arator, Sedulius und Iuvenus übertroffen wird: *Nunc, age, Nasoni, nunc Gallo, nunc Iuvenali/ Et Parce parcant et Gratia sit Pia; verum/ Alchimus, Arator, Sedulius atque Iuvenus/ Non bene tornatis apponunt regia vasis/ Fercula: miror eos, non audeo vituperare* (III,268-272). Diese Poeten sind über jeden Tadel erhaben, weil sie in zwar schlecht ‚gedrechselte Gefäße‘ doch immerhin ‚königliche Speisen‘, nämlich ihre christlichen Themen gefüllt haben. Zu diesem „für das mittelalterliche Empfinden sehr charakteristische(n) Urteil in dieser prekären Frage“²⁶⁴ hat Amarcus unter erneuter Anwendung des Kontrastpaares ‚Außen – Innen‘ mehrere Zitate miteinander verschmolzen: In seiner ARS POETICA begründet Horaz mit dem späteren Spott den Rat, dass man schlecht gedrechselte Verse zur Überarbeitung besser ‚noch einmal auf den Amboss legen‘ solle (441: *et male tornatos incudi reddere versus*).²⁶⁵ In Epistel 1,2,54 schließt er den Gedankengang, dass die von Begierden Beherrschten nicht zu Genuss fähig seien und man sich daher um Weisheit bemühen solle, mit der Feststellung, dass in einem unreinen Gefäß nichts rein bleibe: *sincerum est nisi vas, quodcumque infundis acescit*. Diese im Alten Testament bereits verschriftlichte Basis entsprechender Reinheitsvorschriften (z.B. Lev. 11,32: *et super quod ceciderit quicquam de morticinis eorum polluetur tam vas ligneum et vestimen-*

²⁶⁴ MANITIUS, Komm. z. St.

²⁶⁵ Vgl. MANITIUS, Komm. z. St.

tum quam pelles et cilicia et in quocumque fit opus tinguntur aqua et polluta erunt usque ad vesperum et sic postea mundabuntur) findet sich auch im zweiten Brief an Timotheus mit moralischer Bedeutung: *Si quis ergo emundaverit se ab istis, erit vas in honorem sanctificatum, et utile Domino ad omne opus bonum paratum* (2 Tim. 2,21). Ein Gefäß ist nach Jesu Worten in der berühmten Bekehrung des Saulus zum Paulus auch dieser – das auserwählte Gefäß (in der Einheitsübersetzung: ‚Werkzeug‘), welches nach Gottes Willen seinen Namen weit hin verbreiten soll (Act. Apost. 9,15: *Dixit autem ad eum Dominus: Vade, quoniam vas electionis est mihi iste, ut portet nomen meum coram gentibus, et regibus, et filiis Israhel*).

Um das einmal zusammenzufassen: Amarcus bezeichnet die Werke der genannten christlichen Autoren bzw. deren poetische Form also als schlecht gedrechselte ‚Gefäße‘ – nicht etwa ‚Verse‘, obwohl diese Formulierung unmissverständlich auf Dichtung bezogen und zitatnäher gewesen wäre. Statt dessen weckt er die moralische Assoziation über eine zweite Horaz- und verschiedene Bibelstellen bis hin zu der möglichen Anspielung auf das Gefäß als auserwähltes Mittel der Glaubensverkündigung oder -verbreitung. Damit ist die Vorstellung verbunden, dass Gottes Wille oder sogar seine Handlung diese Gefäße ihrer Aufgabe zuführen und ihnen wie einst Saulus die Erleuchtung gab. Klingen all diese Bereiche tatsächlich bei einem wie gewünscht aufmerksamen und offen für die christliche Glaubenslehre betrachtenden Leser an, so schwingt am Anfang dieser Textstelle die Antithese ‚dichterische Unebenheiten, aber göttliche Bestimmung zur glaubenskündenden Dichtung‘ mit, die durch den Anklang an die Apostelgeschichte beendet wird: Den drei antiken Meistern möge der Schutz der Parzen (klangvoll als *figura etymologica* formuliert) oder auch die Grazie gewogen sein – die christlichen fallen unter Gottes Zuständigkeit, was als eine größere Ehre und ein bedeutenderer Wert zu sehen ist. Diese hier nur angedeutete und verschlüsselte Antithese wird in der unten besprochenen dritten Passage des Eingehens auf antike Autoren offensichtlich.

An dieser Stelle wird also möglicherweise deutlich, dass Amarcus formale Mängel bei den aufgeführten Werken der christlichen Dichter im Vergleich zu manchem früheren Autor durchaus wahrnimmt. Doch ist auf jeden Fall ihr Einsatz für den Glauben das Wesentliche, und dafür man muss ihnen Bewunderung zollen. Ehrlichkeit und Bescheidenheit lassen ein Ignorieren der Mängel nicht zu, Ehrfurcht und Selbstbewusstsein als christliche ‚Autorengruppe‘ machen diese nichtig, ihr göttlicher Inhalt verleiht ihnen königlichen Wert, und als Erfüller göttlichen Willens oder sogar Auftrags stehen sie unter höchster Gnade.

Interessant erscheint mir an dieser Stelle ferner die Beobachtung, dass drei antike Autoren auch in Bezug auf ihre Menge vier christlichen unterlegen sind. Ebenfalls bemerkenswert ist, dass er Prudentius nicht erwähnt, obwohl er ihn, wie im Verlauf der Untersuchung immer wieder erkennbar, so häufig zitiert und als Verständnisgrundlage verwendet, dass er von großer Bedeutung für ihn gewesen sein muss.

An einer zweiten Stelle des Eingehens auf pagane Autoren scheint Amarcus sich auf den ersten Blick selbst zu widersprechen. In seinen Unterweisungen nämlich zum Gebot der Nächstenliebe antwortet Amarcus auf den fiktiven ironisch-lästernden Einwurf, jeder sei sich selbst der Nächste – ein Terentiuszitat²⁶⁶ – mit der Feststellung, dass man ‚Fabelhaftes‘ und Komödienscherze nicht mit der Heiligen Schrift vermischen dürfe: *Novi, quid referas: ‚Mihimet sum proximus‘ inquis./ Non decet Esopi figmenta salesve Terenti/ Scripturis miscere sacris...* (III,526ff.). Das wirkt bei einem Autor, in dessen Werk beinahe jeder Vers mindestens ein Zitat ist, zunächst merkwürdig. Wenn man aber die politische oder moralische Bedeutung von *miscere* ‚alles durcheinander, über den Haufen werfen‘²⁶⁷ übernimmt und sich ein ungeordnetes Chaos vorstellt, in dem Wertigkeiten und Rangfolgen verloren gehen, könnte hier das unkritisch-auftrumpfende Gegenüberstellen eines antiken Komödienzitats als Autorität gegenüber einem Bibelzitat gemeint sein. Auch Horaz kritisiert mit der Vokabel ‚*miscere*‘ (epist. 1,16,54: *misceris sacra profanis*), dass wer nur aus Angst vor Strafe tugendhaft lebt, keinen übergeordneten Maßstab mehr hat. ‚Profan‘ sind Komödienscherze (*sales* – vgl. Hor., a.p.,270ff.: *At vestri proavi Plautinos et numeros et/ laudavere sales, nimium patienter utrumque/ ne dicam stulte, mirati...*), ‚erdichtet‘ ist der Inhalt der antiken Literatur, welche mit dem im Mittelalter häufig verwendeten polemischen Ausdruck *figmenta* ihren Stellenwert unterhalb der christlichen Wahrheit zugewiesen bekommt.²⁶⁸ Der Wert antiker Zitate in der christlichen Gedankenwelt kann also nur ein affirmativer, kein antagonistischer sein, und ihre Verwendung darf die Rangfolge des Wertes nicht umdrehen. Diesen Fehler, die Wertigkeiten nicht richtig einzuschätzen und Amarcus mit antiken Zitaten zu antworten, als könne das irgendeine Überzeugungskraft gegenüber christlichen

²⁶⁶ Vgl. MANITIUS, Komm. z. St.: Ter., Andr. 636: *proximus sum egomet mihi*.

²⁶⁷ Georges, *misceo*, II,2b, S. 941.

²⁶⁸ Vgl. MANITIUS, Komm. z. St.: Z.B. Sedul. Pasch. od. 1,17ff.; Isid. Sent. 3,13, Hrotsv. Op. lib. 2 praef. 1f.

Idealen und christlicher Lehre besitzen, begehen auch seine anderen beiden Diskussionspartner: Hyperephanes²⁶⁹ und der Jude²⁷⁰.

Im Abschlussgebet und damit der letzten und größten Gegenüberstellung christlicher und paganer Literatur berichtet Amarcus von dem großen Ruhm, den sich drei weitere antike Autoren durch ihre Kriegsdarstellungen erworben haben. Dabei nennt er Lukan und Statius namentlich: Lukan ist Objekt seines Satzteils – berühmt gemacht haben ihn die „Persönlichkeiten und (das) Hauptereignis“²⁷¹ seines Opus. Statius ist Subjekt der Passivhandlung: Sein Ruhm basiert auf dem Bericht über Opheltos, dessen Tod „gleichsam der traurige Anfang der Sieben gegen Theben“ ist²⁷², und über verfluchte Kämpfe. Sallust wird schließlich nur noch über Namen und Anspielungen auf den Inhalt seines Werks umschrieben: *Cesar et Emathie strages et fama Catonis/ Lucanum celebrem faciunt, laudatur Opheltem/ Stacius evolvens devotaque prelia Dirces/ Et Marii referens virtutem astumque Iugurthe* (A,6-9). Auf den ersten Blick und einer unteren Ebene ist dies ein literarisch reizvolles Verschlüsselungsspiel, in welchem der Rezipient die Werke oder den Namen der Autoren erraten muss, auch wenn das vermutlich keine unlösbare Aufgabe darstellte, da die drei Autoren zu dieser Zeit als „*belligraphi*“ galten und wegen ihres vorbildlichen Stils Teil der Schullektüre waren.²⁷³

Andererseits bewirkt Amarcus vermittels dieser Reduzierung der Autoren auf Namen ihrer Hauptpersonen und Inhalte folgendes: Durch die Verschlüsselung wirkt ihr Ruhm nicht mehr so enorm, da die von ihnen behandelten Personen und Inhalte sie in den Schatten zu stellen scheinen. Ferner stehen die Dinge, durch welche die Autoren überlebt haben, in aus christlicher Sicht eher zweifelhaftem Licht: Es sind die Namen herausragender Männer, die nicht nur Gutes getan haben, und Anspielungen auf Krieg, Leid und Vernichtung.

Den Rahmen dieser Passage bilden mehrere Antithesen. So bereiten die Nennung des eigenen Namens (wo die anderen verschwiegen sind) und die Bezeichnung seines Themas als ‚Sandkörner des Glaubens‘ (wo die antiken Autoren wie dargestellt hinter Namen und Termini der Vernichtung zurücktreten) in Kombination mit der Bitte um höchste Wirkung, nämlich Aufnahme in den Himmel, den Kon-

²⁶⁹ Zu Hyperephanes s. auch V.1.1.e) und V.3.

²⁷⁰ Zum Juden s. auch III.5. und V.1.1.c).

²⁷¹ MANITIUS, Komm. z. St.

²⁷² MANITIUS, Komm. zu A,8.

²⁷³ Vgl. insgesamt K. MANITIUS, Komm. z. St.

trast auf der einen Seite vor: *Da, precor, ut supere compos sit Amarcus aule/ Apprendens fidei litus celeste saburra* (A,4f.).²⁷⁴

In der zweiten Rahmenhälfte wird der Abstand zwischen dem Thema der antiken Autoren und seiner eigenen Dichtung noch einmal beträchtlich vergrößert, denn Amarcus nennt an dieser Stelle nicht mehr die Laster und die Tugenden, sondern den Lobpreis Gottes als Ziel seiner SERMONES: *Te, deus, et calamus meus et mea lingua resultat* (10). Zwar fügt er dabei wieder einen Bescheidenheitstopos ein, nämlich dass er unsicher sei, welche Mittel er dazu wählen solle (A,11: *Sed titubo, qua voce canam, qua mente sacrem te*) – nach ungefähr 2700 Versen möchte der Leser die Ernsthaftigkeit dieser Aussage bezweifeln;²⁷⁵ zwar betont er, dass sich die Menschen wegen ihrer Lasterhaftigkeit sowieso nicht mit dem reinen harmonischen Gesang der Engel messen könnten (A,12-16: *Quippe angina notis fauces corrumpit obesas/ Squalida virosis prisce et rubiginis urit/ Pectus condicio, contra tibi celicolarum/ Concentu puro gaudent iubilare caterve/ Ter proclamantes ob trina vocabula ‚Sanctus‘*); aber er richtet dann doch demütig einen nicht ganz unbescheidenen Wunsch an Gott, den er als eigentlichen Schöpfer seines Werks anruft (A,17: *At tamen hoc figmen tua quod manus effigiavit*): Er bittet um das ewige Leben, um die unsterbliche Seele also anstelle des unsterblichen Ruhms, der den antiken Größen zuteil wurde (A,19: *Magna peto, civem da vel minimum fore regni*).

Dies könnte man als Bestätigung einer Vermutung KINDERMANNs ansehen: „Das moralische Gewissen ‚des‘ Mittelalters war vielleicht mehr geschärft als das künstlerische, wenn Aggressivität (in diesem Fall einfach: Literatur) nur eine moralische Verpackung brauchte, um genießbar zu sein, und nicht unbedingt auch eine schöne.“²⁷⁶ Dabei müsste man in Bezug auf Amarcus den Aspekt der Genießbarkeit oder des Genusses um die enorme heilbringende Wirkung auch des künstlerisch Schlechteren sowohl auf die Rezipienten als auch die Autoren selbst erweitern (wenn nicht ersetzen).

²⁷⁴ An dieser Stelle sind die zweite Lesart und die Metapher, welche MANITIUS, Komm. z. St. vorschlägt, bedenkenswert. Wichtiger erscheint mir dessen Inhalt aber in Zusammenhang mit der formalen Untersuchung, so dass hier auf Kapitel IV.6. verwiesen sein soll.

²⁷⁵ In ähnlich großer und tatsachenferner Bescheidenheit bittet Prudentius den heiligen Romanus um Unterstützung bei der Wiedergabe seiner Worte: *sic noster haerens sermo lingua debili/ balbutit et modis laborat absonis,/ sed si superno rore respigas iecur/ et spiritali lacte pectus inriges,/ vox inpeditos rauca laxabit sonos* (Pe., X,11-15).

²⁷⁶ KINDERMANN, 113.

Festzuhalten bleibt jedenfalls, dass Amarcus den nach CURTIUS in jener Zeit beliebten Topos vom „Lob der Zeitgenossen“ auf seine ganz eigene Weise verwendet: Weder stellt er das Neue aufgrund seiner Neuartigkeit an sich als besser dar, noch setzt er es in Konkurrenz zum Alten, indem er an Werken seiner Zeitgenossen aufzeigt, es treffe nicht zu, „dass die erschlaffte Natur nichts Lobwürdiges mehr hervorbringe“.²⁷⁷ Statt dessen erkennt er den Wert beider literarischen Zeiten – der Antike und des Christentums – an, und begründet gewissermaßen außerliterarisch den höheren Wert der eigenen Periode.

Möglicherweise ist der oben erwähnte Bescheidenheitstopos aber auch Ausdruck tatsächlich zurückhaltender Beurteilung der eigenen Fähigkeiten und damit auch der davon abhängigen erwünschten Heilswirkung bezüglich des ewigen Lebens: In seinem Schwanken, welche Schreibfeder, welche Stimme und welchen Geist er anwenden solle, bringt Amarcus seine Sorge zum Ausdruck, ob seine Fähigkeiten für den richtigen und damit vermutlich in seinem Sinne auch erfolgreichen Lobpreis Gottes ausreichen könnten. Hierbei formt er von den „drei besten und geheimsten Gaben des Menschen: ... Geist und Hauch des Dichters, ... Herz und Blut, ... Zunge und Sprache“²⁷⁸, welche Prudentius zu eben diesem Zweck einsetzt²⁷⁹, nur die sozusagen technischen Hilfsmittel des Dichters aus. Den Zustand seines Herzens, den tiefen Glauben beteuert Amarcus abschließend mit einem dreifachen Glaubensbekenntnis (A,20-32). Die Sorge um das ewige Leben bleibt also, die Hoffnung auch – die Dichtung als Mittel, dies zu erreichen, verwendet Prudentius selbstbewusster als Amarcus: *Atqui fine sub ultimo/ Peccatrix anima stultitiam exuat:/ Saltem voce Deum concelebret, si meritis nequit* (Praef., 43ff.). Nach seiner oben nachgezeichneten Definition der Verdienste im Sinne der Bemühung um Bekehrung und Besserung der Nächsten allerdings kann Amarcus seine Bitte um ewiges Leben aussprechen und alles Heilige und alle Verdienste als Resultat der göttlichen *pietas* preisen: *Tunc non me Stigiam circumversare Caribdim/ Permittas neque predonem sorbere minacem,/ Sed pietate tua meritis prestante sacrisque,/ Qua Ionam vasti rapuisti piscis ab alvo,/ Leviathan patulis rape me de faucibus atque/ Sedibus inde tuis, ubi digna tibi sine fine/ Carmina vocalis iustorum concio pangit* (A,33-39). Ob man diese Zuschreibung der Ver-

²⁷⁷ CURTIUS, 174f.

²⁷⁸ RODRIGUEZ-HERRERA, 39.

²⁷⁹ Prud., Cath., III,91-95: *Quod calet halitus interior,/ corde quod abdita vena tremmit,/ pulsat et incita quod resonam/ lingua sub ore latens caveam,/ laus superi Patris esto mihi.*

dienste an Gott nun als Ergebnis seines Wirkens in und unter den Menschen oder an ihnen begreift – auf sein eigenes menschenmöglich gutes Bemühen und seinen Glauben scheint Amarcus, wie oben dargelegt, als ausreichende Basis zu vertrauen. Dabei wandelt sich die Unsicherheit in Bezug auf seine irdische Dichtung zur Vorfreude auf eine eventuelle Teilnahme an den würdigen und ewigen Liedern zu Gottes Lobpreis – schließlich scheint der Dichter, der sein Leben dieser Aufgabe widmet, geeignet, es auch nach seinem Tod zu tun.²⁸⁰

III. 4. ‚Spott auf heidnische Religionen‘

Ein ähnliches Selbstbewusstsein lässt die relativ reiche Verwendung der satirischen Komponente ‚Spott auf heidnische Religionen‘²⁸¹ erkennen, die besonders häufig im zweiten Buch in den zum Judendialog zählenden Kapiteln zu finden ist (II: 127-131[-145]; 213f.; 335-365; III,241-260). Auf den ersten Blick scheint die antike, insbesondere die römische Religiosität dessen Zielscheibe zu sein. Der Schwerpunkt dieses Spotts liegt dabei auf der Unsinnigkeit und Rohheit der Riten und ihres Beiwerks sowie der moralischen Verwerflichkeit der Gottheiten an sich.²⁸² Diese Komponenten der antiken griechisch-römischen Religiosität waren vermutlich in den Augen der meisten von Amarcus’ Zeitgenossen negativ besetzt; nach Amarcus’ Darstellung färbten sie, wie sich im Folgenden zeigen wird, auf die sie Praktizierenden ab. Diese Kritikpunkte sowie die Übertragung der Sitten römischer Götter auf Charakter und Verhalten der sie Verehrenden sind Topoi, die in der christlichen Apologetik üblich waren.²⁸³ Prudentius bei-

²⁸⁰ Während Amarcus davon ausgeht, nach seinem irdischen Tod den Lobpreis Gottes fortsetzen zu können, setzt Ovid noch seine Hoffnungen auf ein Weiterleben durch den Ruhm seiner Werke. Besonders auffällig wird dieser Gegensatz, wenn man gegenüberstellt, dass Amarcus im Widmungsbrief den Adressaten bittet, sein Jugendwerk zu vergessen (W,6f.), wohingegen Ovid im letzten Gedicht des ersten Amores-Buchs gerade von seinem Jugendwerk den Tod überdauernden und ihn so lebendig machenden Ruhm erwartet (Am. 1,15,41f.: *ergo etiam cum me supremus adederit ignis, vivam, parsque mei multa superstes erit*). „Noch im Elend der Verbannung“ hält Ovid an dieser Erwartung zu seinen Jugendgedichten fest, obwohl er zu diesem Zeitpunkt auf noch andere Werke zurückblicken kann, und wünscht sich, auf seinem Grab als *tenerorum lusor amorum* gepriesen zu werden (MARG, 297).

²⁸¹ Vgl. I.2.

²⁸² Doch scheinen auch positive Aspekte der Verehrung an sich immer wieder auf.

²⁸³ Die Kritik an der Unsittlichkeit der antiken Götter steht in jahrhundertelanger Tradition und wird unter christlichen Autoren beispielsweise von Minucius Felix (Oct., z.B. XXVI,1-4) und Prudentius (Symm. I,42-407) geäußert.

spielsweise dichtet zu einer Zeit, die Thomson als ‚Echo der letzten Bemühungen um die offizielle Anerkennung des Paganismus‘ bezeichnet und in der beispielsweise staatliche Zahlungen zur Unterstützung alter Riten und Kultstätten abgeschafft wurden.²⁸⁴ Das musste diskutiert und begründet werden und war als Thema vermutlich in aller Munde. Diese Aktualität ist jedoch zu Amarcus' Zeit nicht mehr gegeben. Weshalb also wird hier der Glaube einer vergangenen Ära statt etwas möglicherweise Zeitnahen ins Visier genommen? Muss man sich damit zufrieden geben, auf den Satiriker, der lediglich einige Jahrhunderte nach Prudentius dichtet und ihn in vielen Punkten zum Vorbild nimmt, zu übertragen, was THOMSON über Prudentius urteilt, nämlich dass er weniger Interesse an der Klärung aktueller Streitfragen als an der Schaffung eines Gedichts hatte, in welchem er sein Können für den Glauben einsetzt?²⁸⁵ Handelt Amarcus etwa lediglich einen Topos satirischer Dichtung ab, entwirft er ein antiquiertes, aber verwendbares Vergleichsbild – oder verbirgt sich hinter diesen Anspielungen etwas, das über die antiken Interpretationen hinaus geht und im damaligen Verständnis völlig klar war, aus moderner und an antike Autoren gewöhnter Sicht aber nicht sofort erkennbar ist? Zur Annäherung an diese Frage sollen einige allgemeine Überlegungen und Beobachtungen der Behandlung zentraler Textstellen vorausgeschickt werden:

Abgesehen von den rein inhaltlichen Informationen über die verschiedenen Gottheiten scheint sich hier über Horaz- und Prudentiuszitate sowie Anspielungen insbesondere auf Vergils AENEIS eine Art Stimmungsmalerei zu ergeben, die neben der ‚objektiv messbaren‘ Lasterhaftigkeit (z.B. Völlerei, Wollust, Freizügigkeit, Wut/ Morden, Menschenopfer) ‚kontext-sensitiv‘ die Assoziation zu Schreckensgestalten und Unterwelt sowie zu Hexerei und Zauberei mit Opfern für nicht-olympische, noch dunkler und düsterer wirkende ‚Nebengottheiten‘ weckt. Diese Verknüpfung harmonisiert damit, dass es sich im 9./10. Jahrhundert „als zweckmäßig erwiesen (hatte), den biblischen ‚Teufel‘ einfach mit den heidnischen Göttern, die der neuen Lehre zufolge noch als ‚Dämonen‘ umherirrten, zu

²⁸⁴ THOMSON, xf. In diesem Zusammenhang scheint mir die von MANITIUS herausgearbeitete reiche Verwendung von Prudentius-Zitaten besonders erwähnenswert, der v.a. dann als Quelle naheliegt, wenn man ihn als einen der letzten bedeutenden römischen Dichter sieht, der das Bindeglied zwischen Antike und Mittelalter darstellt (diese Bewertung BERGMANN'S u.v.a. sind bei KURFEB, 1069f., zu finden). Seine zielgerichtete Nutzung und Weiterentwicklung der klassischen Formen für den christlichen Glauben untersucht GNILKA (z.B. Prudentiana II, 34-45).

²⁸⁵ Zu Prudentius THOMSON, x.

identifizieren.²⁸⁶ So zielt der Anfang des ins 9. Jh. datierten ‚Fränkischen‘ Taufgelöbnis darauf, heidnischen Göttern, Kult- und Opferhandlungen zu entsagen.²⁸⁷ Ist es daher denkbar, dass die im Folgenden noch zu besprechenden Zitate nicht nur lediglich von Bildung in antiker Literatur zeugende Versionen eines Charakteristikums mittelalterlicher Satire sind, sondern auf heidnischen, auf Hexen- und Teufelsglauben anspielen?

In diesem Zusammenhang ist ein kurzer Blick auf den um 1010 entstandenen CORRECTOR²⁸⁸, das 19. der DECRETORUM LIBRI XX des Burchhardt von Worms interessant, weil er Amarcus zeitlich noch näher steht als das oben erwähnte Taufgelöbnis. Burchhardts CORRECTOR ist nicht als Kunstwerk, sondern als praxisdienliches Nachschlagewerk gedacht, so dass sich zwar ein sprachlicher Vergleich nicht anbietet.²⁸⁹ Wichtig ist jedoch hier, was an den Verboten über die Vorstellungen im Bereich des germanischen Volksglaubens erkennbar wird. Der Umgang mit den über bestimmte (Aber-) Glauben und Handlungen definierten, nicht aber namentlich bezeichneten ‚Hexen‘ war im Vergleich zur späteren Inquisition milde: Man ahndete magische Delikte durch Belehrungen, Bußen oder Geldstrafen. Die im Verhältnis zu späteren Phasen des Umgangs mit Hexen und Zauberern, wie sie beispielsweise der Hexenhammer spiegelt, relative Milde dieser Zeit ist Voraussetzung dafür, dass ein Autor nicht (todes-)strafend, sondern eventuell verschlüsselnd und mehrdeutig mit diesem Thema umgehen kann.²⁹⁰ Möglicherweise bedeutungsvoll ist die Tatsache, dass auch im CORRECTOR heidnische Gottheiten und magische Handlungen parallel gesetzt wer-

²⁸⁶ GLOGER/ZÖLLNER, 8.

²⁸⁷ Die ersten drei Fragen des Fränkischen Taufgelöbnisses lauten insgesamt: „Forsahistu unholdun? ... Forsahistu unholdun uerz indi uuillon? ... Forsahistu allem them bluostum indi den gelton indi den gotum thie im heidene man zi bluostum indi zi geldom enti zi gotum habent?“ „Schwörst Du dem Teufel ab? ... Schwörst Du dem Werk und dem Willen des Teufels ab? ... Schwörst Du allen Opfergaben, Opfern und Göttern ab, die bei den Heiden als Opfergaben, Opfer und Götter gelten?“ (Quelle von Text und Übersetzung: www.hiltibrant.de/home.html)

²⁸⁸ CORRECTOR SIVE MEDICUS. BEHRINGER, 61.

²⁸⁹ H.J. SCHMITZ, 763.

²⁹⁰ Zu dieser Milde, deren Voraussetzung war, dass der Richter entweder die Ausführung der Handlung (z.B. den Teufelsritt) oder deren Glaubensbasis nicht als reell ansah, sondern für den Irrglauben Buße auferlegte, s. KIECKHEFER, 58ff., BEHRINGER, 72. Zu der Entwicklung des Umgangs mit Hexen s. BEHRINGER, 72-79. Dass man dabei zwischen der kirchlichen Einstellung und der einer aufgebrauchten Volksmenge unterscheiden muss, zeigen Hinrichtungen auch des 11. Jh.s (z.B. 1090 in Freising, s. BEHRINGER, 12 und 24).

den, z.B. Diana, die zu Burchhardts Zeit im Volks(aber)glauben als „*striga holda*“ bezeichnet wurde²⁹¹, und Hekate, die „Schutzpatronin der Zauberer“²⁹²: *Credidisti aut particeps fuisti illius incredulitatis, quod quaedam sceleratae mulieres retro post Satanam conversae, daemonum illusionibus et phantasmatis seductae, credunt et profitentur se nocturnis horis cum Diana paganorum dea, et cum innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multa terrarum spatia intempestae noctis silentio pertransire, ejusque jussionibus velut dominae oboedire, et certis noctibus ad ejus servitium evocari? ... (963C).*²⁹³

Noch immer vor der Interpretation der entsprechenden Textstellen bei Amarcus soll dieser Gedanke einmal weiter verfolgt werden. In den folgenden Textstellen werden weniger olympische Götter als andere Nebengottheiten und auch nicht-römische Götter aufgelistet. Es entsteht ein Gemisch von Unmoral, bestehend aus Rausch, ‚degenerierter‘ und ausschweifender Sexualität, Vernichtung und Menschenopfern, Götterscharen und Mischgestalten mit Hunde- oder Stierkörperanteilen. Ähnlichkeiten zu den darin symbolisierten Sünden werden wiederum am CORRECTOR erkennbar: Zu den Dämonenscharen soll nur neben der oben zitierten Beichtfrage noch auf 962A (*De arte magica*) verwiesen werden: *Credidisti, ut aliqua femina sit, quae hoc facere possit, quod quaedam, a diabolo deceptae, affirmant se necessario et ex praecepto facere debere, id est tum daemonum turba in similitudinem mulierum transformatam, quam vulgaris stultitia holdam vocat, certis noctibus equitare debere super quasdam bestias, et in eorum se consortio annumeratam esse?...*

Die Auseinandersetzung mit dem Glauben an Naturgottheiten belegt 971C (*De incredulis*): *Credidisti quod quidam credere solent, quod sint agrestes feminae, quas sylvesticas vocant, quas dicunt esse corporeas, et quando voluerint, ostendant se suis amatoribus, et cum eis se dicunt oblectasse, et item quando voluerint, abscondant se et evanescant?...*

Weniger auf Hexerei, vielmehr auf Unzucht im Allgemeinen scheint sich die folgende Frage zu beziehen, doch ist sie hier insofern von Interesse, dass sie die unten im Zusammenhang mit Apoll noch zu erwähnende Knabenliebe anspricht: 971D/ 972B (*De incredulis*): *Quamvis his praedictae interrogationes feminis aut viris sint communes, tamen hae sequentes ad feminas pertinent: ... Fecisti quod*

²⁹¹ BEHRINGER, 19. S. auch HdA, Bd. 2, 196f.

²⁹² Vgl. GLOGER/ZÖLLNER, 19.

²⁹³ Die Interpunktion sämtlicher verwendeter Burchhardt -Zitate stammt von S. Berg, die an einer neuen Ausgabe des CORRECTOR mit Übersetzung arbeitet und mir ihre Ergebnisse freundlicherweise zur Verfügung stellt.

quaedam mulieres facere solent, ut cum filio tuo parvulo fornicationem faceres, ita dico, ut filium tuum supra turpitudinem tuam poneres, ut sic imitareris fornicationem?...

Neben ‚selbstverständlichen‘ Sünden wie Ehebruch, Kriegslust und Menschenopfern ist auch das Erscheinungsbild der im Folgenden besprochenen Gottheiten erwähnenswert. Deren Kombination von Tier- und Menschenkörper ist bei Teufels-, Dämonen- und Geisterdarstellungen üblich.²⁹⁴

Nach diesen Vorüberlegungen sollen nun die Textstellen an sich untersucht werden. Das Spiel mit derartigen und weiteren Andeutungen könnte eine Gruppe von drei kleineren Passagen (zwei, vier und zehn Verse) sowie zwei größere Textstellen (30 und 32 Verse) dieses Themas zu folgendem Geflecht verknüpfen:

1. So finden sich zunächst drei Textstellen, an denen die Nichtanerkennung Christi als Gottes Sohn mit antikem Heidentum gleichgesetzt wird. Die letzten beiden sollen hier kurz betrachtet werden:²⁹⁵

... Hoc quisquis credere non vult,/ Nil a vittatis senibus distare potest, qui/ Liba ferunt turpi et sinum cum lacte Priapo,/ Alcide Bromioque litant Ianoque bifronti/ Et tibi, qui vaccas Admeti, o Cinthie, pascis (II,127-131). Hier bringen ‚bindenumkränzte Alte‘ dem ‚unsittlichem Priap‘ eine Opfergabe von Milch und Kuchen dar, ebenso wie dem Herkules, Dionysos, Janus und Apollon – allesamt Gottheiten, die von christlicher Tugend, speziell Keuschheit und Zurückhaltung oder einfacher Wahrheit weit entfernt sind. Um mit der letzten zu beginnen: Über die Anspielung auf Ov., ars 2,239f. (*Cynthus Admeti uaccas pavisse Pheraei/ Fertur, et in parua delituisse casa*) wird Apollon nicht als Gott der schönen Künste, sondern als Knabenliebhaber im *servitium amoris* vorgeführt.²⁹⁶ Dieser Textstelle ist Amarcus’ Formulierung wesentlich näher als der in Prudentius’ CONTRA SYMMACHUM; Prudentius führt unter den ‚Hilfsgottheiten‘ der *Roma bellatrix*, welche bei den Eroberungszügen jeweils ihren besonderen Machtbereich an die Stadt gaben, Apollon als Cynthus auf: *Cynthus*

²⁹⁴ Aus dem späten 14. Jh. ist die Vorstellung von der Mischgestalt an vielen Holzschnitten zu sehen (Abbildungen z.B. bei DECKER, 39-41).

²⁹⁵ Die chronologisch erste dieser drei Passagen wird in dieser Arbeit erst im Zusammenhang mit dem Judendialog (III.5.) besprochen, weil sie dort sinnvoller verknüpft werden kann. Auf Gemeinsamkeiten mit der nun untersuchten Textstelle ist dort nur in einer Fußnote verwiesen.

²⁹⁶ JANKA, Komm. zu 239f.

ut Delphis (sc. *dominaret* [Symm. II,493]).²⁹⁷ Laut dem Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (HdA) galt Apollon im Volksglauben aber auch als „böser Geist“.²⁹⁸

Zu Ianus ist in der Textstelle über sein Epitheton mit dem Hinweis auf ‚Missgestalt‘ hinaus m.E. kein weiteres negatives Urteil zu erkennen. Als Zeichen für Hässlichkeit verwendet auch Prudentius das aus der AENEIS (VII,180) übernommene Epitheton *bifrons*, um die furchtbar zu schauenden römischen Gottheiten vorzuführen.²⁹⁹ Sucht man über Ovids FASTI eine Verbindung zur Hexerei, spielt der Gott zwar eine eher positive Rolle, weil Krane dank der Verbindung zu ihm die *striges* abwehrt – wenn nicht innerhalb der Geschichte negativ in die Waagschale fällt, dass sie diese Gabe seit ihrer unfreiwilligen Vereinigung mit dem Gott besitzt³⁰⁰, – doch ist er außerhalb des Mythos schon dadurch negativ belegt, dass dieser Glaubensbereich als Aberglauben galt.

In der eben erwähnten Aufzählung der abstoßenden Gottheiten bei Prudentius (Symm. I,226) wird auch Herkules genannt, wie bei Amarcus über sein Patronym *Alcides*. Über dieses Zitat könnten folgende Hintergründe entstehen: Mit dieser Titulierung bezeichnet auch Aeneas den Herkules als einen derjenigen Nachkommen Jupiters, die in der Unterwelt waren, so preist Horaz ihn in einem Atemzug mit Leda's Kindern als kampferühmte Gottheit Roms – und so spottet Deianeira, dass der untreue Held nun Frauenarbeiten verrichte, indem er den Wollkorb halte und ungeschickt mit der Spindel hantiere.³⁰¹ Als Gott der erotischen Träume bezeichnet ihn laut MASTROCINQUE Porphyrius.³⁰²

Das griechische Epitheton *Bromius* unterstützt die negative Wirkung des rauschhaften Dionysos, das auch Prudentius verwendet, als er kommentiert, wie unsinnig der Glaube an dessen Göttlichkeit und Kult seien (Prud.

²⁹⁷ Sämtliche Zitatverweise in diesem Zusammenhang außer den im nächsten Abschnitt genannten FASTI von Ovid s. MANITIUS, Komm. z. St.

²⁹⁸ HdA, Bd. 1, 550.

²⁹⁹ Prud., Symm. I,224f.: *contulit ad simulacra fidem dominosque putavit/ aetheris, horrifico qui stant ex ordine vultu*. Symm. I,233: *Ianusque bifrons*.

³⁰⁰ Ov., fast. 6,101-168. S. auch GRAF, bes. 168.

³⁰¹ Verg. Aen. VI,123; Hor., od. 1,12,25; Ov., her. 9,75-78. Wie eng alles miteinander über die Zitate verknüpft ist, zeigt, dass Horaz den Alkiden im angegebenen Vers zugleich mit Leda's Söhnen rühmt, während Prudentius die Zwillinge im Anschluss an Herkules als *corrupta de matre nothi* bezeichnet (Symm. I,228).

³⁰² MASTROCINQUE, 404: „Porph. Hor. comm. serm. II,6,12“.

Symm. I,131). Dionysos' ‚Wirkungsfeld‘ ritueller Raserei, Ekstase und Erotik³⁰³ stand christlich-tugendhaftem Denken per se entgegen. Als antike Quelle des Epithetons könnte man Ovids METAMORPHOSEN hinzuziehen – hier beteiligen die Minyastöchter sich nicht am Ritual für den ‚Lärmenden‘, sondern beschäftigen sich statt dessen mit Wollarbeiten (Ov., met. 4,1-36).

Der die Fruchtbarkeit in Fauna und Flora unterstützende Priap, in Rom besonders mit sexueller Freizügigkeit in Verbindung gebracht, musste im Mittelalter schon allein durch sein übliches Erscheinungsbild Anstoß erregen; seine Verehrung reichte zeitlich bis in die Spätantike hinein.³⁰⁴ Prudentius spricht sein Urteil hierüber wenige Verse vor der zu Dionysos erwähnten Passage in demselben Kontext offen aus.³⁰⁵

Für seine Aufzählung der vier zuerst und innerhalb eines Verses genannten Gottheiten hat Amarcus also aus zwei Aufzählungsbereichen des Prudentius jeweils zwei Gottheiten übernommen. Möglicherweise ist das bei den antiken Vorlagen erwähnte Wollespinnen ein augenzwinkernd eingesetztes Bindeglied der beiden Hälften – was bereits in der Antike als unmännlich verlacht wird, geziemt wohl auch dem Gott nicht.

Die Opfergabe von Kuchen und Milch an Priap beschreibt Vergil (Ecl. VII,33) – hier sind Hirten die Opfernden; Prudentius übernimmt diese Textstelle beinahe wörtlich und schließt seine Verachtung für das unsittliche Äußere des Gottes an: *sinum lactis et haec votorum liba quotannis/ accipit .../ turpiter adfixo pudeat quem visere ramo* (Prud., Symm. I,113ff.). Wer nicht an Christus glaubt, so Amarcus' Schlussfolgerung, unterscheidet sich nicht von diesen – so klingt es beinahe – ‚alten Narren‘, welche solche Götter verehrten (II,127f.).

Ohne Berücksichtigung möglicher weiterer Vorbilder, auf die Amarcus zurückgreift, scheinen hier antike Glaubensrituale lächerlich gemacht zu werden.

Tatsächlich lächerlich aber sind die Hexen, welche der Priap bei Horaz mit lautem Furzen vertreibt, als sie nicht etwa wie bei Amarcus ihm opfern, sondern zu seinem Entsetzen mit Gesängen und Tieropfer die Seelen der Toten beschwören. Bei ihrer Flucht entpuppen sie sich als alte Frauen,

³⁰³ LEY, A., 652ff.

³⁰⁴ HEINZE, T., 308f.

³⁰⁵ Prud., Symm. I,102-115, bes. 106ff.: *scortator nimius multaque libidine suetus/ rusticolas vexare lupas interque salicta/ et densas saepes obscena cubilia inire ...*

und sie verlieren neben ihren Zähnen auch ihre Zauberkräuter sowie die magischen Binden: *Canidiae dentis, altum Saganae caliendrum/ excidere atque herbas atque incantata lacertis/ vincula cum magno risuque iocoque videres* (Hor., serm. 1,8,48ff.). Amarcus könnte hier also über die der Horaz-Satire entlehnten Binden und das Alter der Opfernden auf magische Handlungen anspielen.

Wenn man die Horaz-Satire als Vorbild für unwahrscheinlich hält, muss man neu ansetzen. Prudentius lässt ebenfalls einen bindenumkränzten Alten auftreten, der zugleich als Bindeglied zu der Horaz-Satire fungieren könnte, denn der *vittatus senex* in Ap. 465-468, bringt ein blutig-grausiges Tieropfer dar (*vittatus de more senex manibusque cruentis/ tractabat trepidas letali frigore fibras,/ postremosque animae pulsus in corde tepenti,/ callidus interpres numeris et fine notabat*). Vor diesem Hintergrund versinnbildlicht ein bindenumkränzter Alter neben ekelregender Grausamkeit auch die mit Dämonen verbundene Zukunftsdeutung.³⁰⁶

Doch die Hintergrundmalerei mittels Zitaten könnte noch einen Schritt weiter führen, denn während dieses Opfers überkommt den *senex* gleichsam die Erkenntnis über den rechten Glauben: *cum subito exclamat media inter sacra sacerdos/ pallidus „en quid ago? maius, rex optime, maius/ numen nescio quod nostris intervenit aris/ quam sufferre queant spumantia cymbia lacte...“* (Ap. 469-472). Mehr noch: In der Folge bekennt sich eine der Leibwachen zum Christentum und schließlich auch der Princeps (495-502). Hier nun schließt Prudentius eine Schmähung der Juden an, weil sie denjenigen, der ihre ‚irdisch-unsinnigen‘ Vorschriften wie den Sabbath in etwas ‚überirdisch Gutes‘ gewandelt hat, nicht ehren, und fordert sie auf, aus diesem Vorbild zu lernen: *iamne piget facti? iam paenitet? en tibi Christum/ infelix Iudaea, Deum, qui sabbata solvens/ terrea mortales aeterna in sabbata sumpsit,/ gentibus emicuit, praefulsit regibus, orbem/ possidet, imperii dominam sibi cedere Romam/ conpulit et simulacra deum Tarpeia subegit./ disce tuis, miseranda, malis, quo vindice tandem/ vana superstitio lex et carnaliter acta/ plectatur, cuius virtus te proterat ultrix...*

Liest man die SERMONES-Textstelle ohne Bezüge auf einen zu Amarcus' Zeit möglicherweise aktuellen Unglauben und ohne eine Anspielung auf ein literarisches Vorbild, so wird hier ein erstes Mal der jüdische Glaube bzw. der Nicht-Glaube an Christi Göttlichkeit mit heidnischem

306

KIECKHEFER, 102-108, mit Verweis auf Augustinus, DE DIVINATIONE DAEMONUM.

Glauben gleichgesetzt – lässt man die zweite Ebene und die Anspielung auf die Horaz-Satire zu, mit aktuellem Aberglauben. Erweitert man dies um die Prudentius-Zitate, liegen hier neben dem Sinnlos-Grausamen möglicherweise auch ein Aufruf und die Andeutung einer Hoffnung verborgen: Wenn sich Amarcus' fiktiver jüdischer Gesprächspartner durch sein Beharren auf seinem Glauben bisher genauso verhielt wie der *vittatus senex*, dann hat er in dieser Formulierung der Beschimpfung zugleich die Möglichkeit erhalten, seinen Part neu zu wählen. Denn der *vittatus senex* bei Prudentius wird anschließend zum christlichen Glauben bekehrt und löst eine Art Bekehrungswelle aus. Er stellt damit das positive Gegenbild zum unglücklichen, bemitleidenswerten Judäa dar. In diesem Fall ‚schimmert‘ das Zitat gleichsam und wechselt die Wirkung zur Ironie, sobald Amarcus' Dialogpartner sich nicht überzeugen lässt. Denn dann bleibt er, was der *vittatus senex* zur Zeit seiner Opferhandlung und nur bis zu seiner Bekehrung war. Dessen Wandlung und Bekehrung aber vollzieht er nicht. So wird er nicht ebenfalls zum positiven Gegenbild mit Vorbildfunktion für Weitere, sondern ist, was auch das von Prudentius in diesem Zusammenhang angeklagte Judäa trotz des guten Beispiels bleibt: unselig und ohne Einsicht. Dabei wurde zwar die standhafte Verweigerung der Juden gegenüber dem Christentum als ‚Teufelswerk‘ bezeichnet, aber keine weitere Übertragung vorgenommen in dem Sinn, dass man Juden als Dämonen o.ä. ansah. Überhaupt wurde dem Teufel während der ersten 1000 Jahre des Christentums keine allzu mächtige Bedeutung beigemessen.³⁰⁷

In allen drei Fällen negiert Amarcus nicht nur die Tatsache, dass Judentum und Christentum wesentlich mehr verbindet und weniger trennt als Christentum und römisch-antiken bzw. volkstümlich-germanischen Glauben, er dreht sie eher um. Denn in den auf diese erste Textstelle folgenden Versen verweigert Amarcus' Jude die Akzeptanz von Jesu Göttlichkeit, streitet ab, dass sich der Schöpfergott zu Menschsein oder sogar -werdung herablässt und behauptet, Marias Sohn sei in nicht höherem Maße ein Kind Gottes als der Jude selbst oder Amarcus (II,132-139). Hierbei zeigt

³⁰⁷ Erst im 13.Jh. werden Zeichen einer dämonischen Interpretation der Juden zunehmend greifbar: "A glance at the literature shows an increasing tendency on the part of Christians to associate Jews with witchcraft and sorcery, poison, wax figures, incantations and evil spells in every cultural form: folklore, hagiography, legends and even Papal Bulls and treatises in demonology" (FOA, 361).

der Jude³⁰⁸, dass er ebenfalls in der christlichen Literatur gebildet ist und seine Kenntnis ironisch verwendet: *Filius ille dei proprius mage non fuit ac tu/ Aut ego* (II,138f.) greift Prud., Ap. 135 mit *filius ille dei* am Versbeginn³⁰⁹ auf. Mit diesen Worten spricht Nebukadnezar bei Prudentius seine Erkenntnis aus, dass die Unversehrtheit der drei jungen Männer im Ofen durch Gottes Sohn bewirkt wurde, und bekennt sich zum neuen Glauben: *fateorque et victus adoro*. Dass die dem jüdischen Dialogpartner in den Mund gelegte Verneinung seiner Bekehrung mit einer berühmten Bekehrungsformulierung eingeleitet ist, spielt damit, innerhalb des Dialogs bitterböse Ironie zu bewirken, die der Rezipient vermutlich erst dann erkennt, wenn er den auf seiner Seite des Mitdenkens entstandenen Überraschungseffekt überwunden hat. Ebenfalls mittels eines Prudentius-Zitats beschimpft ihn Amarcus daraufhin in für den Leser nachvollziehbarer Empörung als schlaun Fuchs (II,139: *Quid mihi vis illudere, callida vulpes?*) – für Eingeweihte als Ketzer: *callida vulpes, nunc heresis* (Prud., Dittoch. 71f.).³¹⁰

Die Antwort des jüdischen Dialogpartners birgt Angebot und Absage zugleich und erklärt damit vielleicht ein erstes Mal den Grund für Amarcus' daraufhin überraschend unversöhnlich und beinahe ignorant wirkendes Vorgehen. Der Jude fordert ihn nämlich zum Beweis aus den Büchern des Alten Testaments heraus auf, der gemeinsamen Basis also: *„Si vis proficere, de nostris conice libris!/ Dic, habeatur ubi, quod, amena palatia celi,/ Qui regit et Sabaoth vocatur, factus homo sit./ Quod mihi si certa scriptum ratione probabis/ Ad tua, ni fallor, poteris me cogere sacra,/ Et via celsus Athos erit et segetes dabit Ahtlas.*’ (II,140-145). Hierbei lässt Amarcus ihn wiederum ein Prudentius-Zitat verwenden, nämlich die platonische Gedankengut aufgreifende Begründung der Ewigkeit (eigentlich der Seele) aus der Anfangslosigkeit: *Hic est, quem Sabaoth Deum vocamus,/ expers principii carensque fine* (Cath. IV,7f.). Das eingeflochtene Horaz-Zitat *certa ratione* (II,143)³¹¹ ist auf zwei Ebenen zu lesen: Auf der ersten besitzt dieser Jude dieselben Voraussetzungen wie Amarcus nicht nur im

³⁰⁸ Bezeichnungen wie „der Jude“ beziehen sich hier wie im Folgenden stets auf Amarcus' fiktiven jüdischen Gesprächspartner und sind frei von jeglichem nur denkbaren Beiklang.

³⁰⁹ MANITIUS, Komm. z. St. Die Erzählung von den drei jungen Männern im Ofen basiert auf Dan., 3. Zu Amarcus' Verwendung dieser Geschichte s. IV.2. und IV.6.

³¹⁰ MANITIUS, Komm. z. St. S. insgesamt auch VII.3.

³¹¹ MANITIUS, Komm. z. St. Das Zitat wird im Folgenden noch besprochen.

Hinblick auf das Alte Testament und sein Wissen um die Herrlichkeit des Gottesreichs (bemerkenswert ist weiterhin das Zitat von Ovids achtungsvoller Bezeichnung *Palatia caeli* aus Met. 1,176)³¹², sondern auch bezüglich seiner sonstigen Bildung bis hin zu christlicher Literatur – und ist dennoch nicht vom ‚Richtigen‘ zu überzeugen. Gerade daher – um die oben erwähnte kleinere Passage einzubeziehen – unterscheidet er sich nicht von den Menschen, die diverse Wasser- und Waldgottheiten ebenfalls zweifelhafter Moral verehrten (II,213f.: *Hec si tu hic esse negas, similis eis, qui/ Naiades, Driades, Nymphas Satirosque verentur*). Zu dieser Stelle verweist MANITIUS auf Prudentius (Symm. I,302f.). Noch aussagekräftiger sind die vorhergehenden Verse: *quidquid humus, quidquid pelagus mirabile gignunt,/ id duxere deos. colles, freta, flumina, flammis,/ haec sibi per varias formata elementa figuras/ constituere patres, hominumque vocabula mutis/ scripserunt statuis, vel Neptunum vocitantes/ oceanum, vel Cyaneas cava flumina Nymphas,/ vel silvas Dryadas, vel devia rura Napaeas* (Symm. I,298-303). Was den Menschen der Antike also wunderbar erschien, vergöttlichten sie und gaben ihm deshalb Namen, welche es gewissermaßen belebten. Die Gemeinsamkeit zwischen dem jüdischen Dialogpartner, welcher nicht glaubt, was ihn nicht überzeugt, und den früheren Menschen, die alles verehren, was sie für erstaunlich halten, weil sie es nicht erklären können, besteht also wohl darin, dass sozusagen Logisches nicht verstanden wird und diese nicht vollzogene Einsicht eine extreme Auswirkung auf den Glauben hat – während die Einen alles unreflektiert glauben, wendet sich der Andere völlig vom Glauben ab. Beides führt zum falschen Ergebnis.

Auf einer zweiten Ebene wirkt diese aus Horaz entlehnte Forderung, welche Amarcius seinem Juden in den Mund legt, wie Selbstironie, besagt doch der Zusammenhang bei Horaz, dass bestimmte Dinge rechter Vernunft gerade nicht zugänglich sind, weil sie ihr per naturam entgegengesetzt sind (Hor., serm. 2,3,265-271: *... quae res/ nec modum habet neque consilium ratione modoque/ tractari non volt... haec siquis tempestatis prope ritu/ mobilia et caeca fluitantia sorte laboret/ reddere certa sibi, nihilo plus explicet ac si/ insanire paret certa ratione modoque*). Hierdurch bestätigt der jüdische Dialogpartner unfreiwillig selbst seine von Amarcius konstatierte Unvernunft – eigentlich will er vermutlich die Adynata vorbereiten, mit denen er abschließend seine ‚Unbekehrbarkeit‘ vorweg-

³¹² MANITIUS, Komm. z. St.

nimmt und jeglichen Versuch im Voraus als nutzlos abtut. Das wirkt nicht nur überheblich bis gehässig gegenüber Amarcus, sondern fällt ebenfalls eher negativ auf den Juden selbst zurück, benutzt er doch in den Adynata einen in der mittelalterlichen christlichen Literatur beliebten Topos „der Zeitrüge und Zeitklage“ – also etwas, dessen genuines Objekt aus der Sicht eines damaligen christlichen Autors sein eigenes Verhalten, nicht das des Amarcus wäre.³¹³ Betrachtenswert sind auch die Adynata, nach deren Herkunft MANITIUS fragt.³¹⁴ Es könnten durch die Namen Athos und Atlas konkretisierte Prophezeiungen des Alten Testaments über die Herrlichkeit im Reich des Friedenskönigs bzw. das Wirken des Gottesknechts sein, nämlich beispielsweise Ps. 71,16 (*erit firmamentum in terra in summis montium superextolletur super Libanum fructus eius et florebut de civitate sicut faenum terrae*) oder Isai. 49,9-11 (*9 ut diceris his qui vincti sunt exite et his qui in tenebris revelamini super vias pascentur et in omnibus planis pascua eorum 10 non esurient neque sitient et non percutiet eos aestus et sol quia miserator eorum reget eos et ad fontes aquarum portabit eos 11 et ponam omnes montes meos in viam et semitae meae exaltabuntur*). Amarcus lässt also den jüdischen Dialogpartner durch diese als unerfüllbar formulierten Anspielungen auf die Prophezeiungen spotten: Seine Bekehrung sei ebenso unwahrscheinlich wie die Verwandlung der aus Vergil und Ovid bekannten Berge. Zugleich bildet die alttestamentarische Formulierung die Überleitung zu den Begründungen aus diesem Bereich der Literatur und der Bibel. Dabei legt der Satiriker dem Juden aber auch in den Mund, dass er eine Erfüllung von Prophezeiungen verlangt und spottend mit konkreten Orten verbindet, die eigentlich bereits stattgefunden haben müsste, da ihre Grundvoraussetzung längst eingetreten ist – der Dialogpartner hat es nur nicht gemerkt und wartet auf die ‚falsche‘ Erfüllung. Das wäre dann mehr als ein übertriebenes Festhalten am Wort; es wäre entlarvte Blindheit, denn das Versprechen des guten Hirten im Buch Ezechiel betraf nicht den Athos oder Atlas, sondern Israel im Allgemeinen: Er werde seine Herde, die von seinen schlechten Hirten vernachläss-

³¹³ Zur Beliebtheit von Adynata bzw. Impossibilia im Mittelalter und ihrer Verwendung als Topos der verkehrten Welt s. CURTIUS, 104-108, bes. 107.

³¹⁴ MANITIUS, Komm. z. St.

sigt wurde und auf allen Bergen über das Land hin verstreut war, von nun an selbst pflegen. Auf den Bergen Israels würden sie fette Weide finden.³¹⁵

2. Diese sicher auch in jüdischen Augen diffamierende Bewertung des nicht-christlichen Glaubens als Blindheit und Unvernunft vertieft Amarcus noch, als er zu der ersten größeren Textpassage hinführt, die sich mit heidnischen Gottheiten beschäftigt, und hält seinem Dialogpartner Gottes Klage über die Undankbarkeit und den Ungehorsam des ihm so nahestehenden Volkes vor: ... *Illud/ Urbanis dictis proles eciam notat Amos/ ,Celi, audite, et humus, quid vestri dixerit auctor!/ Filiolos ego nutrivifecique potentes./ Econtra ingratis ego sum contemptus ab illis;/ Bos asinusque sui domini presepia norunt,/ At populus meus Israel me scire recusat* (II,328-334). Denn anschließend führt er in einer höchst gebildet auf antike heidnische Gottheiten und ihre Kulte anspielenden Aufzählung aus, wer mit den im Gegensatz zu Gottes Volk ‚heute‘ rechtgläubigen Stalltieren gemeint sei (II,335-365).

Hier sollen zunächst Anfang und Ende dieser Passage betrachtet sein. Den Rahmen der Aufzählung bildet die Antithese ‚Antike und Gegenwart‘: *Qui bos aut asinus? Gens Christo credula nunc, sed/ Dedita sacrilegis fanorum cultibus olim./ ... Tales ob ritus gens quondam bruta vocata/ Nunc, quoniam Christum colit, orthodoxa vocatur* (II,335f.-364f.). Chiasmisch sind die Zeitstufen aufgeführt: Amarcus beginnt und schließt mit seiner Zeit (335 und 365), leitet zur Aufzählung der abgelegten Glaubensform über und beendet sie auch mit der Erwähnung der früheren Zeit (336 und 364). Im ersten Vers füllt die einleitende Frage den Raum bis zur Penthemimeres, und nach dem neu ansetzenden *gens* führt der Name ‚Christus‘ die zweite Vershälfte ein. Zwar enden beide Verse mit der Nennung der Zeitstufe (*nunc, sed – olim*), doch sind diese Zeitstufen hier in der ersten Rahmenhälfte über das Enjambement noch eng miteinander verbunden. In der zweiten Rahmenhälfte dann stehen sie einander eindrucks- und klangvoll formuliert gegenüber: *quondam bruta vocata* und *Nunc, quoniam Christum colit, orthodoxa vocatur*. Zeitstufe und Beurteilung sind an sich parallel gesetzt und münden in das Polyphton von

³¹⁵ Hes. 34,6-14, bes. 13f.: *13 et educam eas de populis et congregabo eas de terris/ et inducam eas in terram suam et pascam eas in montibus Israhel/ in rivis et in cunctis sedibus terrae 14 in pascuis uberrimis pascam eas/ et in montibus excelsis Israhel erunt pascuae eorum/ ibi requiescent in herbis virentibus/ et in pascuis pinguibus pascentur super montes Israhel.*

vocare. Für die Vergangenheit aber füllt die Begründung des Urteils in gedehnten Spondeen den Raum bis zur Penthemimeres oder (wenn man *gens* noch dazu nimmt) sogar die erste Vershälfte. Ursache und Wirkung sind also klanglich voneinander getrennt (*Tales ob ritus – gens – quondam bruta vocata*), so dass bereits in diesem Vers die im folgenden erreichte Lossagung von der alten Glaubensform vorbereitet ist (auffällig ist hierbei noch, dass *gens* wie im ersten Vers der ersten Rahmenhälfte den Platz nach der Penthemimeres einnimmt). Der zweite Vers dagegen schiebt die Begründung ein, so dass Christus betont zwischen Trit- und Penthemimeres steht. In der Folge bleiben das erste Wort *nunc*, der Name und die nach der Hemimetaboles erfolgende Bezeichnung *orthodox* besonders im Ohr – die wichtigsten Begriffe in Bezug auf Amarcus' Zielsetzung, besonders die intendierte Motivation, sind also hervorgehoben. Am Anfang und am Ende der gesamten Passage steht Christus bzw. der Glaube an ihn (*credula*) und die aktive Verehrung für ihn (*colit*).³¹⁶

Die so umrahmte Aufzählung der einstmals verehrten Gottheiten hebt wieder deren unter christlich-moralischem Aspekt negative Seite hervor.³¹⁷ So nennt Amarcus einige lasterhafte Olympier: noch einmal den Knaben liebenden Apollon, den wütenden Kriegsgott Mars, die ehebrecherische Aphrodite und Bacchus. Als nicht zum Pantheon zählende minoische bzw. kretische Gottheiten finden sich der Minotaurus und Ariadne, der ursprünglich ägyptische hundsköpfige Anubis und der hier als Germanengott bezeichnete Dis, dem sogar Menschenopfer dargebracht wurden: *Parnasus Phoebos statuit sacra, Tracia Marti, / Gnosyades coluere bovem, Mynoida, laudes / Latranti cecinit populus Menphitis Anubi, / Deprense Veneri Paphos, oblatisque corimbis / Boeciae Baco celebrarunt orgia gentes, / Teutonici humanum Diti fudere cruorem* (II,337-342).³¹⁸ Wohl aufgrund seiner *religio magna* und der Bemühungen um Rom (bzw.

³¹⁶ Immer wieder und hier vielleicht besonders ist Amarcus m.E. als Beleg anzuführen für LANGOSCHS Feststellung (Einführung, 66f.): „Auch im Mittelalter nutzten die Dichter die im Versbau gegebenen Möglichkeiten zu künstlerischer Wirkung aus, bildeten den 5. Fuß des Hexameters spondeisch, um damit ein Wort zu betonen, brachten im Rhythmus der Spondeen und Daktylen Langsamkeit und Eile oder Schwerfälligkeit und Gier zum Klingen, liebten es, die Zäsur mit einem Sinnabschnitt zu verbinden und das Distichon mit einer Sinneinheit zu füllen.“

³¹⁷ Drei der Gottheiten sind aus der vorherigen Passage bekannt: Apollon, Bacchus und Herkules.

³¹⁸ S. auch MANITIUS, Komm. zu 342.

die *Tyberina Stagna et Aventini iocunda cacumina collis*; II,345ff.) fällt die Beurteilung des Aeneas günstiger aus, die negativen Seiten der Götter färben anscheinend nicht auf ihn ab, doch sind trotz all seiner Mühen die ‚gewaltigen Götterscharen‘ seiner römischen Nachfahren nur ‚ersonnen‘ (II,350), nicht wahrhaftig: *Eneas Asia post diruta Pergama ab oris/ Ausoniam veniens Vestam attulit atque Penates/ Iliacis raptos ex ignibus, is Tyberina/ Stagna et Aventini iocunda cacumina collis/ Religione coli magna docuit; Numa post hunc/ Auguria et sortes et Tessala carmina, ut aiunt,/ Instituit primus Rome, cuius pronepotes/ Innumeras divum sibimet finxere catervas* (II,343-350).

Ambivalent wirkt auch das anschließende Eingehen auf Herkules, das daher thematisch sowie über Motive und Zitate mit Aeneas bzw. der AENEIS sinnvoll verbunden zu folgen scheint: Einerseits verdiente sich dieser Held viele Altäre, da er diverse Monstren beseitigte bzw. bändigte, die nicht nur an sich zum Bösen, sondern auch konkret zur Unterwelt einen Bezug haben: Der dreiköpfige Riese Geryon erscheint bereits bei Horaz und Vergil als eine Art Unterweltsdämon.³¹⁹ Der Blick in die Höhle des feuerspeienden Cacus öffnet in der AENEIS über einen Vergleich den Blick ‚in die Sitze der Nacht und das den Göttern verhasste Reich der Toten‘.³²⁰ Antaios ist nicht nur der riesenhafte Sohn von Poseidon und Gaia, sondern zählt ursprünglich als ‚Begegner‘ und Spukgestalt zum Kreis Hekates.³²¹ Gleichwohl scheinen diese Heldentaten des Herkules lediglich als kultstiftende Momente verweicht-licht-nichtiger Riten wirksam geworden zu sein: *Inter quos multas habuit Thirintius aras;/ Gerionem stravit, cessit quoque Cerberus illi,/ Antheum, ut fertur, necuit Cacus quoque et ydram./ Et quot virtutes gessit, tot energia cepit/ Flaminibus cure pulvillos atque tapetas/ Sternere, qua gybsum statuit Iovis et Cithereae,/ Et segnes tenui fucos arcere flabello/ Qua levis podex omentaue fedia iacebant* (II,351-358). Seine Priester sind mit der ‚Wirksamkeit des Amts‘ befugt,

³¹⁹ Hor., od. 2,14,6-9: ... *placens inlacrimabilem/ Plutona tauris, qui ter amplum/ Geryonen Tityonque tristi compescit unda...*; Verg., Aen. VI,289: *Gorgones Harpyaeque et forma tricorporis umbrae*. S. auch VISSER, 981f.

³²⁰ Verg., Aen., VIII,184-279, speziell 243-246: *non secus ac si qua penitus ui terra dehiscens/ infernas reseret sedes et regna recludat/ pallida, dis inuisa, superque immane barathrum/ cernatur, trepident immisso lumine Manes*. Zum Schrecken des Cacus und seiner Höhle in Vergils Version des Mythos s. HEINZE, R., 485, 1.

³²¹ VON GEISAU, 365.

Decken und Kissen bei Götterfiguren aus Gips auszubreiten und Drohnen von Opfer- oder Eingeweideschaustätten zu vertreiben.

Wie beispielsweise die bereits oben als Zitatquelle erwähnte siebte Eclogie Vergils zeigt, dürfte auch Amarcus bekannt gewesen sein, dass Gips nicht das übliche Material von Götterstatuen in der Antike war.³²² Soll der Stoff auf die Stabilität und damit die Wertigkeit des so Verehrten schließen lassen?

Für die Deutung der Beschreibung, dass träge Drohnen von Opferplätzen vertrieben werden (II,357), wäre ein ausführlicher Kommentar besonders hilfreich. Im Mittelalter glaubte man, dass sich Bienen aus Rinderaas bilden, wie es in der Bugonie am Ende von Vergils GEORGICA beschrieben ist. Bienen an sich galten in der Antike als Zeichen des Fleißes, waren noch um 1200 Sinnbild von Fleiß und Lerneifer und standen symbolisch für Enthaltsamkeit und Keuschheit und damit Jungfräulichkeit. Neben allerlei Aberglauben über Prophezeiungen aus Bienenschwärmen und -flügen sowie die gewinnbringendste Behandlung der kostbaren Tiere waren sie auch im klerikalen Bereich wichtig, u.a. als ‚Wachsproduzenten‘, und wurden mit Ehrfurcht behandelt und gepflegt (sogar über Fürbitten und Besprengen der Stöcke mit Weihwasser).³²³ Dann wäre das Vertreiben der Bienen aus mittelalterlicher Sicht nahezu ein Sakrileg. Doch im Gegensatz zu den positiv belegten, wie man glaubte, männlichen Tieren haftet den bis in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts für weiblich gehaltenen Drohnen³²⁴ seit Hesiod³²⁵ der Ruf der trägen Nutzlosigkeit auf fremde Kosten an. Platon schildert die Drohnen wiederholt als Sinnbild des Lebewesens, das sich den nichtnotwendigen Trieben hingibt, andere durch ihre Genüsse verdirbt und in dem Sinne ‚demokratisch‘ ist, dass es von den wenigen notwendigen Trieben, welche die positive oligarchische Seite vertreten, ablenkt.³²⁶ Auch bei Varro, Vergil und Phaedrus werden die Drohnen als Schmarotzer ihres Gemeinwesens dargestellt.³²⁷ Die nutzlosen Tiere von den Opfern zu vertreiben, damit sie sich nicht sättigen

³²² Verg., ecl. VII,35f.: *nunc te marmoreum pro tempore fecimus; at tu, / si fetura gremgem suppleverit, aureus esto.*

³²³ HdA, Bd. 1, 1227-1238.

³²⁴ HdA, Bd. 1, 1251.

³²⁵ Vgl. ADAM zu Plat., rep. 552c. S. z.B. Theogonie, 590ff.

³²⁶ Plat., rep. 552cff., 555dff., 559b-e.

³²⁷ Varro, r.r. III,16,9: *fur*, Verg. georg. IV,244: *immunis* und Phaedr. III,13, bes. 2: *inertes*.

oder vermehren, könnte dann eine sinnvolle Handlung darstellen. So dürfte dann auch Amarcus Sprachbilder und naturwissenschaftliches Allgemeinwissen seiner Zeit übernommen und für seine Zwecke verknüpft haben, ähnlich wie Platons Augenmerk nicht auf der biologischen Unanfechtbarkeit, sondern auf dem „Erzielen einer besonderen Wirkung auf den Leser durch Erweckung einer allgemeinen Vorstellung, hier bei den Drohen des Trägen, Nichtstuhenden und doch Gefährlichen“ lag.³²⁸ In all dem Unsinnigen der kultischen Handlungen läge dann die grundsätzliche Tendenz zum Richtigen verborgen.

Deutungsbedürftig scheint die Übernahme des Juvenal-Zitats *levis podex*. MANITIUS verweist im Kommentar zu II,358 auf Iuven. 2,12, wo *podice levi* als Beschreibung von Intimrasur die sexuelle Freizügigkeit von Scheinmoralisten bezeichnet. Er führt auch Hor., epod. 8,5f. an. Hier gehört der *turpis podex* zum Erscheinungsbild einer unattraktiven Frau mit aus Sicht des lyrischen Ichs altersunangemessener sexueller Aktivität. Damit klingt *podex* nach einem echten oder abgebildeten Menschenkörper. Müsste der Ausdruck in diesem Kontext nicht eigentlich eine Anspielung auf kultische Handlungen oder einen Altar enthalten? Im Vers wirkt es so, als sei *levis podex* entweder Teil des Fleischopfers oder zumindest etwas, das ebenfalls auf dem Opferplatz liegt. Oder ist es schlicht Amarcus' Intention, immer wieder auf Anrühiges anzuspielen und hier eine Art Stimmungsmalerei zu erzeugen? Dann könnte wieder Priap gemeint sein – unter zurückhaltender Anspielung entweder auf den zum Erscheinungsbild dazugehörigen Phallus (Hor., serm. 1,8,5: *obscaenoque ruber porrectus ab inguine palus*), auf den Prudentius kritisch hinweist: *turpiter adfixo pudeat quem visere ramo* (Prud. Symm. I,115), oder auf den in der oben besprochenen Horaz-Satire eingesetzten *diffisa nate* des Holzpriaps (Hor., serm. 1,8,47). Damit wäre aber nicht geklärt, weshalb er gemeinsam mit *omenta* als Subjekt zu *iacebant* formuliert ist, es sei denn, die Götterstatue wurde hinglegt oder achtlos aufgestellt, so dass sie während der im Folgenden beschriebenen rauschhaften Zeremonie umfiel. Um den Gedanken an kultische Handlungen wieder aufzugreifen – es gab im Mittelalter die Vorstellung, Dämonen seien von den kostbaren Bienen Schwärmen durch Entblößung des Hinterteils (am besten einer Frau) ab-

328

VRETSKA zu Plat., rep. 552c.

zuwehren.³²⁹ Sollte das ein zu Amarcus' Zeit praktizierter Aberglauben (hier Abwehr-Aberglaube und damit Abkehr statt Anhängerschaft) gewesen sein, dann wäre es dank dieser Textstelle ein überwindbarer Rückfall in alte, bereits überwundene Verhaltensmuster.

Ebenfalls abfällig klingt die Beschreibung der eitel herausgeputzten, jubelnden Mänaden: *Menades astabant, hec compta monilibus aureis,/ Illa periscelidas iactans, hec molle theristrum,/ Clamabantque simul salientes 'Euhion, euhoe!'* (II,359ff.). Dass die Beschreibung des Schmucks der Mänaden Jesajas Darstellung der hochmütigen Frauen von Jerusalem folgt, die Gott bestrafen wird, ist eine deutliche Wertung.³³⁰ Auffällig ist m.E., dass Amarcus keine Anspielung auf die Mänaden als Mörderinnen des Orpheus vornimmt. Diesen Grad an Schlechtigkeit scheint er ihnen nicht zuteilen zu wollen.

Kurz nur werden Teisiphone/Tisiphone und die Manen gestreift: *Quid vel Thesiphonem vel Manes persequar atros?/ Quidve Memallidones verbena et cespite cultas?* (II,362f.) – eine weitere Verbindung zu der Horaz-Satire (1,8,26-36, bes. 28f.: *cruor in fossam confusus, ut inde/ manis elicere animas responsa daturas* und 33f.: *Hecaten vocat altera, saevam/ altera Tisiphonen*). Auch hier ist der Kontext der durch das Blut eines von der Hexe totgebissenen Lamms heraufzubeschworenen Totengeister und der grausigen Teisiphone eindeutig negativ.

Dieses frühe religiöse Vorstadium des Richtigen ist der Irrglaube eines ‚rohen‘ Volks, den die Christen längst überwunden haben, wie die Rahmenverse verdeutlichen. Bemerkenswert ist dabei die Charakterisierung dieser ‚niedrigen‘, vorchristlichen ‚Glaubensstufe‘ als der Glaube von

³²⁹ HdA, Bd. 1, 1243. Aus dem ausgehenden 15. Jh. existiert ein Holzschnitt vom Teufel, der sein Hinterteil zeigt, das eine eitle (?) Frau beim Haarekämmen im Spiegel sieht (GLOGER/ZÖLLNER, Tafel 16). Die Beschäftigung mit entsprechenden Motiven in der Malerei wäre sicher interessant, führt aber über den Rahmen dieser Arbeit hinaus.

³³⁰ MANITIUS, Komm. zu 359f., verweist auf Isai. 3,19-20 (*et torques et monilia et armillas et mitras 20 discriminalia et periscelidas et murenulas et olfactoriola et inaures*) und 23 (*et specula et sindones et vittas et theristra*). Die Formulierung des Rufs folgt in Umdeutung des Genitivs der Hochzeitsszene von Ariadne mit dem Gott des Weins in Ovids LIEBESKUNST (ars 1,563, vgl. MANITIUS, Komm. zu 361), wo die Gesamtgruppe der Mänaden in zwei Gruppen (Gesang und Jubelruf) unterteilt ist, während Amarcus dreifachen Putz beschreibt. Diese Mänaden stehen alle zuerst nur da, prunkvoll anzuschauen, und beginnen dann gleichzeitig zu rufen und zu springen.

‚Ochs und Esel‘ vor ihrer Bekehrung (II,335f.). Die bei der Krippe Jesu gegenwärtigen Tiere wecken m.E. zunächst eher Assoziationen an Bethlehem und Israel und daher an den jüdischen Glauben als an die im Folgenden aufgeführten griechisch-römischen Kulte. Andererseits sind sie bereits in der einleitend zitierten Passage aus dem Alten Testament³³¹ Vorbild für das Erkennen des Herrn und Besitzers im Gegensatz zu den ‚ungetreuen‘ Juden. Es macht den Eindruck, als wolle Amarcus die Juden mit Hilfe dieses Mittels noch weiter entfernt vom ‚rechten‘ Glauben positionieren als die Anhänger heidnischer Kulte (und möglicherweise sogar Anhänger altgermanischer Glaubensvorstellungen/-praktiken). Hierbei verfährt er wie folgt: Anstatt auf gemeinsame Wurzeln zurückzugreifen, vertieft er die Kluft zwischen christlichem und jüdischem Glauben. So ordnet Amarcus besonders in den Versen 337-342 verschiedenen Landstrichen oder Völkern eine eigene Kultgottheit zu; tatkräftige Heroen wie Aeneas oder Herkules bieten sich als positiver Vergleichspunkt an. Amarcus führt diesen Gedanken nicht aus, doch steht möglicherweise die Erinnerung an Prudentius im Raum, der seine Argumentation für die monotheistische Religiosität mit einer ursprünglichen Tendenz der Römer zur Verehrung einer einzigen Gottheit unterstreicht: *Sed quia Romanis loquimur de cultibus, ipsum/ sanguinis Hectorei populum probo, tempore longo/ non multos coluisse deos, rarisque sacellis/ contentum paucas posuisse in collibus aras* (Symm. II,343-346).³³² Dieser Gedanke scheint bei Amarcus durchaus im Hintergrund zu stehen; die Unmoral der Gottheiten und die teils dubiosen Kulthandlungen sind jedoch augenfällig beschrieben. Zusätzlich wird bereits in der Einleitung dieser Textstelle mit biblischen Worten der Vorwurf gegen die Juden als aktuell erhoben, sie verleugneten Gott, obwohl sie sein Volk seien. Die ‚Randfiguren‘ der Geburt Jesu dagegen haben – so die Darstellung – eigentlich von Anfang an nach tiefer Verehrung von Einzelgottheiten, wenn auch nicht ausschließlich, gestrebt und sind über die aufgeführten (möglicherweise nicht in allem verlassenen) Irrwege beim rechten Glauben angelangt.

³³¹ Der Sohn des Amos (329: *proles Amos*) ist Jesaja: *1 Visio Isaiae filii Amos quam vidit super Iudam et Hierusalem in diebus Oziae Ioatham Ahaz Ezechiae regum Iuda 2 audite caeli et auribus percipe terra quoniam Dominus locutus est filios enutrivit et exaltavi ipsi autem spreverunt me 3 cognovit bos possessorem suum et asinus praesepit domini sui Israhel non cognovit populus meus non intellexit* (Isai. 1,1ff.).

³³² Ähnlich in Tertullians APOLOGETICUM (25).

Die Bewertung dieses Verhaltens ist nicht nur in den vielen Antithesen der Einleitung offenbart (die Verschmähung des fürsorglichen Vatergottes durch die Undankbaren, die Ehrfurchtverweigerung durch Gottes eigenes Volk im Gegensatz zu Ochs und Esel), sie steht auch über diverse Anspielungen im Raum. So greift Amarcus in der oben besprochenen Aufzählung ebenso wie Prudentius den bellenden Anubis (II,339) des Properz auf³³³ – allerdings bringt bei Prudentius eine rhetorische Frage zum Ausdruck, dass niemand mehr so albern, abergläubisch und barbarisch sei, dass er eher an Anubis als an Gott glaube: *Quae gens tam stolidus animis, tam barbara linguis, quaeve superstitio tam sordida, quae caniformem/ latrantemque throno caeli praeponat Anubem?* (A. 194ff.). Diese Frage klingt möglicherweise über das bekannte Zitat an – dann lässt Amarcus über Prudentius in der Feststellung seine Wertung mitschwingen: Während die Christen und damit diejenigen, die früher Sinnloses verehrten, all dies so weit hinter sich gelassen haben, dass es unsinnig und undenkbar erscheint, befinden sich die Juden trotz besserer Ausgangsvoraussetzungen noch immer auf derselben Stufe des Unverstands wie zur Zeit der Einleitungsklage. Diese Textstelle ist die letzte der Götterspottstellen im Dialog mit dem Juden.

3. An der dritten Stelle (III,235-267) vergleicht Amarcus den ‚Christengott‘ und antike Götter anhand christlicher Wertmaßstäbe. Es geht nicht mehr allgemein um Unglauben oder Vorstufen des Richtigen, sondern nur noch um richtig und falsch an sich: Richtig ist der christliche Glaube, wie Amarcus ihn beschreibt – falsch ist Unkeuschheit zu jeder Zeit in jeder Form ebenso wie andersartige Glaubensauffassungen (z.B. die manichäische).³³⁴ Zielgruppe sind explizit die Gläubigen, die Christen also, die sich von dem Falschen, i.e. von Teufelswerken jeder Art, fernzuhalten haben, wie auch Jesus als das fleischgewordene Gegenbild zur Sündhaftigkeit beschrieben ist: *Ergo diabolicis nolite locum dare factis, Credentes, nam sepe facit peccare facultas. Respuit incestos, quem virgo Maria profudit/ Non fantasmaticum, velud affirmat Manichaeus, Nam vagit, sugit,*

³³³ S. MANITIUS, Komm. z. St. Prop., III,11,39f.: *ausa Iovi nostro latrantem opponere Anubim.*

³³⁴ Was es bedeutet, nicht ‚das Richtige‘ zu glauben, erklärt Amarcus beispielsweise II,179f.: *Factori servire suo quicumque recusat, Mancipium domini merito fit deterioris.*

crescit de virgine natus./ Quid mirabilius? Que plus ignota leguntur? (III,235-240).

MANITIUS betitelt diese von ihm als „längere Abschweifung“ gesehene Passage mit „Christi Triumph über die Heidenwelt“ und unterteilt sie in die vier Abschnitte „das einmalige Wunder der jungfräulichen Geburt Christi“ (237-247); „Polemik gegen die lügnerischen und unsittlichen Göttergeschichten der antiken Dichtung“ (248-260); „die wahre und sündlose Göttlichkeit Christi“ (261-267) und schließt die in dieser Arbeit getrennt behandelte „Beurteilung heidnischer und christlicher Dichter“ (268-272) an.³³⁵ M.E. ist die logische Verknüpfung dieser Abschnitte folgendermaßen zu sehen: Innerhalb der drängenden Aufrufe zur Keuschheit ist Christus bzw. seine Geburt der deutlichste Beweis, dass diese Tugend Gottes Willen entspricht und daher auch den Christen besonders naheliegen muss. Fundament dieser Überlegungen ist die Jungfrauengeburt, welche Amarcus hier noch einmal kurz begründet, wobei er auf das ausführlichere Gegenstück zu diesem Thema in seinem Werk zurückzugreifen scheint. Dieses soll hier also kurz dargestellt werden, weil es Grundlagen für das Verständnis dieser Passage beinhaltet:

Amarcius verteidigt die Jungfrauengeburt im ersten Buch im Rahmen seiner Ausführungen über das Laster der Begierde³³⁶ gegen die Häresie und ruft Christus als menschengewordenes Zeichen der Keuschheit und ihren Patron zugleich an (I,182-205: *O mater felix, heresim nam perculit omnem:/ Que virgo peperit, post partum virgo remansit;/ Virgo deum peperit, non patrem, sed patre natum ...* 192: *Femina si peperit, peperit semente virili;/ Virgo deum genuit coniuncti ignara mariti./ ...* 200: *... Summi patris unice fili,/ Qui mare, qui terras, qui celos, Christe, regis, te/ Clausa verecunde producit virginis alvus;/ Ergo de feda nos solve libidine et omnes/ Catholicos igni da sudo fervere facque/ Astu serpentes, fac simplicitate palumbes!*).³³⁷ Besonders schön ist die ehrfürchtige Anrede Christi (201-205), in

³³⁵ MANITIUS, Komm. z. St.

³³⁶ Diese Stelle ist übrigens das Laster-Gegenstück zu der oben vorliegenden Passage zur Tugend (s. Tabelle zum Aufbau der SERMONES).

³³⁷ Weitere Gemeinsamkeiten der beiden Textstellen, welche hier nicht im Zentrum der Betrachtung stehen können, sondern eher hinsichtlich der Komposition interessant sind, seien nur am Rand erwähnt: Auch zu dieser Stelle kommentiert MANITIUS, sie sei nicht wirklich eingebunden (z. St.). Hier wie dort erwähnt Amarcus Dialektik/ Spitzfindigkeit, Bartmode der antiken Philosophen und Scharfsinn auf der Seite seiner Gegner, während sich die von ihm vertretene Auffassung auf

welcher er asyndetisch und mit Relativpronomen-Anapher über das Trikolon Wasser, Himmel und Erde die gesamte Welt als dessen Machtbereich zeigt, bevor der Reim „*Christe, regis, te*“ die Zusammengehörigkeit von Christus und seiner Herrschaft klanglich unterstreicht.³³⁸ Das Hyperbaton „*clausa ... alvus*“ umschließt dann Geburt und Sohn, und von den vier Bitten stehen drei Imperative in der Mitte des Verses. So schlicht und wahr wie die Tatsache für Amarcus ist, so übersichtlich und klar baut er auch ihre Darstellung.

Zurück zu III,235-267: Amarcus beweist und verteidigt also die Jungfrauengeburt mit Prudentius gegen Manichaeus³³⁹, wobei er zugleich die tatsächliche Menschwerdung (in dem Trikolon über die meisten typischen ‚Hauptaktivitäten‘ eines Neugeborenen) und Marias Jungfräulichkeit betont: *Respuit incestos, quem virgo Maria profudit/ Non fantasmaticum, velud affirmat Manichaeus,/ Nam vagit, sugit, crescit de virgine natus* (III,237ff.). Nichts und niemand, der in der Antike in irgendeiner Hinsicht in Ehre stand (weder ein bärtiger Philosoph wie Platon noch ein großer Krieger wie Achilles noch der herausragend schöne Pallas oder der der Nobilität angehörige Caesar, nicht einmal – und nun setzt der eigentliche Götterspott ein – einer der aufwendig von Dummköpfen verehrten lächerlichen Götter), kann sich mit dieser Tatsache messen.³⁴⁰ Gleich wird der Götterspott mit der Dichtung verknüpft, denn die nun beklagte antike Dichtung kündigt nicht Wahrheit, sondern fabuliert von Unsittlichkeit und Verwandlungen, also von dem ‚schmutzigen‘ Gegenstück der tatsächlich erfolgten jungfräulichen Geburt und Menschwerdung (damit stehen Keuschheit und wahre ‚Werdung‘ der bloß erfundenen Verwandlung gegenüber); sie erzählt Geschichten über Begierde, Vergewaltigung und

schlichte Wahrheit und die ‚höchste Weisheit‘ beruft, und verwendet reichlich Prudentius-Zitate.

³³⁸ Außer der dritten Hebung kam nach dem 11. Jahrhundert auch die zweite oder vierte als erster Reimträger in Frage (LANGOSCH, Einleitung, 67).

³³⁹ MANITIUS, Komm. z. St.

³⁴⁰ III,240-247: *Quid mirabilius? Que plus ignota leguntur?/ Nullus apud veteres genitus de virgine fertur./ Non Plato barbatus, non bello crudus Achilles,/ Non niveus Pallas prestanti corpore, quamquam/ Anteveniret heros famosi nominis omnes./ Nec Caesar, quamvis opulento germine bombix/ Declararet eum, nec quisquam ridiculorum./ Quos pice, thure, mola coluit gens bruta, deorum.*

Beachtenswert ist auch hier (246f.) der durch das Hyperbaton erzielte Endreim „*ridiculorum ... deorum*“, gesperrt von dem Relativsatz mit dem Trikolon über das kultische Beiwerk.

Gewalt als Folge unkeuschen Verhaltens (247-251), sie konstituiert aber auch Götter, welche das gleiche Verhalten zeigen, und stattet sie mit Zeichen ihrer Macht aus (252): *O muse fragiles, o fallax nenia vatum,/ Qui tantum coitus transformatasque figuras/ Finxerunt hominum! Nugas! Quid fabula Terei/ Enomaique valet, quid Horestis, quid Poliphemi?/ Sic et merdosos sub merdoso Iove mille/ Constituere deos illique dedere tridentem* (III,248-253). Hierbei ist es kaum denkbar, dass der sich gerade auch in dieser Passage hochgebildet zeigende Amarcus³⁴¹ nur aus Versehen oder metrischem Zwang Jupiter nicht den Blitz, sondern Neptuns Dreizack³⁴² in die Hand drückt.³⁴³ Die Überraschung des Rezipienten über dieses Attribut dürfte Amarcus im Blick gehabt haben. Wollte er den Eindruck erwecken, dass es bei dieser ersonnenen Götterschar gleichgültig ist, wer was hält, oder soll man nach dem ersten Stutzen und Anhalten beim Thema Himmel und Meer an die Gegenstelle zurückdenken, an der Christus als Herrscher über alle drei Bereiche dargestellt ist? Soll der Leser erinnern, dass die antike Götterwelt der christlichen auch insofern unterlegen ist, als dass dort die Herrschaft über die Welt geteilt war?

Obwohl diese Götter lediglich Fiktionen der Dichtung sind (die Bibel und die christlichen Autoren dagegen schreiben, wie dargelegt, über Wahres), wendet sich Amarcus im Folgenden an Juno als Zeugin von Jupiters ungöttlichem Fehlverhalten. So wird ein weiterer Kontrast aufgebaut: Die reine Gottesmutter Maria wird nur aus achtungsvoller Ferne betrachtet – die betrogene, belogene und verletzte Ehefrau des Hauptgottes gleichsam in den Zeugenstand gebeten. Demütig wird in der Gegenstelle Christus angerufen – hier wird nach Prüfung der Beweise in Form der Aufzählung vieler Frauen, die Jupiter unkeusch, unehrlich und nicht immer gewaltfrei aufsuchte³⁴⁴, das Urteil gesprochen: Wer das tat, ist nicht Gott zu nennen: *Si deus ille fuit, cur, Iuno, pelicibus te/ Tot lesit, dum tyrsigeras oppressit amicas,/ Latonam, Ledam, Danaen et Agenore natam/ Et Semelen Ioque vagam? Sed quid referam omnes?/ Non decuit peccare deum, violare*

³⁴¹ Die zahlreichen Zitate und Anspielungen, auf die hier aus Platzgründen nicht eingegangen werden kann, da sie die Kernaussagen nicht weiter erhellen, sind MANITIUS' Kommentar zu entnehmen.

³⁴² MANITIUS, Komm. z. St.

³⁴³ Es könnte sich allerdings auch um ein ikonographisches Missverständnis handeln, bei dem ein an beiden Enden gezackter Blitz mit einem Dreizack verwechselt wurde.

³⁴⁴ Hier steht im Raum, dass der oberste Gott nicht anders handelt als die 250f. aufgelisteten Protagonisten antiker Dichtung.

sororem,/ Dedecus et scelus est, et vi corrumpere multas./ Iupiter hoc egit, deus haud fuit ergo vocandus (III,254-260). Die aus Ciceros Reden bekannte rhetorische Frage der ersten Verse, mit der angedeutet wird, dass es nunmehr auf dieser Basis überflüssige Zeitverschwendung wäre, die schier unendliche Fülle an Beweisen weiter auszubreiten, verstärkt den Eindruck, hier finde ein Prozess statt.³⁴⁵ Vielleicht erklärt das neben der Bedeutung des Themas auch den eindringlichen Tonfall.

Im Gegensatz zu den hier nicht weiter erwähnten Nachkommen Jupiters ist der wahre Gottessohn nicht nur keusch geboren, sondern er lässt selbst als Feuer, in Form eines üblicherweise höchst zerstörerischen Elements also, jeden ‚Ort‘ nach einem wohlbegründeten Aufenthalt ‚intakt‘ zurück³⁴⁶ – durch die vorhergehende Aufzählung von Jupiters Geliebten steht noch im Raum, dass dieser trotz wesentlich weniger ‚gefährlicher‘ Verkleidungen anders vorging. Darüber hinaus mit höchster Geisteskraft und Wortgewalt ausgestattet, tat Jesus nie Tadelnswertes: *Cum, quem nos colimus, qui fons est metaque rerum,/ Virginis ex utero ceu sponsus de thalamo ille/ Prodiit inque rubo versans non ussit eundem./ Nullus eum poterit vitanda patrasse probare,/ Socratico quamquam cunctos discindere cornu/ Noverit astantes et Aristotiles fuit alter* (III,261-267).³⁴⁷ Implizit ist damit gesagt: Wenn doch all diese lasterhaften Dinge diabolisch und unendlich weit entfernt von Christus sind, so gehören sie nicht in Zeit, Kultur und Verhalten der Christen.

³⁴⁵ Z.B. Cic., In Verr., V: 140,1; 143,1; 156,1; 158,1.

³⁴⁶ Der Darstellung von Jesu Aufenthalt im Dornbusch liegen wohl die auf den Anfang des Johannesevangeliums zurückgehenden drei Schöpfungsstufen zugrunde, wie sie beispielsweise auch Prudentius im CATHEMERINON (XI,17-32) beschreibt: Demzufolge lebte Jesus vor seiner Menschwerdung (der dritten Stufe) bereits als Weisheit im Vater und zeigte sich dann in der sichtbaren Schöpfung als Macht des Logos, des Worts (noch im Vater), vgl. Sermon II,220: *Ante dies, quibus in terras descendit ab alto/ Omnipotens et pro nobis verbum caro factum est!/ Verbum, quo genitor firmavit celica summus/ Hoc verbum deus est, hoc et sapientia summi.*

³⁴⁷ Hier werden die Bärtigen, Scharfsinnigen und Rhetoren der ersten Textstelle wieder aufgegriffen und sowohl an Talent als auch an Friedfertigkeit von Jesus übertroffen. Damit harmoniert die dort aufgestellte These, dass Gott als höchste Weisheit stärker und hochwertiger sei als scharfsinnige Syllogismen (I,194ff.).

Dem Satire-Element des Spotts auf heidnische Religionen kommt also bei Amarcus eine besondere Rolle zu: Es trennt als ein drittes Element³⁴⁸ im Vergleich nicht nur Christen von Nicht-Christen, sondern stuft den gegen alle im Dialog geleistete Überzeugungsarbeit auf seiner Ablehnung des ‚Richtigen‘ beharrenden Juden allmählich ab: zuerst auf eine Ebene des Unsinnns, dann auf eine trotz gemeinsamer Glaubensbasis besonders große Entfernung zu Gott und schließlich ohne weitere Unterscheidung der ‚Nicht-Christen‘ in den großen Bereich all dessen, was falsch und damit sündhaft ist.³⁴⁹ Wichtiger scheint jedoch noch der zweite Aspekt: Je mehr sich dabei der Unterschied zwischen ‚falsch‘ und ‚richtig‘ klärt, desto intensiver werden die Christen zu einer reinen Form ihres Glaubens zurückgerufen.

III. 5. Der jüdische Dialogpartner in Amarcus’ SERMONES als Vertreter ‚heidnischer‘ Religion?

Wie in den vorausgegangenen Überlegungen immer wieder angeklungen ist, sind in Amarcus’ SERMONES die Auseinandersetzung mit dem Juden und der Spott auf heidnische Religionen eng miteinander verbunden. Insofern liegt der Gedanke nahe, dass auch die Entlarvung des jüdischen Glaubens (als Zeichen völliger Unvernunft bzw. als fast jeder Logik unzugängliche geistige Trägheit bis Starre) unter das Thema dieses Spotts fallen könnte, die vom sechsten Kapitel des ersten Buchs an bis kurz vor das Ende von Buch II 4 immer wieder herauszuhören ist (vgl. hierzu auch die strukturierte Nachzeichnung des fortlaufenden Gedankengangs). Ein weiteres Argument könnte sein, dass im mittelalterlichen Denken Hexerei und Judentum durchaus miteinander verbunden waren, wenn auch nur ‚auf dem Papier‘, nicht mit realen Konsequenzen³⁵⁰, was die Auseinandersetzung mit

³⁴⁸ Dabei ist interessant, dass auch Prudentius in seinem SYMMACHUS eine Art dritte Partei einführt – hier allerdings nicht, um den Kontrast zu verschärfen, sondern um seine eigene Meinung zurückzuhalten, andere sprechen zu lassen und so nicht das Gehör seiner Bewunderer unter seiner Zielgruppe zu verlieren (THOMSON, xif.).

³⁴⁹ PELIKAN, 11, betont, dass gerade die gemeinsame textliche Glaubensbasis von Judentum und Christentum deren Trennung intensivierete.

³⁵⁰ FOA, 361f. Selten findet sich der Aufruf an Juden, nicht mehr Wucher, Blasphemie und Magie zu betreiben (Mitte des 12., Anfang des 13. Jh.s); man behandelte sie nicht als Ketzer, sondern als Juden (DIES., 366f.). Vorwürfe wie Wucher, Blasphemie und Ritualmord setzten sich bis in 15. und 16. Jh. fort (HSTA, 419f.).

dem jüdischen Gesprächspartner auch über diese im vorhergehenden Kapitel angedachte Thematik mit dem Spott auf heidnische Religionen verknüpfen würde. Daher soll die Auseinandersetzung mit einem Juden hier unter diesem Aspekt³⁵¹ betrachtet werden. Denn wenn der Judendialog als Spott auf die jüdische Religion angelegt wäre, würde diese Disposition von vornherein dem widersprechen, als was er eben auch gesehen werden muss: die bekehrende Auseinandersetzung mit einem Nicht-Christen, für die Amarcus die oben beschriebenen Regeln herausgearbeitet hat.³⁵²

Im sechsten Kapitel des ersten Buchs führt Amarcus den Sündenfall wie den ‚Unglauben‘ der Juden gegenüber dem Alten Testament auf das Wirken des Neids zurück. Überprüft an den oben ausgeführten Stufen der Bekehrungstechnik, äußert sich Amarcus relativ mild und freundlich: Noch ist nicht persönliche Schuld wie beispielsweise Sturheit, sondern die Lasterschlange des Neids, äußeres Einwirken also, der Grund dafür, dass die Juden ‚ihren eigenen Büchern nicht glauben‘: *De viciis memorans non te, Cocytia pestis./ Transierim, invidia, te, per quam luridus anguis/ Arguta primos pellexit fraude parentes./ Per te Hebreorum nunc ludit pectora, libris/ Ne credant propriis, Iacob patris utpote dictis* (I,435-439).³⁵³ Zudem sind sie nicht die einzigen ‚Opfer‘ der Schlange, sondern sie befinden sich mit den ersten Menschen gewissermaßen in ‚guter Gesellschaft‘. Deutlich ist aber auch, dass die Juden etwas ihnen eigentlich besonders Naheliegendes nicht akzeptieren – hier können sie es nicht, weil sie gehindert werden, und ihr Wille ist noch nicht gefragt.

Worauf zielt die Schlange des Neids ab, wo liegt das *tertium comparationis*? Die Schlange verführte Eva zum Sündenfall, indem sie in ihr Neugierde auf die verbotenen Früchte und Neid auf Gottes Wissen erweckte. Adam und Eva wurden tatsächlich wissend, mussten deshalb aber den Garten Eden verlassen, damit sie nach den Früchten vom Baum der Erkenntnis nicht auch vom Baum des Lebens äßen, und begründeten das harte, schmerzreiche nachparadiesische Leben der Menschen. Wissend ewig zu leben war ihnen nicht bestimmt.³⁵⁴ Auf Amarcus’

³⁵¹ Die formalen Funktionen sowie der Dialogcharakter und die damit verbundene Frage nach judenfeindlicher Haltung werden in den Kapiteln über den äußeren Aufbau und die Dialogformen untersucht werden.

³⁵² Vgl. III.1.

³⁵³ Diese Verse waren Amarcus so wichtig, dass er sie alle außer V. 437 mit Endreimen schmückte.

³⁵⁴ Gen. 3, bes. 22: ... *et ait ecce Adam factus est quasi unus ex nobis sciens bonum et malum nunc ergo ne forte mittat manum suam et sumat etiam de ligno vitae et comedat et vivat in aeternum.*

Gegenwart und seine Sicht auf die Juden übertragen, hat sich die Situation in ihr Gegenteil verkehrt: Die Juden, so Amarcus, verschließen sich vor dem Wissen, das ihnen aus ihren eigenen Büchern zuteil werden und sie Gott näher bringen könnte. In Form der biblischen Verkündigungen ist die Möglichkeit gegeben, sowohl Erkenntnis als auch ewiges Leben zu gewinnen, innerhalb der von Adam und Eva erwirkten Grenzen. Das zerstörerische Wirken der Schlange richtet sich also auf das ewige Leben. Es macht den Eindruck, als konstruiere Amarcus wie folgt: Während das Urelternpaar tatsächlich göttliches Wissen begehrte, verlangen die Juden Erkenntnis in höherem Maß als menschenmöglich und durch die Bibel gottgegeben. Auf der Suche nach ‚über-menschlichem‘ Wissen handeln sie also ebenso wie die ersten Menschen, wobei Tragik und Hoffnung zugleich in dem Umstand liegen, dass Gott die Weisheit längst offenbart und in der Bibel zugänglich gemacht hat. Dabei richtet sich der von Amarcus unterstellte Neid der Juden jedoch m.E. nicht auf Gott – eher ist es das Wissen der Christen oder der Umstand, dass diese den Messias bereits haben.³⁵⁵ Eine weitere Gemeinsamkeit besteht darin, dass die Schlange Opfer wählt, die ursprünglich Gott besonders nahe stehen – Adam und Eva als die ersten von ihm geschaffenen Menschen, denen er eine Aufgabe in seinem Garten Eden zugewiesen hatte, die Juden als Gottes auserwähltes Volk.

Unfreundlich spricht Amarcus daher in dieser Passage v.a. die Schlange des Neids an. Trotz allem ist aber sein Ton gegenüber den Juden nicht von besonderer werbender Freundlichkeit geprägt, wie es der Grundstufe nach Eufronius entspräche. Hierfür lassen sich zwei Gründe denken:

Erstens ist diese sozusagen frühbiblische Zeit der Menschheitsgeschichte längst vorbei und die Juden haben Zeichen erhalten. Amarcus zeigt die Prophezeiungen aus dem Alten Testament vom Ende der kultischen Salbung beim Erscheinen des Heilands (Gen. 49,10 und Dan. 9,24) als erfüllt und kann dabei nicht nur auf das Alte Testament, sondern auch auf Josephus zurückgreifen, nach dessen Bericht diese Salbung seit Herodes nicht mehr stattfand.³⁵⁶ Dessen Einsetzung als König beschreibt Amarcus als Geschenk des ‚Kaisers Augustus‘.³⁵⁷ Dieser wird also

³⁵⁵ Zum vermeintlichen Neid der Juden s. auch II.

³⁵⁶ I,440-446: ‚*Sceptrum de Iuda numquam tolletur et unctus./ Donec is adveniat, qui demittendus ab alto est./ Subiunxitque ,et eum gentilia corda manebunt‘;/ Sic etiam vates de Christo iunior inquit/ ,Cum sanctus veniet sanctorum, desinet unguen‘./ Olim namque suos reges Iudea solebat/ Unguere, quod regum liber attestatur aperte...* MANITIUS, Komm. z. I,443f. verweist auf Ioseph., Antiquitat. Iud. 15,9.

³⁵⁷ MANITIUS (Komm. z. I,453-455) legt dar, dass die Einsetzung des Herodes als König von Judäa ‚auf Betreiben des Antonius und Oktavian ... unter Ausschluss des

ehrenvoll bereits zu diesem Zeitpunkt mit dem späteren Amt und Ehrentitel benannt und als Spross des julischen Geschlechts, erfolgreicher Krieger und Beherrscher der Welt bezeichnet.³⁵⁸ Dieser Bewunderung für das Römische gegenüber wirkt der Ausdruck für Herodes, den heidnischen und ungesalbten Herrscher, zu dessen Zeit sich die prophezeite Ankunft des Messias ereignen sollte, beinahe verächtlich: *Barbarus Herodes* (455).³⁵⁹

Zweitens hat die ‚Sonderbehandlung‘ der Juden bereits stattgefunden – so weist Amarcus mehrfach darauf hin, dass die Juden Gottes auserwähltes Volk waren und ihm daher wesentlich näher standen als die ‚heutigen‘ Christen (außer den oben besprochenen Stellen s. auch die Verse II,216-219, welche weiter unten in diesem Kapitel noch zu besprechen sein werden: *Non strips³⁶⁰ est de rupe tibi, non te peperere/ Ismarus aut Rodope, tu vere germinis almi/ Progenies, nec adolor in hoc. Gens dura, memento,/ Qui quondam fuerint abavi tibi quique parentes*).

Insofern könnte also gerechtfertigt sein, dass Amarcus seinen eigenen Bekehrungsweg, nicht den des Eufronius wählt; diesem zufolge müsste er mit Geduld beginnen, bevor er zu Vorbild und Tadel übergeht.

Hasmonäers Iohannes Hyrkanos II., durch einen Senatsbeschluss des Jahres 40 v. Chr.“ bekannt war.

³⁵⁸ I,447-456: *Ast ubi de caelis mittendus erat genitoris/ Filius excelsi, cui compar, cuive coevus/ In deitate manet, servilem assumere formam,/ Stirpis Iulee cretus de sanguine Cesar/ Augustus celsum tenuit tunc Romulidarum/ Imperium, sibi qui preclarus belliger orbem/ Subdidit; ipsius dono iussuque senatus/ Excluso Hyrcano Iudeam sumpsit agendam/ Barbarus Herodes, cuius sub tempore Christum/ Catholicus populus natum de virgine credit.*

Nicht wörtlich, doch über den Namen „Augustus Caesar“ hinaus durch die Eroberung und Beherrschung des Erdkreises und die Zuordnung zum julischen Geschlecht erinnert diese Textstelle an Vergils Preis des Prinzeps im sechsten Buch der AENEIS (VI,189-800). Die Bezeichnung *stirpis Iuleae* findet sich bei Prudentius (Symm. II,533) – auch hier wird Oktavian so genannt (der Zusammeng ist der Sieg bei Aktium ohne Gegenwehr der ägyptischen oder Unterstützung der römischen Götter). In der APOTHEOSIS wird die allumfassende Herrschaft Gottes von irdisch begrenzter Herrschaft wie der über die Römer abgehoben (225: *non regem populi ... Romulidarum*).

³⁵⁹ I,457ff.: *En bene concordant adolescentisque senisque/ Verba: Palestinis paganus preluit arvis/ Rex et inunctus, ubi rex summus ab ethere venit.* Die bedeutende Rolle der Stadt Rom als Papstszitz ist hier erkennbar; Kritik am Verhalten der Kirchenoberhäupter, wie sie im 13. Jahrhundert üblich wurde (SCHÜPPERT, 75-89), wird in Amarcus’ SERMONES nicht geübt.

³⁶⁰ Hier liegt ebenso wie in II,1 (*Iude strips dura*) kein Druckfehler (*strips* statt *stirps*) vor, sondern mittellateinische Orthographie.

Mit der Aufforderung, an diese Wurzeln zu denken, ist bereits die zweite Stufe erreicht – der Bogen zum Thema ‚Eltern und ursprüngliche Nähe zu Gott‘ wird geschlossen, die nächste Ebene direkt nach dem ersten Beweis von Jesu Gottestum offen betreten: Als die Antwort des jüdischen Gesprächspartners Amarcius’ Beweisführung zu ignorieren scheint, leitet Amarcius mit drei Vorschriften zu ausführlicher weiterer Belehrung über (I,460 bis zum Ende des ersten Buchs: ‚*Messiam’ dicunt, ‚venturum credimus’; hic non/ Venit adhuc, ergo dicant, ubi-nam unctus eorum./ Quem si non possunt ostendere, credere tandem/ Incipiant Christum, de quo non hi duo tantum./ Verum cunctorum cecinere oracula vatum./ Iam nunc nobiscum conpuncto pectore dicant/ ‚Est pater, est natus, sacer una spiritus his est/ Coniunctus, tres hi deus unus’ ...).*

Wo genau die dritte Stufe des gerechten Zorns beginnt, ist nicht leicht festzusetzen, ebenso wie die Geduld nicht nur Vorschrift der ersten Stufe, sondern auch ein Teil freundlich-vorbildhaften Verhaltens ist.

Im Übergang zwischen Anweisungen und Zorn scheinen die ersten Verse des zweiten Buchs zu liegen: *Incipe amare deum, Iude strips dura! Quid a te/ Prognatum refugis venerari? quippe prophetam,/ Qui de gente tua surrexit, uti tibi legis/ Promisit lator, quem clausum in virginis alvum/ Venturum David typica ratione spondit...* (II,1-5). Amarcius versucht sich immer wieder zu fassen und von Neuem zu argumentieren, dabei zwischen Argumentation (Bibelparaphrase und -exegese, Übertragung auf die Juden) und daraus folgerndem Zureden/ Aufforderungen zu wechseln. Hierbei wird wiederholt auch die bereits besprochene im Alten Testament prophezeite Abkehr der Juden erwähnt, z.B. *Hoc etiam psalmus notat hic, qui proximus astat/ Post sextum decimum, divina ubi vox ita fatur/ ‚Quem non cognovi, populus servire mihi atque/ Auris in auditu parere libens properavit./ Sed qui filioli fuerant mihi, nunc alieni/ Mentiti mihi sunt et sortibus inveterati/ Omnino claudi cessere a tramite veri.’* (II,17-23).³⁶¹

Die direkten Ansprachen an den jüdischen Dialogpartner sind nicht grundsätzlich unfreundlich, sondern scheinen eher Stimmungsschwankungen aufzuweisen, die mehr dem Wunsch, zu bekehren, das Logische erkennen zu lassen, als grundsätzlicher Verachtung entspringen, z.B.: *Iam tandem fidei callem, Iudee, requirens/*

³⁶¹

Bezüglich der Abkehr ist die von Prudentius abweichende Auslegung der im Folgenden zitierten Genesis-Passage (Gen. 32,24-31) interessant: Jakobs Hinken zeigt bei Amarcius den künftigen Abfall der Juden von Gott voraus (II,24-30), bei Prudentius dagegen steht es als Bild des seelischen Kampfes allgemein: Ein von Finsternis überschatteter Mensch büßt seine aufsässigen Kräfte ein, sofern er Gott nicht vorher nachzugeben bereit ist (Cath. II,73-88, bes. 85-88: *Hae nos docent imagines,/ hominem tenebris obsitum,/ si forte non cedat Deo,/ vires rebelles perdere).*

Christum crede tue causa advenisse salutis,/ Crede, miser, quod sit genitori filius. Aut cur/ Appellas patrem, cui prolem subtrahis? Et cur/ Ipse tuis libris contrarius esse videris? (II,31-35). So reagiert Amarcus auf die zweite Antwort des Juden ungeduldig, da er nicht auf seine Ausführungen eingeht und auf seine Weigerung beharrt: ... *„Deus est mihi’ dicis/ „Astra creans terram, mare; non est filius illi’./ Nil credis, nec enim me plus istud capit, acsi/ Dedalon alatum credas, dextramque Promethei/ Humanum fecisse genus vel vivificatos/ Deucalioneos lapides et, quicquid in hortis/ Plantatur Pelusiaticis, divos fateare/ Abrotanum, rutam, laphatum, cepe, allia, anetum./ Pana deum Archadie venerere eiusque Lupercal/ Et fatis credas balat que corniger Hammon/ Aut in Dodona fallax bachatur Apollo* (II,41-51). Möglicherweise verärgert ihn aber auch, dass sein Dialogpartner einleitend seine Ausdrucksweise imitiert und dabei seine Äußerungen über Christi Machtbereich negiert, denn Amarcus hatte gebetet: *Qui mare, qui terras, qui celos, Christe, regis* (I,201).

Ohne Christi Anerkennung, so Amarcus’ Antwort, hat diese Äußerung denselben Wert bzw. Unwert wie diverse Assoziationen zu Ovids METAMORPHOSEN, die ebenfalls die drei Elemente erwähnen, wie Daedalus, der sich Flügel baut, weil Minos Erde und Land, nicht aber den Himmel besitzt;³⁶² Prometheus, der sich zunutze macht, dass die frisch vom Himmel geschiedene Erde noch Samen des Himmels hatte, aus welchen er, mit Regenwasser vermischt, den Menschen formte;³⁶³ oder Deukalion und Pyrrha, welche nach der Sintflut, als Jupiter Himmel und Erde einander wieder sehen ließ, die Gebeine der Mutter Erde hinter sich werfen und die Menschenschöpfung seines Großvaters in abgewandelter Form wiederholen.³⁶⁴ Die Nähe zu den Ausgangsbegriffen nimmt m.E. bei den nächsten Beispielen ab, ihre ‚Unsinnigkeit‘ (gemessen am äußeren Erscheinungsbild und ihrer Keuschheit wie oben) ebenso wie ihre mystische Verbindung zum ‚Himmel‘ eher zu: die göttliche Verehrung von Pflanzen, welche Prudentius mit der Erhebung des Unterweltgotts Serapis in den Himmel ver-

³⁶² Ov., met. 8,185ff.: *‘terras licet’ inquit ‘et undas/ obstruat, at caelum certe patet; ibimus illac!/ omnia possideat, non possidet aera Minos!’*

³⁶³ Ov., met. 1,80-83: *sive recens tellus seductaque nuper ab alto/ aethere cognati retinebat semina caeli;/ quam satus Iapeto mixtam pluvialibus undis/ finxit in effigiem moderantum cuncta deorum...* Zu *pluvialibus undis* als Regenwasser s. BÖMER, 45.

³⁶⁴ Ov., met. 1,313-415.

knüpft³⁶⁵, die Verehrung Pans und seines Lupercal, und weissagend blökend der gehörnte Hammon sowie im Rausch lärmend Apollon.³⁶⁶

Hier nun beweist der jüdische Gesprächspartner Geduld und Sachlichkeit (oder soll er nur unempfindlich wirken?), indem er sich nicht zornig abwendet, sondern auf seinen Gesprächspartner eingeht und sich zu einer Begründung seiner Weigerung, Jesus als Gottessohn anzuerkennen, bereit erklärt: *„Quid si concedam, quod summo sit genitori/ Filius? Idcirco non concedo tibi, quod sit/ Ille incarnatus’. Causam dic! Cur? „Quia, qui nos/ Condidit et nullius eget, super omnia rex est./ Cur de celestis descendens culmine regni/ Sese ergasterio carnis committeret et cur/ In mortis legem properaret vita perennis?’* (II,52-58). Indem er einen Schritt auf Amarcus zugeht und nach Gründen für Jesu Fleischwerdung fragt, welche ihm eines Gottessohns unwürdig erscheint, schafft er den Anlass für rund 50 Verse freundlicher Unterweisung (II,59-111). Sie beginnt mit wohlwollender Begründung und im Aufgreifen des Sündenfalls mit dem Angebot der Vergebung: Wieder wird die Schuld an dem Sündenfall der Schlange, durch die der Teufel handelt, zugeschoben. Es war Leichtgläubigkeit, vom Baum der Erkenntnis zu essen. Damit ist auch der oben in diesem Kapitel erwähnte Sieg der Schlange über die Juden nicht mehr so entsetzlich – Sünde wäre es nur, bei der Negierung von Jesu Göttlichkeit zu verharren: *Ausculata mihi nunc, rationem concipe, cur sit/ Perdicio summi si non fateare parentis/ Gnatum hominem factum et genitum de carne Marie/ Virginis ut culpam lascive tolleret Eve./ Nam legis, ut viridi duo mansere in paradiso/ Utque elusit eos serpens nequissimus, hoc est/ Demon verba vomens serpentis ab ore gravati./ Quippe gravatus erat serpens nec, quid loqueretur,/ Possessus norat veluti fanaticus omnis/ Demonioque omnes obsessi.*

³⁶⁵ MANITIUS, Komm. z. St.: Prud. Symm. II,866ff.: *vilia niliacis venerantur holuscula in hortis, porrum et caepe deos inponere nubibus ausi alliaque et serapen caeli super astra locare.*

³⁶⁶ Diese Passage lässt sich – wie die oben zum Thema Spott auf heidnische Religionen zuerst besprochene – mit Anspielungen auf Hexen- bzw. Teufelsglauben lesen, die in den Anspielungen auf Naturgottheiten, der Gestalt der Götter, den Himmelsflug und dem Blick in die Zukunft und den oben erwähnten sexuellen Vorlieben zu finden sein können. Für diese Deutung spricht, dass Amarcus so tut, als bestehe noch die Möglichkeit, an deren Sprüche, so unsinnig sie auch wären, zu glauben, während sie bei Prud., Ap. 435-443 seit Christi Geburt verstummt sind. So stammt gerade Hammons Epitheton *corniger* nicht von Prudentius, sondern aus Ovids METAMORPHOSEN (einem Werk also, in dem er als aktiv geschildert ist): met. 5,17 und 15,309 (s. MANITIUS, Komm. z. St.). Die Anspielung auf die antike Mythologie reicht also m.E. weiter, als, wie QUINT, 178 vermutet, um Erstaunen zum Ausdruck zu bringen.

Cur rudis Eva/ Dicenti, per quem cavisse satis sibi posset,/ Si saperet, credens edit vetitum sibi pomum/ Porrexitque viro, qui captus et ipse comedit (II,59-71)?

Als diese Begründung den Bogen zur Kreuzigung schließt und der Jude gestisch Ablehnung zeigt, reagiert Amarcus mit Beschimpfung: *Post hec a vobis summi patris hostia sese/ In cruce permisit perimi. Caput, inpie, quid nunc/ Quassas? Nempe cruor te credere non sinit eius,/ Cedo...* (108-111). Dabei geht er einen Schritt weiter als Prudentius in einer ähnlichen Situation (Prud., Ap. 576: *quid renuis, quid inane caput, non credule, quassas?*), indem er die Juden nicht nur als Mörder Jesu bezeichnet, sondern auch die These aufstellt, dass sein Dialogpartner wegen dieses Blutvergießens die Wahrheit nicht erkennen will: wohl um diese Schuld nicht tragen zu müssen. Hier wirkt also nicht mehr sozusagen externe Kraft auf seine Erkenntnisfähigkeit ein, sondern als interne Motivation ‚Jesu Blut‘ – die Gegenwehr gegen die Einsicht, Gottes Sohn gekreuzigt zu haben.

Die folgenden Ausführungen klingen härter und münden in die oben als erste besprochene Textstelle über heidnischen Götterspott. Doch nach der Beschimpfung seines Dialogpartners als schlauer Fuchs/ Ketzer (s.o.) gewinnt die Auseinandersetzung den sachlichen Tonfall zurück: Amarcus erklärt wieder ruhig, es gibt sogar Dialogfetzen: *Fiat, ut optasti; litem conferre tuorum/ Aggrediar patrum de libris. Psalterium qui/ Composuit, regem David dixisse negare/ Non potes...’/ ‚Non nego.‘ Quandoquidem consentis, altius illud/ Scrutemur...* (II,146-162). Von hier an wird der Tonfall immer drohender, die Belehrungen sind dichter von Ankündigungen der Strafe bzw. Zuordnung zum Schlechten³⁶⁷ und Beschimpfungen durchzogen³⁶⁸, wobei die wiederholte Anspielung auf Härte besonders in der Formulierung *gens dura* bedeutungsvoll ist, da diese Worte in der AENEIS für das wehrhafte Volk stehen, das Aeneas unter schmerzlichen Verlusten zur Erfüllung seines Auftrags besiegen muss.³⁶⁹ Es ist ein würdiger Gegner, doch auch einer, dem es bestimmt ist, dass die Auseinandersetzung stattfinden und von der anderen, der göttlich begünstigten Partei gewonnen werden wird.

³⁶⁷ II,162-165: ... *super omnes arbiter ipse/ Nonnullos differt sontes multosque flagellat,/ Ut convertantur, neutra flexis pietate/ Ipse vices equa reddet quandoque statera* und 179f.: *Factori servire suo quicumque recusat,/ Mancipium domini merito fit deterioris;* 237: *Ulcio currentem capiet claudo pede sontem.*

³⁶⁸ II,166f.: *En optata tenes, vati modo credere si vis./ Idem duricie vestre non inscius huius...*; 176ff.: ... *ex quo/ Infandos Titus huc illuc dispersit Hebreos,/ Infandos, quia natum ex se Christum necuere;* 215: *Cur adamante tuum cor durius esse videtur?;* 218: *Gens dura...*; 328: *Num, miser, ignoras ...*

³⁶⁹ MANITIUS, Komm. z. St.: Aen. V,730 und XI,48.

Die eigentlich größere Nähe zu Gott bleibt Thema: *Non strips est de rupe tibi, non te peperere/ Ismarus aut Rodope, tu vere germinis almi/ Progenies, nec adulator in hoc* (II,216ff.). Der Jude stamme nicht vom Felsen ab – der in dieser Formulierung von Patroklos (Hom. II. XVI,33ff.) und Dido (Verg. Aen. IV,365ff.) bekannte Vorwurf unbelehrbarer und unmenschlicher Sturheit trifft also so nicht auf ihn zu. In der Nennung von Ismarus und Rhodope liegt möglicherweise bereits die Möglichkeit zur ‚Erweichung‘, sind sie doch in Vergils sechster Ecloge zur Bewunderung des Orpheus fähig: *nec tantum Rhodope miratur et Ismarus Orphea* (Verg., ecl. VI,30). Müsste nicht die göttlich unterstützte, durch ihr Thema die Antike übertreffende christliche Dichtung eine Wirkung erzielen können, zumal die Juden aus einem ganz anderen ‚Material‘ geschaffen sind: Wie Prudentius (Psych. 383f.: *vos nobile Iudae germen*) bezeichnet Amarcus die Juden als ‚Spross‘ Gottes – das sei keine Schmeichelei, also Fakt.

Diese Elemente durchziehen die abwechslungsreiche Belehrungsarbeit, deren Bibelparaphrase und –exegese ganz auf den vom jüdischen Gesprächspartner akzeptierten Bereich abgestimmt sind und diesen logisch im Sinne der Fragestellung ‚Menschgottestum‘ verknüpfen (z.B. II,192-196: *Nam rex et vates David testatur aperte,/ Quod gnatos hominum de siderea deus aula/ Contemplans omnes ivisse per avia vidit;/ Idem alibi affirmat, quia mendax omnis homo sit./ Ergo qui numquam declinavit, deus apte est*). Der Jude kommentiert dies nur einmal³⁷⁰ – es klingt ironisch: *Quando tuum non credo deum, cur non pereo mox?* (II,236). Entweder ist es ein Scheinbeweis, weil er den angedrohten Verlust des ewigen Lebens auf die momentane Gegenwart seines irdischen Lebens überträgt – oder er hat überhaupt nichts verstanden. Nach der Nähe der beiden Religionen, die Amarcus durch Nutzung des Alten Testaments als der gemeinsamen Basis aufbaut, betont nun der jüdische Dialogpartner den Unterschied, indem er bestreitet, dass der Gott der gleiche sein könnte. Die drohende Antwort: *Ulcio currentem capiet claudo pede sontem* (II,237) nimmt die oben angesprochene Auslegung des Hinkens wieder auf: Am Anfang des zweiten Buchs (24-30) war Jakobs Hinken Zeichen des künftigen Abfalls der Juden von Gott; die indirekte Drohung, den hinkend Laufenden werde seine Strafe ereilen, den jüdischen Dialogpartner also, wertet dessen Äußerung als wiederum vollzogene Abkehr. Doch der Bekehrungsversuch wird nach dieser kurzen Missstimmung unermüdlich fortgesetzt: *Num, miser, ignoras, quid rex Babilonius inquit...* (238-278).

Die Überschrift des vierten Kapitels *Quod ineluctabilis sit Iudeorum duricia* setzt einen deutlichen Einschnitt. Spätestens hier beginnt die dritte Stufe. Amarcus

³⁷⁰ Amarcus setzt um 213ff. gestisch demonstrierte Ablehnung voraus.

hebt an mit einer Selbstreflektion, weshalb er nicht aufgibt: *Sed quid tot prodest exempla inducere?*... (II,279). Er sieht seine Worte eigentlich als verloren, deren Adressaten nicht mehr als Dialogpartner, sondern als Gegner an: *Sic nec me, quamvis que vobis scriptito perdam, / Perdere plura piget; sed me nisi opinio fallat, / Veros ob monitus vestrarum in sede domorum / Nec rubrica meum nomen nec creta figuram / Exprimet, immo niger nigrum me carbo notabit* (II,283-287).³⁷¹ Dieser gibt zu, dass alle Überzeugungsarbeit von vornherein vergebens war, und nennt einen Grund, der unter logischen Gesichtspunkten nicht akzeptabel sein kann: Amarcus gehört, erkennbar an der Nichtbeachtung jüdischer Reinheits- und Essensvorschriften, nicht dem ‚richtigen‘ Glauben an (II,305-308: ... *Naucitua verba videntur; / Nam solet esse tibi sus, qui non ruminat, esca, / Nec cum lactucis agrestibus azima sumis / Nec mactas agnum* ...). Hier bricht Amarcus wie dereinst Mose in ‚gerechten‘ Zorn aus: ... *Gens improba, gens peritura, / Littera te perimit, nos vite spiritus aptat; / Que tu carne colis, nos mente. Quid obicis agnum, / Insignem postquam cunctis virtutibus agnum / In cruce mactasti Christum? Non proderit ultra / Tingere vestibulum seu postes sanguine cesi / Agniculi nive vestiti vellere lane* (II,308-314). Er widerlegt seinen Gesprächspartner unter drei Aspekten. Mit seiner Forderung nach strenger Befolgung biblisch fundierter Vorschriften³⁷² sei der Jude blind für die Deutung genau derselben Schrift durch den Christen – die erste Antithese betrifft den Umgang mit der Bibel und dessen Wirkung, sie lautet: Zugrundegehen durch den ‚Buchstaben‘, Rüstung für das ewige Leben durch den Geist; beides auf demselben biblischen Fundament. Die zweite kontrastiert die Auswirkung auf die Verehrung. Doppeldeutig ist die Verwendung des Fleisches, denn ein Jude, so Amarcus, ehrt Gott durch die Auswahl seiner Nahrung über das Fleisch und damit nur körperlich mit seinem eigenen Fleisch, der Christ durch seinen Geist. Auch auf den dritten jüdischen Vorwurf bezüglich des Passahlamms antwortet Amarcus mit einer Gegenüberstellung: Der Jude werfe ihm die Nicht-Schlachtung des Tieres ‚Lamm‘ vor, dabei habe er selbst das ‚Lamm‘ Jesus geschlachtet (*mactare*: II,308 und 312). Die Konsequenz ist, dass die Befolgung biblischer Vorschrift, die zur Zeit des Alten Testaments konkret lebensrettend wirkte³⁷³, in der Gegenwart vergeblich ist³⁷⁴, da die

³⁷¹ Ausführlicher zu dieser Stelle s. III.1.; s. auch II,315ff.: *Ire per ambages multas exempla que patrum / Plura queam, nisi quod fabellam dicere surdo / Nil iuvat*...

³⁷² Zu den verwendeten Quellen des Alten Testaments s. MANITIUS, Komm. z. St.

³⁷³ Amarcus spielt auf die Weisung Gottes an Moses und Aaron an (II,313 nach Exod. 12,12f.). Das Lammblood an den Schwellen und Pfosten der Häuser war für ihn das Zeichen seines Volkes; bei allen anderen wollte er die Erstgeborenen von Mensch und Vieh vernichten.

Übertragung auf eine höhere Ebene, die des Geistes und der Einsicht, hätte erfolgen müssen. Hier schließt sich also der Kreis zur ersten Antithese.

Wieder klingt der Vorwurf an, dass die Juden ihren eigenen Büchern nicht glauben: Sie sind nicht offen für die Zeichen, die mit dem Geist gesehen werden müssen, sondern hängen am Wort. Die Fähigkeit, die Amarcius' Leser haben sollte, nämlich die Augen des Herzens anzuwenden, den inneren Wert zu sehen, nicht an unbedeutenden Äußerlichkeiten zu haften³⁷⁵, besitzen die Juden nach Amarcius' Gedankengang nicht.

Entsprechend befassen sich die anschließenden Ausführungen mit biblischen Konstatierungen der standhaften jüdischen Unbelehrbarkeit gegenüber Gottes Willen (II,317-334). Sie münden in die zweite Art der im Vorkapitel besprochenen Götterspottstellen.

Diese vom jüdischen Gesprächspartner notwendig gemachten schwereren Geschütze zeigen noch einmal Wirkung: Er bekennt sein Problem damit, an Jesu Gottestum zu glauben, und fragt nach dessen Taten (II,368ff.: *Vis hominem esse deum credam, sed non licet; et quid./ Dic mihi, tale egit natus genetrice Maria./ Credendus quod sit deus?*). Dabei lässt die doppelte Dreier-Kombination *homo* bzw. *natus – deus – credam* bzw. *credendus sit* die Schwierigkeit dieser Vorstellung für den Juden und damit seiner Überzeugbarkeit ahnen.

Dennoch beginnt Amarcius mit reicher Argumentation aus dem Neuen Testament (II,371-406).³⁷⁶ In den vielen vollbrachten Wundern sind die weiter oben geforderten Adynata übertroffen – hier wird nicht Ungangbares gangbar oder Karges fruchtbar gemacht, sondern körperliche Gebrechen werden behoben und Tote zum Leben erweckt. Danach gibt Amarcius auf – die Begründung ist in seinen Augen logisch überzeugend und perfekt: ... *Quis ultra/ Ambigat esse deum, per quem tot signa fiebant?/ Quid dicis, Iudee, modo? Vis cedere vel nunc?* (406ff.). Im letzten Vers seiner Antwort greift Amarcius also den Anfang der dazugehörigen Frage auf (II,368f.: *vis... quid, dic – II,408: Quid dicis ... vis*) – von

³⁷⁴ Der Hinweis auf die Nutzlosigkeit, das Passah-Ritual an Stelle ‚echter Verehrung‘ durchzuführen, findet sich auch bei Prud., Ap., 347-359. Hier (350) kommt auch der Deminutiv *anniculus* vor, als dessen Variation MANITIUS des Amarcius *agniculus* sieht (Komm. z. St.). Der Gedanke, dass Opfertiere Sünden nicht beseitigen können und das alte Gesetz von Christus aufgehoben worden sei, steht z.B. Hebr. 10, bes. 4 (*impossibile enim est sanguine taurorum et hircorum auferri peccata*) und 9 (*tunc dixit: Ecce venio, ut faciam, Deus, voluntatem tuam: aufert primum, ut sequens statuatur*).

³⁷⁵ S. III.3.

³⁷⁶ Zu den Quellen aus dem Neuen Testament s. MANITIUS, Komm. z. St.

der Dreier-Kombination ist nur noch die angestrebte Antwort übrig (II,407: *deus*), und *credere* (II,268 und 270) ist *cedere* (II,408) gewichen – dem Gegenteil von Sturheit.

Zum dritten und letzten Mal erfolgt die Absage nicht verbal – dabei hat sich sein Gesprächspartner anscheinend nur beim ersten Mal so weit geregt, dass Amarcus auf ein Kopfschütteln einging. Zum zweiten Mal verwendet Amarcus das Bild des harten Herzens. Knapp 200 Verse zuvor hatte es lediglich den Anschein erweckt, härter als Stahl zu sein – nun ist sich Amarcus sicher, dass es härter als jedes nur denkbare Material sei (II,409-415): Es ist mehr als bekehrungsresistent – es ist bekehrungsresistent.³⁷⁷

Themen und Formen noch einmal aufgreifend, führt Amarcus den Dialog zum Ende. Um nur einige Beispiele zu nennen (nur die oben nicht besprochenen mit Versangabe): Das Wechselspiel von Frage und Antwort ist II,417-422 komprimiert; zum Dummen, der nicht das Richtige erkennt, spiegelt II,437f. gleich zwei Stellen: II,289-298 und 323f. Die Variation des Themas ‚Verhalten von Tieren – Verhalten der Juden‘ findet sich II,325-334 (Kontrastierung des jüdischen falschen Verhaltens mit dem richtigen der Tiere) und 440-453 (wobei m.E. zwei Deutungsmöglichkeiten offen stehen – entweder Gleichsetzung: Wie wilde Tiere trotz Zähmung und Pflege ihre eigentliche Natur behalten, bleibt auch der jüdische Gesprächspartner, wer er ist, und sollte sich bewusst machen, dass er zu ‚Untreue‘ Gott gegenüber neigt, damit er diese ‚Naturanlage‘ bessern kann, oder wieder Kontrastierung: Während die genannten Tiere sogar unter dafür ungünstigen Bedingungen ihrer Natur treu bleiben, vergessen die Juden, dass sie Gottes auserwähltes Volk sind). Die Schlachtung (insgesamt ein Polyptoton zu *mactare*) wird II,425ff. aufgegriffen und mit der Aufforderung, sich selbst als Opfer darzubringen, verknüpft – hier taucht das wertende Gegensatzpaar lediglich körperlich/ buchstabengetreu und geistig/ echt wieder auf. Das Lamm der Juden (Pashlamm) bzw. Christen (Christus) schließlich als Symbol ihres Glaubens teilt sie

³⁷⁷ Etwas ausführlicher ist dieses Bild III.2. besprochen. Fasst man es weiter und betrachtet den Vorwurf der Härte an die Juden, ergeben sich wieder drei Textstellen. Diese sind jeweils ca. 200 Verse voneinander entfernt: II,1: *Incipe amare deum, Iude strips dura*; II,213-221: *Hec si tu sic esse negas, similis eis, qui/ Naiades, Driades, Nimphas Satirosque verentur./ Cur adamante tuum cor durius esse videtur?/... Gens dura, memento...;* II,408-415: *Quid dicis, Iudee, modo? Vis cedere vel nunc?/ Non te permittit cor saxo durius. Atqui/ Quo nil durius est ...* Diese Härte ist kein allgemeiner Vorwurf, es geht nicht etwa um Hartherzigkeit, sondern er ist an allen Stellen mit Amarcus' Anliegen, zu bekehren, die Sicht auf das ‚Richtige‘ zu öffnen, verbunden.

in Böcke und Schafe (ewiges Leben/ ewige Verdammnis): II,430f. Das Fehlverhalten des an sich besonders Gottnahen ist als ‚strafbar‘ mit Adam (II,456f.) warnend angesprochen.

Der jüdische Gesprächspartner entgegnet der Warnung des Amarcus, er werde sein Verhalten am Tag des jüngsten Gerichts bereuen (II,428-434), eine letzte Weigerung: *„Nil minus hoc vereor, nam vivo rectius ac tu“* (II,435).³⁷⁸ Hier liegt ein besonders beeindruckender Fall von Horaznutzung vor: Denn unter anderen Umständen wäre dieses Zitat aus Hor., carm. 2,10 über die goldene Mitte eine gebildete Stellungnahme – gegenüber christlicher Lehre aber kann das nicht richtig sein, muss deshalb falsch werden und fungiert so als eine genial inszenierte Entlarvung! Denn lässt man sich von diesem Zitat anregen, sich – je nach Gedächtnis – dieses bekannte horazische Carmen ins Gedächtnis zu rufen oder durchzulesen und verwendet man dabei versuchsweise die christlichen Augen eines Amarcus, so verkehrt sich die dort enthaltene epikureische Weisheit in innere Starre: Der Mensch kann sich nicht, wie geraten, von Stürmen und Gefahren fernhalten (Hor., C. II,10, 1. Strophe: *Rectius vives, Licini, neque altum/ Semper urgendo neque, dum procellas/ Cautus horrescis, nimium premendo/ Litus iniquum*) – seit Adam muss er sich diesen Dingen aussetzen: *Pauper, cui nulla est possessio, parva suppellex,/ Imbricibus trabibusque humeros oneratus et illis,/ Que naves portare solent, a littore migras,/ Propellisve ratem remis tensoque rudente,/ Scandis ad antemnam residesque in margine prore,/ Non tibi sollicitus, quod sis casurus in ima,/ Et nec bruma tuum sedet nec cauma laborem,/ Vivere quo possis, et tecum sic ais ‚Adam/ Stultus honore nitens non intellexit, ob hoc nunc/ Vivit per magnos humana propaga labores.‘* (IV,448-457). Nichts Beneidenswertes zu besitzen, ist zwar lobenswertes Gegenteil der luxuria, sich von Schmutz fernzuhalten, moralisch tugendhaft – doch so, wie Horaz es formuliert, hat Christus gerade entgegengesetzt gehandelt: *Auream quisquis mediocritatem/ Diligit, tutus caret obsoleti/ Sordibus tecti, caret invidenda/ Sobrius aula* (2. Strophe). Amarcus hat zu diesem Zeitpunkt seinem Dialogpartner bereits dargelegt, dass Christus keine Scheu hatte, sich für die Rettung der Menschen zu erniedrigen: ... *Hoc eterni veniens genitoris/ Filius eternus de celis atque caduca/ Sese carne tegens homo mansit humillimus inter/ Inplacidos tumidosque homines et vivere sancte/ Exemplis sanctis nos inluit...* (II,77-81). Der Mensch ist nicht dazu geschaffen, in die Mitte zu schauen – Gott hat ihn fähig gemacht, auf den Himmel zu sehen, in den er daher auch einkehren kann, anstatt zu sterben: *Nec mora, plasma novum, me-*

³⁷⁸ Die Sicherheit, im Gegensatz zum Christen richtig zu leben, hatte er bereits II,305-308 geäußert.

dio spiramine vivum/ Surgit et in celum sublimi suscipit ore,/ Cetera cum prono terrena animalia collo/ Despectent, quorum moritur cum corpore flatus./ Quare, homo, luminibus cordisque et corporis alta/ Inspice, que bona scis exerce, incognita disce! (III,668-673).³⁷⁹ Hier übernimmt und erweitert Amarcus also die sallustische Schlussfolgerung, dass der Mensch seine Geistesgaben nutzen soll, um sich vom gekrümmt und zur Erde blickend geschaffenen Tier zu unterscheiden und über die Tugend seinen gottähnlichen Teil auszubauen: Er fügt die christliche Chance hinzu, noch höher zu sehen, und dadurch den Himmel letztendlich sogar tatsächlich zu erreichen.³⁸⁰

Es geht nicht um irdische Prunkschlösser (Hor., *carm.* 2,10,7f.: *invidenda aula*) – Gott ermöglicht, wie Amarcus dem Juden im nächsten Vers erklären wird, das Erreichen des höchsten Hofes: *Si velles animo perpendere, veneris unde,/ Tendere si summam velles properanter ad aulam!* (II,438f.). Wer dahin strebt, handelt richtig und kann daher unbesorgt sein vor Blitzen, die nach Horaz wie bei Herodot

³⁷⁹ Im Gegensatz zu Amarcus sagt Ovid in der Vorlage, Gott selbst habe befohlen, nach oben zu schauen: ... *caelumque videre iussit* ... (met. 1,84ff.). Die auf das Religiöse übertragene Leistung der Schau zu vollbringen, ist nach Amarcus zwar eigentlich naturgegeben, muss aber dennoch eigenständig angewandt werden. So wird der Jude wiederholt als nicht seiner eigentlichen Natur folgend dargestellt.

³⁸⁰ Sall., *Cat.* 1: *Omnes homines, qui sese student praestare ceteris animalibus, summa ope niti decet, ne vitam silentio transeant veluti pecora, quae natura prona est: animi imperio, corporis servitio magis utimur; alterum nobis cum dis, alterum cum beluis commune est. Quo mihi rectius videtur ingeni quam virium opibus gloriam quaerere et, quoniam vita ipsa qua fruimur brevis est, memoriam nostri quam maxime longam efficere. Nam divitiarum et formae gloria fluxa atque fragilis est, virtus clara aeternaque habetur.* Das Zitat aus demjenigen Werk, in dem Personen wie Catilina und Sempronia ihre hervorragenden Begabungen und Voraussetzungen zu Schlechtem einsetzen (PÖSCHL, *Grundwerte*, bes. 59-68), erscheint mir in Zusammenhang mit Amarcus' Aussageabsicht besonders beeindruckend. Auch die Anspielung auf den Textabschnitt, in welchem Sallust aus dem unabwendbaren Tod seine Forderung nach Einsatz für ein Weiterleben im Andenken folgert, ist ein kluger Schachzug zur Wiederbelebung christlicher Werte, die den Tod nicht nur mildern, sondern aufheben werden. Den christlichen Syllogismus des 12. Jh.s hierzu beschreibt ABULAFIA, *Jews*, 127-131: Wer verstandesbegabt sei, könne Christ werden – die Kirche stehe der Bekehrung gegenüber offen. Vernunft und Verstand seien Kennzeichen des Menschen, unterscheiden ihn vom Tier – wer sich also den rationalen christlichen Erklärungen nicht öffne, sei nicht wirklich ein Mensch. Neben dem unterschiedlichen Glauben habe diese daraus resultierende unterschiedliche Einstellung zur Vernunft die Kluft zwischen Christen und Juden vertieft.

die zu weit nach oben Strebenden gefährden (Hor., 3. Strophe).³⁸¹ So müssen sich Christen allgemein nicht innerlich gegen Schicksalsschläge wappnen, darauf vertrauend, dass sich Jupiter und Apollon nicht immer verhalten werden (Hor., 4. und 5. Strophe) – drei Dinge verhindern dies:

1. Gott handelt den Menschen gegenüber nicht wankelmütig, sondern planvoll-fürsorglich: So sind Jesu Menschwerdung und die einzelnen Stationen seines Lebens bis zu seinem Tod göttliches, gewissermaßen pädagogisches Programm zu Heilung und Wohl der Menschen (II,75-109, bes. 75ff.: ... *namque Ypocrate docente/ Morbos per paria aut contraria novimus esse/ Pellendos...*).
2. Gott kümmert sich grundsätzlich um die Menschen: Nicht nur als Akt der einigenden Kraft der Nächstenliebe, sondern auch der Fürsorge für die Menschen wirkt die Darstellung der Schöpfung (III,581-671) – gerade in den Passagen, zu denen Manilius kommentiert: „die aufschwellende und spezialisierend-realistische Behandlung des biblischen Stoffs ... ist hier besonders charakteristisch“.³⁸² Amarcus zeichnet die Welt als *locus amoenus*: schattig, saftig, farbenfroh und duftend – mit allem ausgestattet, was der Mensch zum Leben benötigt, um seine ‚Verwaltungsaufgabe‘ gut erfüllen zu können.³⁸³ Trotz nicht zu leugnender Unterschiede zwischen arm und reich kann jeder leben: *Sed tamen et pauper differt a divite, nam cum/ Horridus autumnu cedente coagulat algor/ Terras et glacie constringit Aquarius amnes,/ Pellibus incedit vulpinis dives, at isti/ Mastrugam prebet*

³⁸¹ Christi Geburt dagegen wird mit dem Aufstrahlen der Sonne nach einem Unwetter verglichen, das den ängstlichen Menschen Schrecken einjagt: *Ergo, viri, quibus est demissum nomen ab illo,/ Prodiit irradians hirto qui e corpore Christus,/ Ut sol, cum rapido ventorum turbine mixte,/ Fulmina producunt nubes tonitrusque fragrosi/ Mortales terrent pavidos tempestaque grando,/ Effulget subita discissa nube nitela,/ Condigno signate gradu vestigia Christi* (IV,333-340).

³⁸² MANILIUS, Komm. zu III,610-621. Die Feststellung zu 614-623, Amarcus folge hier rein antiken Vorbildern und beschreibe Vegetation der „subtropischen Zone“, entspricht der von CURTIUS konstatierten Eigenart mittelalterlicher Naturbeschreibungen, nicht möglichst wahrheitsnah, sondern – wie auch in der Malerei – eher exotische Ideallandschaften entwerfend zu schreiben (CURTIUS, 191f.). Allerdings haben sich auch schon antike Autoren wie Ovid bei der Entwicklung ihres *locus amoenus* nicht für forstwirtschaftliche Realitäten interessiert (CURTIUS, 201).

³⁸³ Ausführlicher hierzu VII.5.

*detonsus forpice*³⁸⁴ *vervex*,/ *Et sic ad flores ambos servantur apricos*
(IV,355-360).³⁸⁵

3. In ihrer Bemühung um Tugend schützen sie sich auch selbst vor dem Einzigem, das sie wirklich fürchten müssen, dem endgültigen Tod der Seele (z.B. IV,364-374, bes. 365f.: *At nos alma fides tegat et tolerantia fortis*,/ *Forcior est patiens robusto milite*...).³⁸⁶
Gerade das Zitat vertieft also den Anschein, die gesamte Belehrung hätte den jüdischen Gesprächspartner nicht erreicht, so dass er auf längst überholten Denk- und Begründungsstrukturen beharrt. Das Gedicht des Horaz endet mit dem Aufruf zu Mut, Festigkeit und weiser Zurückhaltung bei allzu günstigem Fahrtwind (*Rebus angustis animosus atque*/ *Fortis adpare: sapienter idem*/ *Contraheas vento nimium secundo*/ *Turgida vela*) – im Verhalten des jüdischen Dialogpartners zeigt sich die mehrfach besprochene geistige Unbeweglichkeit.

Schließlich verstummt der jüdische Gesprächspartner und tritt in die dritte Person zurück³⁸⁷, bevor er wieder hinter der Lasterschlange des Neids zu stehen kommt: *...namque*,/ *Ut supra dixi, sic pectora ludit eorum*/ *Antiquus serpens, ut prave vivere malint*,/ *Hocce per invidiam facit, ut, quia concidit ipse*/ *De superis per fastum et apostata semper in igne est*/ *Arsurus, plures habeat socios cruciatus*,/ *Nam contentus eis non est, quos iusta tonantis*/ *Depulit ira polo, quia consensere magistro* ... (II,456-461). Hier erfährt der Leser abschließend, weshalb der Neid so handelt: Es ist der vom Himmel gestürzte Luzifer, der nicht allein sein will, Gefährten seines Leids sucht, anderen das ‚himmlische‘ Leben missgönnt. Faszinierend gestaltet ist hierbei das Thema Kreuzigung: Zweimal wurde im Judendialog auf Jesu Tod angespielt – tatsächlich gekreuzigt ‚bleibt‘ letztendlich Luzifer (II,459). Der folgende an Sallust und Prudentius orientierte Exkurs über Dämonen und ihr Wirken³⁸⁸ dient m.E. nicht einfach gelehrsamer Aufzählung oder ‚Aufschwellung‘

³⁸⁴ Zur Verwendung der Nebenform *forpex* statt *forceps* s. MANITIUS, Komm. z. St.

³⁸⁵ Zu Gottes Sorge für die Menschen s. auch III,298-315, bes. 308ff.: *Verum qui vatem defendit ab ore leonum*/ *Somnia solventem misitque cibum esurienti*,/ *His quoque providit*...

³⁸⁶ Das tugendhafte bzw. lastermeidende Leben als lebensrettende Maßnahme durchzieht natürlich als roter Faden das ganze Werk.

³⁸⁷ II,453f.: *Hec ad Iudeos dixisse sat est, neque enim istud*/ *Tantillum surdi curant attendere* ... Vgl. I,438f.

³⁸⁸ II,463-474: *Demonas appellant, hi toto quicquid in orbe*/ *Patratur sceleris, suadent et tela furoris*/ *Suppeditant: fratrum odium civilia bella*,/ *Prestigium, fraudes,*

– er ordnet alle Nichtgläubigen, die sich wie der eben ‚von der Bühne abgetretene‘ jüdische Dialogpartner vor der Erkenntnis verschließen, den Dämonen, Lucifers Leidensgenossen zu: *Horum sint socii, quibus invidie scelerosa/ Est bilis. Mordax bona dissipat omnia livor* (II,475f.).³⁸⁹

Obwohl die Interpretation und Betrachtung gerade der belehrenden Passagen nicht nur unter dem Gesichtspunkt biblischer Vorbilder wesentlich tiefer sein könnte, reicht die Untersuchung des Judendialogs an dieser Stelle aus, um zu zeigen, dass er kein weiteres Einzelelement des Spotts auf heidnische Religionen bildet. Er stellt schon eher ein Lehrstück christlicher Bekehrungsarbeit dar, erfüllt darin aber wohl auch noch nicht seine Hauptfunktion – das unkommentierte Abtreten des einen Dialogpartners, das die anschließenden Überlegungen nur einbauen und zu Warnungen formen, die sich an jemand Anderen zu richten scheinen, weist auf etwas Weiteres, das erst später untersucht werden soll.³⁹⁰

Bei aller tugendhaften christlichen Demut im Bereich des ‚alltäglichen‘ Lebens also wird der Stolz auf den christlichen Glauben und die tiefe Überzeugung von seiner ausschließlichen Richtigkeit erkennbar. Dieses Bekenntnis zum christlichen Glauben ist die einzige zuverlässige Information in den SERMONES über Amarcus (die Begegnung mit Eufronius stellt Amarcus selbst als nicht ganz gesichert hin)³⁹¹. Ansonsten fehlt hier das der antiken Satire noch eigentümliche autobiographische Element³⁹², das andererseits auch in Juvenals Satiren nicht

periuria, furta, rapinas./ Sensibus illudunt hominum numquamque fideles/ Absistunt a calle boni seducere mentes./ Concessum tamen his non est penetralia cordis/ Rimari, sed, dum deluso pectore sensus –/ Gustus, odoratus, auditus, visio, tactus –/ Blandicias sese iaculantur ad exteriores/ Experti cordis tali oblectamine somnum./ Adveniunt ceptumque malum perducere temptant.

³⁸⁹ Dass die Zusammenstellung des jüdischen Glaubens und der Dämonen aber überhaupt erfolgt, erscheint mir interessant, weil FOA, 365, für das westliche Christentum festhält, dass es mit ausgeprägten Dämonenglauben und daher dessen Verfolgung erst seit der Bulle Super illius specula von Johannes XXII. (1326) beschäftigt war. Erst durch Nicolas Eymerich (Directorium Inquisitorum, cum commentariis Francisci Pegnae, Rom 1585, qu. XLVI, p. 376) sei beides unter den Zuständigkeitsbereich der Inquisition gestellt worden: *Iudaei et infideles ceteri, daemones invocantes, haereses seminantes, seu alias circa vel contra fidem Christianam delinquentes, ... hereteci sint habendi; ita ut Inquisitoris haereticorum iudicio sint subiecti.*

³⁹⁰ Zum Judendialog s. auch II. und V.1.1.c).

³⁹¹ III,571f.: *Parvus ego vidi, certa si mente recordor./ Eufronium...*

³⁹² VON ALBRECHT, 123.

enthalten ist.³⁹³ Dies ist die Grundlage aller Darlegungen zu gut und schlecht, richtig und falsch, ebenso wie aller Erörterungen, Schlussfolgerungen – es ist die Grundlage von Amarcus' Werk und Leben.

IV. DIE GESTALTUNG DER ‚BUNTEN PLATTE‘

Die schon bei Varro genannte Herleitungsmöglichkeit der Bezeichnung Satire von *satura*, was ursprünglich eine gefüllte Speise oder auch die Füllung selbst bezeichnet³⁹⁴, spiegelt sich auch bei Isidor, der vorschlägt, sie von *satur* bzw. *saturitas* abzuleiten.³⁹⁵ In dieser Etymologie zeigt sich die für die Satire charakteristische inhaltliche und thematische Vielfalt – hinter der sich dennoch das Dispositions- bzw. Kompositionsprinzip beispielsweise einer Horaz-Satire verbergen kann.³⁹⁶

IV. 1. Der Sinn einer strukturierten Nachzeichnung des fortlaufenden Gedankengangs

Der Versuch, vor der Untersuchung der satirischen Technik zunächst Aufbau und Gedankengang von Amarcus' *SERMONES* nachzuzeichnen und zu beschreiben, ist aus den folgenden Gründen nützlich, ja unumgänglich: Meines Wissens liegt noch keine derartige Untersuchung vor, auf die verwiesen werden könnte, so dass an dieser Stelle einige Bindeglieder und Verknüpfungspunkte genügen. Wie hilfreich aber die Nachzeichnung des Gedankengangs dafür sein kann, die angewandten Mittel einzuordnen und zu deuten, wie viel besser, vielleicht sogar überhaupt erst diese dann als absichtlich eingesetztes Instrument und nicht als aufdringliche Wiederholung und völlige Ausreizung eines Themas erkannt werden können, haben BÜCHNERS erste und VON ALBRECHTS vollständige Gliederungen der Horaz-Satiren gezeigt.³⁹⁷ BÜCHNER hebt zwar hervor, „die Gedankenbewegung (sei) so bestimmt und vielfältig zugleich, dass man sie nur durch die Interpretation aller Satiren erfassen könnte“, entschließt sich dann aber dafür, eine Auswahl der bezeichnendsten Beispiele zu behandeln, und ermutigt andere

³⁹³ QUINT, 173.

³⁹⁴ PETERSMANN, 16f.

³⁹⁵ KINDERMANN, 32ff. und 116 zu Isid., Orig. 20,2,8.

³⁹⁶ S. I.2.

³⁹⁷ BÜCHNER, Vorwort und VON ALBRECHT, 127-151.

Interpretieren, seine Untersuchung mit ihren eigenen Ideen zu ergänzen.³⁹⁸ VON ALBRECHT sieht die Notwendigkeit, „Wechsel und Entwicklung der Themen von Gedicht zu Gedicht etwas genauer zu verfolgen“, wenn man den Aufbau sowohl der Satiren als auch der einzelnen Bücher begreifen wolle, und erklärt, dass „eine zusammenhängende Lektüre des Buches, wie sie vom Dichter zweifellos intendiert ist,“ zur Lösung mancher Probleme der Horazforschung beitragen könne.³⁹⁹ Da es sich bei den horazischen SERMONES um eine Satirensammlung handelt, bei denen des Amarcus dagegen m.E. um ein als Einheit konzipiertes Werk, dessen verschiedene Themen oft erst im Verlauf vollständig entfaltet werden, muss die vollständige Betrachtung hier erst recht gefordert werden. Einzelne Abschnitte herauszureißen, wäre also dem Ziel, die Planung zu beleuchten und die Komposition zu würdigen, nicht angemessen.

Um aber den Umfang möglichst einzuschränken, erfolgt das Nachzeichnen des Gedankengangs, bei dem ich die Inhalte wiedergebe und zusammenfasse sowie auf einzelne Wiederaufnahmen in Fußnoten verweise, wiederum in Form einer Tabelle; da sie recht umfangreich ist, folgt sie nicht direkt im Anschluss, sondern ist, um den Textfluss nicht zu stören, vor der Übersetzung zu finden. Sie ist die Grundlage der in den folgenden Kapiteln durchgeführten Auswertung (IV,2-6).⁴⁰⁰ Nicht vollständig aufgenommen sind die in Einzelkapiteln der vorliegenden Arbeit besprochenen Mehrdeutigkeiten, Aussagen auf verschiedenen Ebenen wie beispielsweise versteckte programmatische Äußerungen oder über Zitate bewirkte Anspielungen. Die Zusammenfassung bewegt sich also weitestgehend auf der ersten Verstehensebene und beobachtet die dort entstehenden Strukturen. Hierbei wird erkennbar, dass Amarcus neben der bereits angesprochenen spiegelbildlichen Darstellung von Lastern und Tugenden (s. II.) verschiedene Mittel nutzt, um die einzelnen Kapitel und auch Bücher seiner SERMONES formal und thematisch miteinander zu verbinden und auszugestalten.⁴⁰¹

³⁹⁸ BÜCHNER, 51.

³⁹⁹ VON ALBRECHT, 127.

⁴⁰⁰ In manchen Bereichen sieht es so aus, als ließe sich mit etwas Mühe womöglich ansatzweise eine „Dialektik von Inhalt und Form“, wie sie HERING in seinem gleichnamigen Buch in den Horaz-Satiren erkennt, feststellen, doch gehört das nicht zum Thema dieser Untersuchung.

⁴⁰¹ Die Verbindung innerhalb der Kapitel wird durch die Tabelle selbst deutlich. Aus Platzgründen nenne ich hier nicht alle möglichen Beispiele aus dem Text für die Überleitungsvarianten.

IV. 2. Direkte Nennung des Übergangs

- Abgesehen von den Überschriften der einzelnen Kapitel, die klare Einschnitte setzen, indem sie über das bevorstehende Thema informieren, zieht Amarcius in den vier Anfangsversen des dritten Buchs die wohl deutlichste Trennungslinie: zwischen der ersten und der zweiten Werkhälfte (*Hactenus.../Nunc...*). Hier nennt er bezüglich des abgeschlossenen sowie des beginnenden Teils das Hauptthema und die damit verbundenen Absichten.
- In ähnlicher Weise zieht Amarcius erst im ersten Vers des vierten Buchs einen Schlussstrich unter die Eufronius-Predigt der drei vorhergehenden Kapitel, die er am Anfang des fünften Kapitels von Buch III auch entsprechend eingeleitet hatte: *Parvus ego vidi, certa si mente recorder,/ Eufroonium...* (III,571f.) – *Huc usque Eufronius; docto parete magistro,/ Quisquis ubique, viri!* (IV,1f.).⁴⁰²
- Den Abschluss der Kapitel I und II des zweiten Buchs bildet eine sich aus der vorhergehenden ‚Diskussion‘ ergebende⁴⁰³ Frage oder Aufforderung des Juden an Amarcius, eine genauere Begründung zu geben; diese stellt dann das Thema des Folgekapitels dar, das bezugnehmend auf diese Frage oder Aufforderung begonnen wird.⁴⁰⁴

⁴⁰² Diese ersten beiden Punkte sieht auch QUINT als Mittel, mit denen Amarcius im Gegensatz zu Horaz Abschnitte und Satiren zu einer Einheit mit fortlaufendem Gedankengang verbindet. Als ein drittes Verbindungsglied nennt sie die Unterhaltung mit dem Juden, die Teile des ersten und des zweiten Buchs beherrscht. Sie hat damit umrisshaft gezeigt, dass Buch I und II, Buch I/II und III/IV sowie Buch III und IV miteinander verknüpft sind (176f.). Das soll im Folgenden noch genauer untersucht werden.

⁴⁰³ Vgl. die strukturierte Nachzeichnung des fortlaufenden Gedankengangs z. St.

⁴⁰⁴ II,52-58 zu 59-62: *Quid si concedam, quod summo sit genitori/ Filius? Idcirco non concedo tibi, quod sit/ Ille incarnatus.* *Causam dic! Cur? Quia, qui nos/ Condidit et nullius eget, super omnia rex est./ Cur de celestis descendens culmine regni/ Sese ergasterio carnis committeret et cur/ In mortis legem properaret vita perennis?* – *Ausculata mihi nunc, rationem concipe, cur sit/ Perdicio, summi si non fateare parentis/ Gnatum hominem factum et genitum de carne Marie/ Virginis, ut culpam lascive tolleret Eve...*; II,140-145 zu 146f.: *Si vis proficere, de nostris conice libris!/ Dic, habeatur ubi, quod amena palatia celi/ Qui regit et Sabaoth vocitatur, factus homo sit./ Quod mihi si certa scriptum ratione probabis/ Ad tua, ni fallor, poteris me cogere sacra,/ Et via celsus Athos erit et segetes dabit*

- Im Verlauf des vierten Kapitels von Buch II über die Verstocktheit der Juden gelangt Amarcus zu der Einsicht⁴⁰⁵, dass seine Bekehrungsversuche vergeblich sind, und setzt damit ein deutliches Ende dieses an die Juden gerichteten Teils der SERMONES. Dabei leitet er über Tiervergleiche, welche die geringere Fähigkeit der Menschen, der eigenen Natur treu zu bleiben, gegenüber den Tieren zeigen (hier v.a. des fiktiven jüdischen Dialogpartners⁴⁰⁶) und in denen auch die Schlange genannt wird⁴⁰⁷, zu der Schlange des Neids über:⁴⁰⁸ Er führt die Uneinsichtigkeit der Juden auf das Wirken der Schlange des Neids zurück (II,455ff.), knüpft damit an den Beginn seiner Bekehrungsversuche (I,436-439) an und beschließt dieses Kapitel mit einer kurzen Beschreibung des Neids.⁴⁰⁹ Hierdurch hat er auch die Überleitung von dem besonderen Element des Judendialogs zurück zu dem Lasterkatalog geschaffen, den das fünfte Kapitel mit einer ausführlichen Behandlung des Neids fortsetzt.⁴¹⁰
- Dass Amarcus seine Rezipienten dabei gern auch einmal in die Irre führt, zeigt die nicht ganz korrekte Anknüpfung an ein Ausgangsthema nach einem Exkurs. Weil das ‚Spiel‘ mit aufgebauten und dann ‚enttäuschten‘ Erwartungen in immer neuer Form in Amarcus’ SERMONES zu sehen sein wird, soll es auch hier kurz vorgeführt werden, obwohl es sich nicht um eine Verbindung von Büchern oder Kapiteln, sondern nur innerhalb eines Kapitels handelt.
In dem Kapitel, das zum Widerstand gegen die Begierde aufruft, nennt Amarcus die maßvolle Ernährung als eine der Grundvoraussetzungen für Keuschheit (III,206-211: ‚*Suadeo, precipio, lumbos precingite vestros, / Ac si sic dicat: cum in vos obscena libido/ Dimicat et sevis cremat ignibus ilia, docti/ Parcite continuis escis et potibus; atqui/ Crapula et ebrietas lascivi fomes amoris, / Ex crebra ingluvie veniunt amor, ocia, risus.*‘). Über die Jungfrauengeburt, das Zeichen höchster Keuschheit, kommt er auf die antiken

Athlas. – *Fiat ut optasti; litem conferre tuorum/ Aggrediar patrum de libris...*

Dies könnte man als ‚thematische Präparation‘ bezeichnen.

⁴⁰⁵ Diese Einsicht ist durch das Verhalten des Juden und die Reaktionen des Amarcus darauf über mehrere Stufen bereits vorbereitet (s. III.5.).

⁴⁰⁶ S. III.5.

⁴⁰⁷ II,440-455, bes. 450f.: *Inque sinu foveas languentem algore colubrum, / Mox ubi fit calidus, cauda te perfidus angit.*

⁴⁰⁸ S. die strukturierte Nachzeichnung des fortlaufenden Gedankengangs zum Kapitel.

⁴⁰⁹ Textstellen s. III.5.

⁴¹⁰ Insofern wendet er hier auch die unter dem folgenden Punkt beschriebene Technik an.

Religionen, die höchst unkeusche Götter verehren, was ihn zu einem kurzen Exkurs über Literaturkritik veranlasst (III,238-272).⁴¹¹ Danach kündigt Amarcus an: *Nunc ad rem redeo: subvertit crapula castos* (III,273) – und behandelt das Beispiel von Daniel, der die Einhaltung seiner maßvollen Ernährung nicht etwa gegen innere Gelüste, sondern gegen die Vorschriften des Königs, der ihn gefangen hält, durchsetzt.⁴¹² Die Erzählung von der Enthaltsamkeit folgt ihrem biblischen Vorbild im Ausdruck relativ eng⁴¹³, nimmt aber einige Veränderungen vor, deren ‚folgenreichste‘ die Darstellung Daniels als Gefangener darstellt, denn in der Bibel ist von Dienst und Erziehung die Rede.⁴¹⁴ Betont man die Unfreiwilligkeit des Aufenthalts der jungen Männer am Hof Nebukadnezars, ist die Durchsetzung der eigenen Diätvorstellungen (Gemüse und Wasser) gegen den Willen des Königs eine größere Leistung, als wenn man bedenkt, dass – den Auswahlkriterien entsprechend – besonders edle, kluge und gebildete junge Leute ein höheres Maß an eigenen Vorstellungen mitbringen als möglicherweise Sklaven oder verschüchterte kleine Kinder. Darüber hinaus impliziert die Gefangenschaft aber auch, dass das Strafrisiko bei einem Misserfolg größer ist (obwohl es in beiden Versionen der Oberkämmerer ist, der sich in Gefahr sieht).⁴¹⁵

⁴¹¹ Text und Interpretation s. III.4.

⁴¹² III,274-289: *Quid Daniel celebs captivus tresque pusilli?/ Quos, que confusas restatur nomine linguas,/ Rex urbis tenuit; cum se nimis esse dolerent,/ Iconomum regis sociis facundior istis/ Alloquitur Daniel ,Cum pane legumina nobis/ Des, non plus petimus’. Cui princeps eunuchorum/ ,Magna rogas et que nequeunt fieri, quia rex, si/ Vos plus equevis tenuesve macrosve videbit/ Hoc caput infensus faciet mucrone recidi’./ Tunc ad Malasser, namque is spado prefuit ipsis,/ ,Pastu vulgari denis nos pasce diebus/ Cumque tuis servis facito, tunc ut fore cernes’/ Dixit; at ille pii Danielis verba benignus/ Auribus acceptans votis assensit: et illi/ Fulsero ante alios escis genialibus altos/ Pingues ...*

⁴¹³ Dan. 1,1-16; s. MANITIUS, Komm. z. St.

⁴¹⁴ *Pueros in quibus nulla esset macula decoros forma et eruditos omni sapientia cautos scientia et doctos disciplina et qui possent stare in palatio regis ut doceret eos litteras et linguam Chaldeorum* (Dan. 1,4).

⁴¹⁵ Weitere Veränderungen dienen der Intensivierung der Aussageabsicht durch Verstärken bzw. Auslassen einzelner Elemente der Vorlage wie z.B. die dramatischer gestaltete Vorstellung von der Todesstrafe für den Oberkämmerer wegen seiner Erlaubnis, die größere Wirkung der Speise auf das Äußere – die Knaben strahlen, was bei Amarcus häufiges Zeichen der Tugendhaftigkeit ist (z.B. W,4; II,515; III: 488f. und 504; IV: 67f., 72, 316f., 335 und 383) – und die daraus resultierende ehrenvolle Belohnung: dass sie des Königs Diener wurden.

Die Überleitung war also nicht direkt falsch, da ein Aspekt maßvoller Ernährung auch der Verzicht auf Alkohol ist, ebenso wie das Vermeiden von Trunkenheit ein Teilaspekt der Mahnung zu enthaltsamer Ernährung war. Sie ist aber auch nicht ganz richtig, weil in dieser Version der Erzählung vom frommen Daniel Getränke nicht genannt werden (wohl aber in der dort paraphrasierten, dem mittelalterlichen Rezipienten aus dem Klerus sicher bekannten Bibelstelle). Der Leser erwartet also gespannt Ausführungen über Trunkenheit und verdorbene Keuschheit, hält nach dem Lesen dieser Stelle überrascht inne und sucht nach dem angekündigten Zusammenhang; er findet ihn in dem Vorbild zur Enthaltbarkeit auch unter eventueller Lebensgefahr, erkennt vielleicht den Zusammenhang zwischen der assoziierten Bestrafung (dem möglicherweise drohenden Tod) in dem biblischen Beispiel und dem drohenden Verlust des ewigen Lebens allgemein – und muss dabei feststellen, dass er einer ‚Sensationsmeldung‘ aufgesessen ist.⁴¹⁶

Die Wirkung ist, dass die Ausführungen besondere Aufmerksamkeit erfahren.

IV. 3. Vorbereitung des neuen Themas durch erste Nennung im vorhergehenden Kapitel⁴¹⁷

- In dem Kapitel über den notwendigen Widerstand gegen die Begierde (B. III, Kap. II) führt Amarcus die Tugenden der Keuschheit über den eben genannten Rat zur hierbei hilfreichen Enthaltbarkeit (207-211) mit dem Thema Maßhaltung zusammen. In diesem Rahmen äußert ein Schlemmer voll Hochmut sein Missfallen über Maßhaltungsvorschriften (289-293);⁴¹⁸ das Thema des nächsten Kapitels ist Gottes Liebe zu den Demüti-

⁴¹⁶ Bei einem Leser, der sich auf dieses ‚Spiel‘ einlässt, würde ich persönlich Freude an der Entschlüsselung und an dieser Stelle auch Belustigung vermuten.

⁴¹⁷ Diese Vorbereitung könnte man als ‚thematische Antizipation‘ bezeichnen. Um im Folgenden das Problem zu umgehen, dass römische Ziffern sowohl für die Zitierung der einzelnen Bücher üblich sind als auch von Amarcus zur Zählung der Kapitel verwendet werden, soll zur Verdeutlichung die jeweilige Abkürzung vorangestellt werden, z.B.: B. I, Kap. I.

⁴¹⁸ III,289-293: ‚... *Nunc tu mi inquis ‚Omitte supersticionem hanc!’/ Sit vulgo milium, cucumis, faba, caulis inunctus./ Bucelle lagani, sed triticeam cava pastam/ Sartago dominis stridat nectarque suave/ Pendulus attritis destillet culleus herbis.*‘

gen und seine Verachtung für die Hochmütigen, das durch die Charakterisierung des Schlemmers bereits vorbereitet ist.⁴¹⁹

- Als Abschluss seines Angriffs gegen den Hochmut (B. I, Kap. IV) bringt Amarcus das Beispiel von der vorbildlichen Bescheidenheit Christi, der am Palmsonntag in seiner körperlichen Gestalt auf vergängliche Genüsse verzichtete und doch größten Jubel erntete (324-329).⁴²⁰ In Jesu Verzicht auf körperliche Genüsse ist das Thema des nächsten Kapitels, die Schwelgerei, angedeutet.
- In B. III, Kap. IV behandelt Amarcus den Idealzustand von Seele und Fleisch⁴²¹, dessen Grundvoraussetzung die Nächstenliebe⁴²² ist (bes. 483-489 und 503ff.)⁴²³. Diese Gedanken greift er in der Wiedergabe der daran

⁴¹⁹ Was hier als Vorbereitung des Themas durch Nennung im vorhergehenden Kapitel beschrieben wird, ist ein ganz ähnliches Vorgehen, wie es KNOCHE bei Horaz untersucht. Er bezeichnet es als unmerkliches Weitergleiten durch versteckte Übergänge; die Wirkung sei, dass das Gespräch von einem Thema zu einem anderen, als ‚Nebenthema‘ bezeichneten Sujet wechsle, ohne dass es sofort auffalle, vor allem aber ohne befremdlich zu wirken (287-291). Dazu, dass der Übergang auch „in einer nebensächlich klingenden Bestimmung des vorangegangenen“ Themas liegen kann, evt. (wie an der oben behandelten Textstelle) in einem einzelnen Satzglied oder sogar einem einzigen Wort, s. KNOCHE, 305 und 312. So unmerklich wie in den Satiren des Horaz ist der Übergang bei Amarcus allerdings nicht, da er ihn durch den Beginn eines neuen Kapitels mit eigener Überschrift kenntlich macht. Das Hauptgewicht dieser Vorgehensweise liegt m.E. bei Amarcus auf der Verbindung seiner SERMONES zu einem ausgewogenen Ganzen.

⁴²⁰ I,324-329: ... *Qui tectus carne caducas/ Tempsit delicias, qui Iherusalem introiturus/ Sprevit equos, mulos humilemque insedit asellum,/ Et proficiscenti pubes Iordanica lete/ Obvia palmarum ramos oleaeque virentis/ Stravit humi et puerum clamavit ‚Osanna‘ caterva.*

⁴²¹ Das Thema wurde durch Makarius' Frage, worin er denn vortrefflich sei, vorbereitet (III,396-410, bes. 408ff.: ‚*Ergo te adiuro per cui(per cui = per eum cui) in presepe iacenti/ Mistica dona deo reges tribuere Sabei,/ Ut mihi rem lingua falsum vitante reveles.*‘).

⁴²² Vielleicht ist sie schon in Makarius' ruhiger Freundlichkeit angeklungen, mit der er diese Frage stellt (III,407: *Cui sanctus comi subridens reddidit ore...*).

⁴²³ III,483-489: *Nunc age, virtutem celumque ascendere tempta!/ Ut volitare nequit cauteris saucius ictu/ Ales, ita, invidie quem dira sagitta retardat,/ Emulus ad celi pertingere non valet aulam,/ Et licet expresse trinum fateatur et unum./ Quisquis amore nitet, virtutes nundinat omnes/ Collectasque tenet, virtutum nuncius ille est;*
III,503ff.: *Sic et amicitie cantum cum cor modulatur/ Et viridi frondet claroque resplendet amore,/ Omnigenis illud Christus virtutibus implet.*

anschließenden Eufronius-Predigt wieder auf: Eufronius spricht zunächst allgemein über die Nächstenliebe⁴²⁴, definiert sie dann negativ als frei von Erotik und nimmt dies zum Anlass für die Beschäftigung mit der mangelnden Enthaltbarkeit der Priester und einer Begründung des Zölibats;⁴²⁵ das führt in eine Vorschriftenreihe für die Priester⁴²⁶, die in der Nächstenliebe gipfelt (963-967)⁴²⁷ und in Form ihrer Praktizierung Inhalt der Ermahnungen ist, die Amarcus im Anschluss an die Eufronius-Predigt ausspricht⁴²⁸.

- Ein Sonderfall dieser Verbindungstechnik liegt im Übergang zwischen zwei Kapiteln des ersten Buchs vor.⁴²⁹ Hier ist das Bindeglied nicht thematisch, sondern sozusagen emotional: In Vers 101 hat Amarcus als Einleitung der Simonieschilderungen seinen Ekel bekundet (*Pontificum tedet corvinos promere rictus...*), den er auch in Vers 162f. wieder zum Ausdruck bringt (*Sunt, immundarum quos semper more ferarum,/ Quod dictu scelus est, obvolvitur feda libido*). Der Abscheu, der sich an dieser zweiten Stelle in dem Vergleich mit schmutzigen Tieren (eine Steigerung gegenüber den ‚Rabenrachen‘ der ersten Passage) und der Bezeichnung *feda libido* spiegelt, ist deutlich stärker betont, da Amarcus schon die Nennung an sich für ein Verbrechen hält. Diese Gestaltungsweise der ‚Themenverzahnung‘ ist inhaltlich dadurch gerechtfertigt, dass auch die Laster selten einzeln auftreten, sondern wie Habgier und Hochmut (I,277-282)⁴³⁰ oder Ausschweifung und Hochmut (III,290-293)⁴³¹ gern in Kombination. Ebenso sind auch die Tugenden kaum völlig isoliert denkbar, da sich beispielsweise Nächstenliebe eher

⁴²⁴ B. III, Kap. V.

⁴²⁵ B. III, Kap. VI.

⁴²⁶ B. III, Kap. VII.

⁴²⁷ III,963-967: ‘... quodcumque docetis/ Quodque agitis, causa perfecti fiat amoris./ Hic amor est non presbiteris dumtaxat habendus,/ Sed cuncti vero debent in amore fideles/ Vivere; verus amor non novit rodere quemquam.’

⁴²⁸ B. IV, Kap. I.

⁴²⁹ B. I: Kap. II → Kap. III.

⁴³⁰ I,277-282, bes. 277f.: *Nempe tumor demens et habendi insana cupido/ Convenere fide dextrasque dedere vicissim...*

⁴³¹ III,290-293: *Sit vulgo milium, cucumis, faba, caulis inunctus,/ Bucelle lagani, sed triticeam cava pastam/ Sartago dominis stridat nectarque suave/ Pendulus attritis destillet culleus herbis.*’

nicht mit Hochmut oder Neid vereinbaren lässt (vgl. III,468-482).⁴³² Die Darstellungsweise führt also den Gedanken vor.

IV. 4. Ähnliche Einleitung, Gestaltung oder ähnlicher Abschluss der Kapitel

Die beiden vorhergehenden Kapitel haben inhaltliche Verbindungen beleuchtet. Hier sollen nun formale Ähnlichkeiten untersucht werden, die Zusammengehörigkeit konstituieren.

Einleitung der Kapitel:

Mit einer Anrede an das jeweilige Laster beginnt Amarcus fünf Kapitel der ersten Werkhälfte⁴³³, mit einer Anrede der/ des Juden vier Kapitel des zweiten

⁴³² Bes. III,483-489: *Nunc age, virtutem celumque ascendere tempta! / Ut volitare nequit cauteris saucius ictu / Ales, ita, invidie quem dira sagitta retardat, / Emulus ad celi pertingere non valet aulam, / Et licet expresse trinum fateatur et unum. / Quisquis amore nitet, virtutes nundinat omnes / Collectasque tenet, virtutum nuncius ille est.*

⁴³³ B. I, Kap. II (I,63-68: *Quo terre reges, argenti splendor et auri, / Precipitas? Quid rectores mundi illice forma / Hortaris nescire deum? Quid lucis alumnos / Perpetuis cecis tenebris? Te regia celi / Verarumque locus precellit deliciarum / Mellifluis rutilans per tempora cuncta nitore.*), B. I, Kap. III (Anrede erst etwas später; I,170-189: *Sorte pudicicium vicisti tempore nostro / Insigni pridem redimitam tempora lauro, / Feda lues; populum bapismate nobilitatum / Annon, degeneris victores quo patre creti, / Percensere decet? Iam desine, tolle catenas, / Tolle tuas, priscique furens reminiscere fati! / Bellantesne putas incerta sorte carere? / Nunc hi succumbunt, nunc equa sorte resurgunt; / Non semper vaga sors in eodem tramite currit. / Dic age, dic, que tanta tue fiducia palme? / Cum quandoque satus de virgine respiciet nos / Ac nostri clemens miserebitur, interimet te*) und B. I, Kap. V (I,435-439: *De vicis memorans non te, Cocytia pestis, / Transierim, invidia, te, per quam luridus anguis / Arguta primos pellexit fraude parentes. / Per te Hebreorum nunc ludit pectora, libris / Ne credant propriis, Iacob patris utpote dictis*); B. II, Kap. V (II,477-484: *Quid struis, invidia? Cur illaqueas homines tot, / Cur tot ad umbrosum mortales dirigit Orcum? / Tu quondam in fratrem movisti brachia Cain, / Quod deus, ut ferri mavult sibi viva, manipulo / Agnum preposuit; tabescis honore propinqui, / Sed neque germano conga-visura potenti. / Indignare, reor, quo quisquam te viciorum / Appellet minimam; doleas hinc, dissere, necne*) und B. II, Kap. VI (II,541-544: *Te quoque subsidium diro furialibus armis / Murmure non dubium est, discordia, ferre bilinguis, / Officiumque tibi concinnum rompere fedus / Et suadere dolos, convicia, sediciones*).

Buchs.⁴³⁴ Die (meist schmähende) Anrede personifiziert die Laster⁴³⁵, erweckt den Eindruck, als würde Amarcus ihnen unerschrocken entgegen treten, und erinnert an den Kampf zwischen Tugenden und Lastern in Prudentius' PSYCHOMACHIE.⁴³⁶

Während Amarcus die Laster auf diese Weise personifiziert, bleiben die Tugenden als etwas, das nicht einfach an den Menschen herantritt, sondern worum er sich selbst bemühen muss, abstrakt.⁴³⁷ Die Anrede ist daher nur für die Verwendung in der ersten Werkhälfte gegen die Laster geeignet. Wenn Amarcus also im dritten Buch⁴³⁸ die Begierde noch einmal anspricht, obwohl er gerade im Begriff ist, die entsprechende ‚Gegentugend‘ zu behandeln, ist dies ein Hinweis auf die Aufdringlichkeit dieses Lasters, das in der den Tugenden gewidmeten Werkhälfte eigentlich nur noch eine Nebenrolle spielen dürfte.

⁴³⁴ B. II, Kap.: I (II,1-4: *Incipe amare deum, Iude strips dura ! Quid a te/ Prognatum refugis venerari? quippe prophetam/ Qui de gente tua surrexit, ut tibi legis/ Promisit lator...*), Kap. II (II,59-65: *Ausculata mihi nunc, rationem concipe, cur sit/ Perdicio, summi si non fateare parentis/ Gnatum hominem factum ... / Nam legis, ut viridi duo mansere in paradiso...*), Kap. III (II,146-149: *Fiat ut optasti; litem conferre tuorum/ Aggrediar patrum de libris. Psalterium qui/ Composuit, regem David dixisse negare/ Non potes...*) und Kap. IV (indirekt: II,279 bis zum Verstummen des Juden (s. III.5.): *Sed quid tot prodest exempla inducere? Dudum/ Os obpilassem de vobis...*).

⁴³⁵ Die Laster werden allerdings weder zu menschlichen Wesen noch zu Göttern; ihre Gestalt ist nicht völlig klar: Einerseits kleidet Amarcus sie in Schlangen-, vielleicht auch Drachenkörper (z.B. I,330: *turiace labes deterrima penne* beschimpft die Schwelgerei), andererseits scheinen sie die Tiere auch nur zu benutzen (vgl. II,64-67: *Utque elusit eos serpens nequissimus, hoc est/ Demon verba vomens serpentis ab ore gravati./ Quippe gravatus erat serpens nec, quid loqueretur/ Possessus norat...*). Sie sind jedenfalls keine Abstracta, sondern eine Art dämonischer Mächte mit eigenem Willen und der Fähigkeit, sowohl zu denken als auch zu sprechen und ihre Pläne systematisch auszuführen (zusätzlich zu den Belegstellen für die Anreden vgl. II,457-474).

⁴³⁶ Besonders die Mahnung an die Begierde: *priscique furens reminiscere fati* (I,175) erinnert an die Beschreibung des Siegs der Pudicitia über die Libido in der PSYCHOMACHIE des Prudentius (40-97).

⁴³⁷ Dabei verkörpert Gott das Höchstmaß von Weisheit und Liebe (III,480: *Amor deus est; 581: Hoc fedus deus est, sine quo factum nichil* und IV,325f.: *docuit me summa sophia./ Scilicet omnipotens*).

⁴³⁸ B. III, Kap. II (III,193-199: *Cede pudicicie, iam cede, profana libido/ Prepes abi, pete triste chaos, mergaris abisso./ Ambrosiam pollere ducem sine, ad horrida vade/ Tartara et evanesce velut ventosa favilla./ Neu studeas populo gratam te adhibere fideli./ Feda lues; nec enim domino fide sociasti/ Non modica Sodomas opera tua vota sequentes*).

Um die Kapitel der zweiten Werkhälfte mit der ‚Verlockung‘ (III,3f.) zu den Tugenden einzuleiten, muss Amarcus dementsprechend andere Wege wählen:

Am Anfang jeweils eines Kapitels aus der ersten und zweiten Werkhälfte⁴³⁹ steht ein Gebet um Gottes Beistand beim Dichten. Dadurch ist gewissermaßen eine zweite ‚Einleitungsbrücke‘ zwischen den beiden Teilen der SERMONES geschlagen.

Eine These, die dann ausgeführt wird, leitet fünf Kapitel der zweiten Werkhälfte ein.⁴⁴⁰ Einführung und Ende der Eufronius-Predigt bilden den Anfang zweier Kapitel: B. III, Kap. V und B. IV, Kap. I.

Das zweite Kapitel des vierten Buchs beginnt abrupt, seine Einleitung besteht in der Überleitung aus dem vorhergehenden Kapitel:⁴⁴¹ In B. IV, Kap. I hatte Amarcus seine Mahnungen über die Notwendigkeit der Kombination Glaube – gute Werke in der Warnung gipfeln lassen, dass man sich wegen der Ungewissheit der Todesstunde immer möglichst gut verhalten müsse, um nicht plötzlich in ‚schlechtem Glaubenszustand‘ überrascht zu werden und doch noch Höllenstrafen auferlegt zu bekommen.⁴⁴² Diese Warnung mildert er dann durch das Zugeständnis der menschlichen Unvollkommenheit, die ihn nicht alle Tugenden besitzen lässt. Ihr trägt auch Gott durch verschiedene Wohnungen in seinem Palast Rechnung, zu dem die auf die Nächstenliebe aufbauenden, nach und nach erworbenen Tugenden eine Leiter bilden, wie man eine Brücke oder einen Turm baut.⁴⁴³ Diese Bilder der Bautätigkeit und des Palastes führt Amarcus dann mit

⁴³⁹ B. I, Kap. IV und (wenn man die vier überleitenden Verse ausklammert) B. III, Kap. I.

⁴⁴⁰ B. III, Kap. III (III,323f.: *Eminus alta videt dominantum summus usias,/ Quod parvum atque humile est, prope respicit*), Kap. IV (III,420: *Quisque deo natus non peccat*) und VI (III,682: *Vera salus amor est, amor est perfectio vite*); B. IV, Kap. III (166: *Angusta est summam que semita ducit ad arcem*) und Kap. IV (eingeschränkt; hier steht die These in der Überschrift und wird in der einleitenden rhetorischen Frage bekräftigend aufgegriffen: *IV. De eo, quod non possit regnum celorum acquiri sine patientia. Codicibus sacris ad nostrum tendere docma/ Illita quem lateat?*). An dieser Stelle wäre auch erneut B. I, Kap. III zu nennen. – Mit einer rhetorischen Frage beginnt auch der Epilog im ersten Buch.

⁴⁴¹ Es wäre also auch ein mögliches Beispiel von vielen weiteren für die Vorbereitung eines Themas durch dessen Nennung im vorhergehenden Kapitel gewesen.

⁴⁴² IV,57-65, bes. 60-65: *Ignoramus enim, quo tempore vel quibus horis/ Iudex adveniat, num quando crepuscula lucem/ Obscurant ... / Magna et amara dies domini subito veniet, tunc/ Premia quisque suo capiet condigna labori.*

⁴⁴³ IV,66-81: *Nemo perfectus, nemo omni parte beatus,/ Nullus vivit homo, cunctis virtutibus esse/ Qui valeat nitidus.../ Inque sui patris conplura habitacula Christus/ Retulit esse domo studia ob diversa piorum./ Novi nec rennuo, verum nec multa nec una/ Sanctificat virtus hominem, si non erit illic/ Verus amor, per quem vir-*

der gebilligten Unvollkommenheit des Menschen zusammen, indem er von dem aus Edelsteinen errichteten Himmlischen Jerusalem berichtet.⁴⁴⁴ Diese kostbaren Steine deutet er dann im Folgekapitel als Sinnbilder verschiedener hervorragender Tugendkombinationen in den Menschen aus.⁴⁴⁵

Ausgestaltung der Kapitel:

Die Darstellung der Attacken gegen die Laster erfolgt über eine eher allgemeine Beschreibung, die bei sechs von sieben Todsünden⁴⁴⁶ mit einer meist schmähen- den Anrede des Lasters verbunden ist. Dieses Laster wird dann erläutert und über verschiedene Beispiele beschrieben, die teilweise noch einmal abschließend kom- mentiert werden.⁴⁴⁷ Zusätzlich werden sechs der Laster in einer Beispielerzählung dem Rezipienten lebendig vor Augen geführt.⁴⁴⁸ Im Rahmen dieser Erzählung wird die negative Darstellung der Anhänger des Lasters „vorzugsweise durch ihre An- stoß erregende Sprechweise, weniger durch direkte Kritik“ erreicht.⁴⁴⁹

Die Begierde ist das einzige Laster, zu dem es keine Beispielerzählung gibt. Nun könnte es naheliegen, dieses Fehlen mit moralischem Abscheu zu erklären; doch muss die Unterlassung eher im Wunsch nach Variatio begründet liegen, da Amarcus ja auch im Zusammenhang mit der Schwelgerei anscheinend nicht vor der Darstellung einer Orgie zurückgeschreckt ist. Selbst wenn der genaue Inhalt der leider nicht in die Handschriften übernommenen Verse nicht mehr festzustel- len ist, scheint er doch immerhin so anstößig gewesen zu sein, dass der Schreiber sie tilgte.⁴⁵⁰

tutes nos decet omnes/ Cogere paulatim scalamque acquirere ad astra./ Paulatim ex multis pontem producere lignis/ Scit faber et multis turrim componere saxis...

⁴⁴⁴ IV,82-86: *Hinc est, quod domini spectans archana Iohannes/ Diversis aulam gem- mis constare supremam/ Narrat...*

⁴⁴⁵ Insofern ist die Verbindung dieses zunächst als Fremdkörper erscheinenden Kapi- tels zum Gesamtwerk noch enger als QUINT vermutet (172).

⁴⁴⁶ Dies gilt unter der Voraussetzung, dass der Dialog mit dem Juden das siebte Las- ter darstellt.

⁴⁴⁷ Vgl. QUINT, 174ff. Sie sieht vor allem in der Ausgestaltung des ersten Lasters (in B. I, Kap. II) ein deutliches Beispiel für die auch bei Horaz zu beobachtende Rah- mentechnik ‚Schilderung – Beispiele – Resümee‘.

⁴⁴⁸ Auch dies gilt wieder unter der Bedingung, dass der Judendialog mitzurechnen ist. Dann könnte man das Verhalten des Juden und seine Äußerungen als die beispiel- hafte Vorführung der siebten Todsünde verstehen.

⁴⁴⁹ Das stellt KINDERMANN für die mittelalterliche Satire allgemein fest (139).

⁴⁵⁰ S. K. MANITIUS, Komm. z. St.

Das heißt, dass Amarcus möglicherweise die Beispielgeschichte zur Illustration der Begierde ausließ, weil sie zwei Kapitel später noch einmal Raum finden konnte und diese ‚Lücke‘ unter dem Aspekt der abwechslungsreichen Gestaltung⁴⁵¹ auch ganz interessant wirkte – ein Überraschungseffekt, der in der verspäteten, erst beim vierten Laster erfolgenden Befriedigung der durch das erste Laster geweckten, dann überraschend enttäuschten, anschließend aber wieder bestätigten Erwartung bezüglich der Themenausgestaltung liegt, mit der Amarcus also ein ‚buntes Spiel‘ betreibt.

Dieses Verwirrspiel mit dem Leser lässt sich mehrfach feststellen. So sind die Beispielerzählungen zu den beiden zuletzt behandelten Lastern etwas kaschiert und erst nach ‚Enträtselung‘ verständlich:

Bei der Darstellung des Neids leitet Amarcus die vom Rezipienten bereits erwartete Erzählung mit der irreführenden Frage ein, was er über den Neureichen sagen solle.⁴⁵² Dadurch erweckt Amarcus zunächst den Anschein, er wolle ihn als den Lasterhaften vorführen. Die überraschende Wende bringt erst der Anfang des dritten Verses dieser Erzählung, der einen anderen Reichen als Neider einführt und den Neureichen zum ‚Leidtragenden‘ dieses Lasters macht.⁴⁵³

Wesentlich schneller entlarvt sich der musikalisch-lukullische Schwelger selbst, der nach seiner tugendhaft anmutenden Unverständnisbekundung über Habgierige für die Befriedigung seines Lasters gierig Aufträge erteilt.⁴⁵⁴

⁴⁵¹ Daraus ergibt sich folgende Gestaltung: erstes und drittes Laster mit, zweites ohne Beispielgeschichte, viertes mit gleich mehreren, unter denen auch die eigentlich zum zweiten gehörige ist.

⁴⁵² *Quid de pauperibus sublatis stercore dicam?* (II,517). Das Bild des aus dem Dreck emporgekommenen Armen bzw. der durch günstige Umstände erstarkenden Armut als den Neureichen zu begreifen, war schon in I,279f. (*Nam cum paupertas rebus plerumque secundis/ Pollet*) eine anspruchsvolle Aufgabe, zumindest, was den modernen Leser betrifft. Dass an dieser Stelle der Neureiche der Lasterhafte war, bestärkt die durch die o.g. Frage geweckte Erwartungshaltung des Lesers.

⁴⁵³ II,518f.: *Hos detestatur sandice crocoque decorus/ Emulus...* Neben dem formalen Aspekt der Variatio ist diese Darstellungsweise aber auch als Rezeptionssteuerung für Amarcus' zweiseitig angelegte Erzählung anzusehen; der Neider übertreibt zwar und geht einem Laster nach, aber dennoch wird sein Verhalten nicht als völlig unverständlich dargestellt, weil das Verhalten des (einige Kapitel zuvor bereits als lasterhaft erkannten) Neureichen, wie es der Neider wahrnimmt, durchaus auch Anstoß erregen kann. Vgl. VOLLMANN, 46.

⁴⁵⁴ I,391-421: *‚Cur in avaricia tantum plerique laborant?/ Vellem ori dulcis blandiretur cibus ...‘*

Besonders interessant ist das Beispiel zu Zwietracht/ Zorn/ Reue (B. II, Kap. VI): Sowohl in dieser Überschrift wie überhaupt in diesem Kapitel wird erstmals in der ersten Werkhälfte auch die dem Laster entsprechende Tugend vorgeführt. Hierin ist einerseits das Thema der zweiten Werkhälfte vorbereitet, die direkt nach diesem Kapitel beginnt, andererseits auch deren Darstellungsprinzip, das bei der Beschreibung von Tugenden noch einmal die gegenteiligen Laster vorführt, gespiegelt.

Die eigentliche Beispielerzählung (vorher werden schon einige vor allem biblische Beispiele angeführt) erfolgt erst unter dem dritten Aspekt dieses Kapitels, der Reue. Es ist die Geschichte über das Wunder von Berytus (II,601-666), an deren Ende die Juden einsichtig sind, bereuen, umkehren und in der Taufe angenommen werden.⁴⁵⁵ So scheint diese Geschichte zunächst nur den Erfolg von Reue und Umkehr zu illustrieren. Doch das Verhalten vor dieser Umkehr führt in dem Spott des Besuchers, sein Gastgeber sei einer von den Christen und täusche die Gemeinschaft (die er dann auch gleich versammelt), die Zwietracht und den Zorn vor.⁴⁵⁶ Die ansteckende Wirkung dieses ‚raschen Wütens‘⁴⁵⁷ lässt die Juden völlig von Sinnen auf die Christusstatue losgehen und die Kreuzigung nachspielen.⁴⁵⁸

Dieses Aufgreifen der drei in der Überschrift für das Kapitel festgesetzten Themen in der Reihenfolge ihrer Nennung ist nicht auf den ersten Blick offensichtlich; Amarcus beschäftigt sich nämlich bereits 13 Verse dieser Erzählung mit dem Christen – dieser Christ kauft ein Haus, stellt darin die Statue auf, wird gierig und verkauft das Haus, in dem er allerdings die Statue vergisst –, bevor das erste Mal der Jude erwähnt wird, der sich vielleicht gar nicht an dem Sakrileg beteiligt.⁴⁵⁹ Der zum Vergehen anstiftende Jude kommt erst im 21. Vers vor.⁴⁶⁰

⁴⁵⁵ Hier wendet sich Amarcus an die ‚Schlimmsten‘, deren Bekehrungsversuche er an dieser Stelle der SERMONES bereits aufgegeben hat. So spricht er sie auch als Einleitung dieser Erzählung noch einmal an (II,598f.: *Praeterea vos, qui spem desperando supernam/ Despicitis*). Dahinter verbirgt sich die Ermutigung für die Christen, dass selbst die Ungläubigsten für schlimmste Vergehen Vergebung erfahren, wenn sie nur bereuen und umkehren.

⁴⁵⁶ II,625-627: *Ilicet erumpens, Unus de Christicolis es/ Et nos fallis' ait. Quo magna negante sodales/ Ad cameram ille suos, qua stabat forma, coegit...*

⁴⁵⁷ II,573: *Ira citus furor est.*

⁴⁵⁸ II,628-647: *Primus in arreptam festinans inpete vasto./ Hinc hilares alii renovare nefas cupientes/ Patrum ...*

⁴⁵⁹ II,605-622: *Hic sacre quidam purgamine mundus aquai –/ Pauper quando sit, inon aurea pocula querit –/ Exile hospicium precio mercatus, in illo/ Effigiem Iesu lecti propter stacionem/ Fixit et archanos studuit ructare precatus./ Post hec divitiis undantibus arta potenti/ Provectoque viro casa pro minimo fuit, ut fit./ Stultus*

Zuerst ist also die Erwartung des Lesers auf den Christen gerichtet, dann auf die Statue gelenkt worden. Die provozierenden Worte, in die der Jude ausbricht, kommen überraschend, und bevor der Rezipient das zu den Lastern Passende an dieser Geschichte begreift, muss er sich, so meine ich, von Amarcus' Ablenkungsmanöver wieder auf das Thema zurückbesinnen.

Man könnte dieses Verfahren als Sonderform der Technik des „maskierten Eingangs“ bezeichnen, wie sie VON ALBRECHT für Horaz feststellt.⁴⁶¹ Sie ist bei Amarcus hauptsächlich im ‚Binnenbereich‘ zu finden, da die Kapitelanfänge durch ihre Überschriften eindeutig sind.⁴⁶² Um die Verwirrung des Rezipienten, die seine Aufmerksamkeit steigern soll, deutlicher in den Blick zu rücken, soll Amarcus' Verwendung dieser Technik im Folgenden als ‚irreführende Einleitung‘ bezeichnet werden.

Ähnlich ist die Gestaltung der Ausführungen zu den Tugenden. Auch hier ist das Schema: Vorstellung und Kommentierung, Beispiele und Beispielerzählung(en), teilweise mit Abschlussbemerkung, festzustellen, allerdings um die Elemente ausführlicher Belehrung und des Gegenbeispiels erweitert, das in diesem Zusammenhang noch einmal wichtig wird. Ein besonders schönes Beispiel aus der zweiten, den Tugenden gewidmeten Werkhälfte für Amarcus' spielerische ‚Irreführung‘ ist die Erzählung vom scheinbaren Beradon in Speyer (III,156-180): Amarcus bittet in den Versen 153ff.⁴⁶³ um Gottes Beistand zu einem gelungenen Preis der Taten eines nicht benannten Edlen. Obwohl Amarcus wenige Verse

et inconstans inhiat, quod non habet, hoc si/ Detur ei, spernat: dominus quoque sive magister/ Suspectus presens, bonus est et strenuus absens./ Mox utensilibus maiora ad menia raptis/ Inmemor excessit solius virginis, hoc sic/ Disponente deo. Dein contigit, ut vacuati/ Desertique laris pudibunda in parte minutus/ Possessor fieret Iudeus. Non tamen ille/ Continuo formam procul in caligine fixam/ Norat et occultam minime speculamen ad illam/ Torserat...

⁴⁶⁰ II,622-626: ... *et dudum forsitan non visa lateret, / Ni par eiusdem semel invitatus ab ipso/ Omnia perlustrans latitantem cerneret illam./ Ilicet erumpens ,Unus de Christicolis es/ Et nos fallis' ait...*

⁴⁶¹ VON ALBRECHT, 156.

⁴⁶² Die einzige Ausnahme könnte der Judendialog darstellen, dessen Überschriften (vielleicht bis auf sein letztes Kapitel) nicht auf ein Laster hinweisen. Die Rahmung des Judendialogs durch den Neid ist oben mit der Anwendung dieser Technik begründet.

⁴⁶³ III,153ff.: *Nunc deus, ut frugi, carmen mihi suggere dignum,/ Patricii pia facta canam, qui tempore eodem/ Permultos pulso leti precone refecit.*

zuvor (141-150)⁴⁶⁴ noch ausführlich die Frömmigkeit Heinrichs III. gelobt hat⁴⁶⁵, ist die Spur zu ihm bereits durch einen eingeschobenen allgemeinen Preis des Freigebigen (151f.)⁴⁶⁶ wieder verwischt. Dann lenkt den Leser die ausführliche Beschreibung der völlig skurril wirkenden Erlebnisse des scheinotenen Beradon, in denen bis zum vorletzten Vers Heinrich nicht vorkommt, davon ab, dass es jene Vorbereitung gegeben hat. Erst in Vers 179f. erfährt der Rezipient, dass ‚der oben erwähnte Held‘ u.a. auch Beradon am Leben erhalten hat.⁴⁶⁷ Durch das namenlose Zurücktreten des eigentlichen Tugendhaften hinter Beradon bleibt die Erwartungshaltung des Lesers auf Beradon gerichtet, und man fragt sich zunächst erstaunt, was die Geschichte hier soll – schließlich liegt an dieser Stelle die letzte namentliche Erwähnung des eigentlichen Helden schon fast 40 Verse zurück. Erst nach diesem Aufmerken wird klar, dass das Beispiel von der Tugend, die es darstellen sollte, lediglich umrahmt wird, und die eigentliche Erzählung eher die Notwendigkeit der Freigebigkeit und ihre große Wirkung auf das Einzelschicksal illustriert, vielleicht auch als Ausführung des ‚Nachlassens der Übel‘ vorführt, dass Heinrich III. seine Freigebigkeit denen zukommen ließ, die es verdienen.⁴⁶⁸ Das abschreckende Bild der abzuschaffenden Zustände wird dabei teils drohend ausgemalt, z.B. in den Erzählungen vom Schlemmer und Geizhals, deren Zukunft in düsteren Farbtönen gezeichnet ist.⁴⁶⁹ Teils wird das Bild aber auch nur kurz skizziert, z.B. in dem Kommentar des hochmütigen Schlemmers (III,290-293), der über seine ausführliche Beschreibung (I,349-380) dem Leser schon hinreichend bekannt ist.

⁴⁶⁴ Bes. III,141-144: *Tercius Henricus Romane sceptriger arcis/ ... mira est pietate secutus/ Intendens placare deum ...*

⁴⁶⁵ Amarcus wandelt also den von der Antike bis ins Mittelalter beliebten Topos des Herrscherlobs ab – statt der Paarung von Tapferkeit und Bildung als Aspekte alt-römischer und griechischer Ideale (vgl. CURTIUS, 184ff.) preist er Frömmigkeit und Freigebigkeit.

⁴⁶⁶ III,151f.: *Felix, qui nunc dat, quia posthac centuplum habebit;/ Qui serit, ille metet mature tempore messis.*

⁴⁶⁷ III,179f.: *Huic predictus herus multisque stipendia fertur/ Suppeditasse aliis ...*

⁴⁶⁸ III,147-150: *Nonnullosque malis marcentibus ipse paterno./ Sintagma egregium, recreavit more pusillos;/ Preterea innumeros nummis aluisse diurnis/ Dicitur, ille niger donec discesserit annus.*

⁴⁶⁹ III,67-124, vgl. die strukturierte Nachzeichnung des fortlaufenden Gedankengangs z. St.

Die Technik des „ironischen Bindens“, d.h. der nur scheinbaren Rückkehr zum Ausgangspunkt⁴⁷⁰, hat Amarcus also bei der Ausgestaltung der *vitia* nicht verwendet. Er lässt die Laster gern von immer denselben Menschentypen (wie den hier genannten: Neureichen und Schlemmer) vertreten. Die Eindeutigkeit der gewählten Illustrationen ist wichtig für die Einprägsamkeit der Botschaft.⁴⁷¹ Amarcus erreicht in diesem Bereich Abwechslung durch immer neue Beschreibungen der Details (z.B. die Speisefolgen des Schlemmers und ihre Gegenbilder beim darbanden Geizhals), die mit ihrer Verteilung über das Werk gewisse ‚Wiedererkennungsfreude‘ wecken können, vermittelt leicht variiertes Verschlüsselungen (wie die bereits dargestellten zur Umschreibung des Neureichen), deren Lösung ein echtes Rätselvergnügen darstellt, und über Lasterkombinationen auch in den Beispielen (wie beim hochmütigen Schlemmer). Auch hier lässt sich wieder die Variatio als zusätzliches, die einheitlichen Mittel durchziehendes Gestaltungsprinzip feststellen.

Abschluss der Kapitel:

Auffällig ist, dass die Eingangskapitel aller Bücher mit dem Gedanken an die Hölle enden – in abnehmender Schärfe der Androhung: Im ersten Buch schließt der Epilog mit einer recht massiven Höllendrohung⁴⁷², im zweiten Buch verweigert der Jude den (das ewige Leben erwerbenden) Glauben, bevor er die zum nächsten Kapitel überleitende Frage stellt;⁴⁷³ im dritten Buch mildert Amarcus seinen an die Christen gerichteten, drohenden Aufruf zur Vermeidung eines Endes in der Hölle durch den abschließenden, hintersinnigen Scherz, dass seine Ermahnungen, wenn sie von zu geringer Menge schienen, den Klugen und Maßvollen genügen mögen⁴⁷⁴, und das Einleitungskapitel des vierten Buchs schließ-

⁴⁷⁰ Hierzu vgl. VON ALBRECHT, 156: Horaz dient dieses Mittel dazu, „den Eindruck der Pedanterie zu vermeiden“ und der Darstellung „die Frische eines Gesprächs“ zu verleihen.

⁴⁷¹ Zu der Forderung nach Durchsichtigkeit vgl. III.3.

⁴⁷² I,57-62: *Felix, cui dabitur Stigias non ferre latebras/ Et Flegetonteos evadere celi- tus ignes!/ Felix, quem tristem manes Acheronta colentes/ Non detentabunt nec lurco vorabit Avernus!/ Circa momentum mundanus abit dolor, illic/ Eterni luctus, nec cessant stridere dentes.*

⁴⁷³ *Cur de celestis descendens culmine regni/ Sese ergasterio carnis committeret et cur/ In mortis legem properaret vita perennis?’* (II,56ff.) – Überschrift: *II. De eo, cur Dei filius incarnari voluerit.*

⁴⁷⁴ III,187-192: *Ergo curemus, ne nos involvat avaros/ Vortex Tartareus, sed luxuriam fugientes/ Mammoneamque aciem faciat pausare per evum/ Altithronus rector,*

lich verwischt die Schärfe der Warnung vor der Hölle, die bei falschem Lebenswandel bevorstehe, durch die oben bereits beschriebene Überleitung zum Folgekapitel über die zwölf Edelsteine.⁴⁷⁵

Während die ungleiche Kapitelanzahl der einzelnen Bücher die Suche nach so exakten Analogien in ihren mittleren Teilen unmöglich macht⁴⁷⁶, ist ein Vergleich der Abschlusskapitel wieder aufschlussreich:

Die letzten Kapitel der vier Bücher enden in einem teils direkten, teils indirekten Aufruf zu tugendhaftem Verhalten, welches das jeweilige Kapitel nahelegt: zum christlichen Glauben (I)⁴⁷⁷, zur Vergebung der Sünden anderer (II)⁴⁷⁸, zur Keuschheit der Priester (III)⁴⁷⁹ und zur Leidensbereitschaft der Gläubigen (IV).⁴⁸⁰ In den ersten drei Büchern sind dies die einzigen Aufrufe, im vierten enden auch die beiden mittleren Kapitel mit einem Aufruf. Das passt zu der Stellung des vierten Buchs als Finale: Hier werden die Praktizierung der Nächstenliebe, die für den Tugenderwerb als grundlegend erwiesen ist, sowie die Weltverachtung, die das Fundament zur Abkehr von den Lastern bildet, anempfohlen und mit der mil-

cui regnum et gloria perpes./ De dandi virtute parum videor monuisse./ Sufficiant tamen hec prudentibus atque modestis.

⁴⁷⁵ IV,82-86: *Hinc est, quod domini spectans archana Iohannes/ Diversis aulam gemmis constare supremam/ Narrat et ex illis bis sex specialiter effert./ Quarum, si potero, paucis misteria pandam/ Insuper et referam, quo queque colore notetur.* Vgl. IV.4.

⁴⁷⁶ Abschlussverfahren der mittleren Kapitel sind z.B. die Bewertung eines Lasters bzw. einer Tugend (B. I, Kap. III; B. II, Kap. IV, allerdings als Bewertung des Folgelasters; B. III, Kap. V), abruptes Ende nach einem Beispiel (in den fünften Kapiteln der ersten beiden Bücher) oder Auswertung des Beispiels (die zweiten Kapitel des ersten und dritten Buchs; hier durch einen Christus preisenden Vergleich erweitert, ähnlich wie auch B. I, Kap. IV mit dem Gegenbild von Christi vorbildlicher Bescheidenheit endet).

⁴⁷⁷ I,550f.: *Sic si sola tibi desit dilectio Christi,/ Quicquid agis, nichil est, virtus prodest tibi nulla.*

⁴⁷⁸ II,671-774: *Quapropter cuncti feralis dogma Novati/ Despiciate et dominum conpuncto querite corde,/ Cuius agi frenis libertas maxima, cuius/ Mansueto servire iugo dominatio summa.* Wunderschön ist die Rahmung des vorletzten Verses durch die ehrfürchtige Anapher *cuius*.

⁴⁷⁹ III,963-967: *Omnibus este modis cauti; quodcumque docetis/ Quodque agitis, causa perfecti fiat amoris./ Hic amor est non presbiteris dumtaxat habendus./ Sed cuncti vero debent in amore fideles/ Vivere; verus amor non novit rodere quemquam.*

⁴⁸⁰ IV,467-470: *Ergo magis pro anima tolerare decebit amara,/ Scilicet irrisus non fastidire vel ictus;/ Nam nisi tristitia lucratur gaudia nemo/ Nec nisi legitime certantem laurea cinget.*

dernden Einschränkung, dass man weder alle Tugenden besitzen kann noch dazu verpflichtet ist, sowie dem drohenden und drängenden Aufruf, dass man aber immer tugendhaft sein sollte, verbunden. Als Krönung, nach der Bewältigung dieses Aufgabenbergs, steht die Geduld oder Duldsamkeit, die, wie die Diskussion mit dem als sonst durchaus tugendhaft charakterisierten Eiferer zeigt, am schwersten einzuhalten ist.

Insgesamt spiegelt sich auch hier wieder die enge Verbindung der Inhalte: Laster und Tugenden bzw. Tadel und Belehrung mit dem Nutzen der Bekehrung.

IV. 5. Wiederholung der Themen/ Beispiele in immer neuem Kontext

Das Beispiel vom Sündenfall flicht Amarcus insgesamt neunmal ein. Acht dieser Erwähnungen lassen sich zu einem Gedankenstrang zusammenfassen. Von ihnen sind zwei Themenpaare sich überschneidend auf die ersten beiden Bücher verteilt, eine Vierergruppe umfasst die letzten drei Bücher:

- Themenbereich I: Die erste Erwähnung findet sich in B. I, Kap. IV im Zusammenhang mit der Darstellung des Hochmuts (263-272)⁴⁸¹, der Adam dazu bewegte, Gottes Gebote zu übertreten und die Schuld hierfür Gott zuzuweisen. Den endgültigen Tod des Menschen als Strafe für dieses Vergehen hat Jesus verhindert. In Verbindung mit diesem Laster wird die Erbsünde auch II,62-76⁴⁸² behandelt: Hier ist die im Zusammenhang mit dem Holz des Apfelbaums begangene Sünde des Hochmuts die Begründung für Jesu Opfertod durch das Holz des Kreuzes und die Notwendigkeit der Reue, in welcher der Mensch unterwiesen werden muss.

⁴⁸¹ I,263-272: *Quid repetam domini formatum pollice plasma/ De limo et limum subito incaluisse tumore./ Dum domini iniunctum servare exhorruit Adam./ Pomum manducans vetitum culpamque superbus/ In dominum torquens, sibi et omni posteritati/ Eternum inpendens eterna morte laborem/ Ni rex excelsus, virides qui gramine terras/ Lucentemque globum lateque sonantia stagna/ Fecit, mortali dignatus carne operiri/ In cruce pro nobis mortem libasset acerbam?*

⁴⁸² I,63-76: *Quo terre reges, argenti splendor et auri./ Precipitas? Quid rectores mundi illice forma/ Hortaris nescire deum? Quid lucis alumnos/ Perpetuis cecis tenebris? Te regia celi/ Verarumque locus precellit deliciarum/ Mellifluo rutilans per tempora cuncta nitore./ Unde modo incipiam de mundi principibus, qui/ Turpis avaricie vexillum ferre videntur?/ Pene potens omnis temerarius acmine facto/ Dedere munificam leto gliscit rationem./ Nec trutinam iudex equo discrimine librat./ Illinc iusticie sedes, hinc sessio gemme./ Sed tot obtutu gemmarum ad gaudia fixo/ Naso suspendit camiro iusti stationem.*

- Themenbereich II: Noch vor dieser Stelle wird die Schlange des Neids als Ursache für Adams und Evas unrechtes Streben nach dem göttlichen Allwissen angeführt (I,436f.)⁴⁸³, was Amarcus, wie bereits dargelegt, II,455ff. noch einmal aufgreift.⁴⁸⁴
- Themenbereich III: Den Hinweis auf Adam als den ‚Urverschulder‘ der Endlichkeit und Beschwerlichkeit des Menschenlebens gibt Amarcus dreimal; eine vierte Stelle nennt noch einmal das Gebot, gegen das Adam und Eva verstoßen haben. Die erste Passage fasst knapp die Vertreibung aus dem Paradies zusammen und beschreibt die daraus resultierende Strafe, die Sterblichkeit der Menschen (II,156-160).⁴⁸⁵ Auch in seinem Diskurs über die Menschenseele bezeichnet Amarcus diese als ‚dem Tod Adams unterworfen‘ (III,432ff.), dem zu entkommen sie durch die Taufe Gelegenheit erhält.⁴⁸⁶ Die Schuld, die Adam auf sich geladen hat, ist außerdem der Grund für die Beschwerlichkeit des Menschenlebens. Bei der Beschreibung der Erschaffung der Welt als Akt von Gottes Liebe zu den Menschen wird der folgende Zweck ihrer Existenz genannt: Der Mensch sollte kluger Herr über die Schöpfung sein, selbst aber Gott verehren, ihm gehorchen und nicht hochmütig göttliches Wissen begehren (III,650-657).⁴⁸⁷

⁴⁸³ I,436ff.: ... *invidia, ... per quam luridus anguis/ Arguta primos pellexit fraude parentes.*

⁴⁸⁴ II,455ff.: ... *namque/ ... sic pectora ludit eorum/ Antiquus serpens, ut prave vivere malint.* In dem Kapitel über den Neid führt Amarcus allerdings den Sündenfall nicht zum dritten Mal als Beispiel für den Neid an. Hierdurch bekommt der (Un-)Glaube des Juden, der mit dem Sündenfall, der Vertreibung aus dem Paradies und dem (einstweiligen) Verlust des ewigen Lebens eng verbunden wird, ein besonderes Gewicht. Zudem wird die Glaubensverweigerung mit den Lastern des Neids und des Hochmuts verbunden.

⁴⁸⁵ II,156-160: ... *et quando pepulit de sede virenti,/ Ne vite de ligno esset, quod flamma nunc et/ Anceps custodit romphea vetatque nocentes/ Aspirare, reum deus Adam, sic ait illi/ ,Terra es et in terram solvendus es.'*

⁴⁸⁶ III,432ff.: ...*morti subiacet Ade/ Nec regnum domini nisi fonte renata videbit:/ Scemate corporeo requie penisve videtur.*

⁴⁸⁷ III,650-657: ... *nunc hominem restat plasmare sagacem,/ Qui simili nobis concordet imagine quique,/ Quam dabimus, presit facture scilicet omni,/ Quod mare alit, quod terra parit, quod in aere vivit./ Nos colat et nostri devotus obediat oris/ Sermoni neque spiritui se credat iniquo/ Nec sapere insistat quam nos concedimus ultra;/ Subdita cuncta ipsi, nobis sit subditus ipse.* Eine kurze Beschreibung von der Erschaffung des Menschen enthält auch schon I,263f.: *Quid repetam domini formatum pollice plasma/ De limo et limum subito incaluisse tumore...* Hier werden also die ersten beiden Themenbereiche zusammengeführt.

Tatsächlich aber war Adam ungehorsam und hat den Menschen ihr hartes Los eingehandelt, wie der Seemann am Ende des vierten Buchs feststellt, der duldsam (gehorsam) sein Geschick trägt (IV,448-457).⁴⁸⁸

Die in dem vorletzten Textabschnitt erwähnte Klugheit (III,650) nimmt Amarcus einige Verse darauf wieder auf: Er überträgt die aufrechte Haltung der Menschen, welche die Möglichkeit beinhaltet, den Himmel zu schauen, auf das Geistige und wertet sie als Erkenntnis- und Glaubensfähigkeit (670f.).⁴⁸⁹ Daraus lässt er die Pflicht resultieren, sie anzuwenden, i.e.: sich um Erkenntnis und Ausübung des Guten zu bemühen und daher tatsächlich das Himmlische in Form des Himmlischen Jerusalems zu schauen (672-676).⁴⁹⁰

Wenn man diese Themen zusammenführt, ergibt sich Folgendes:

In dem ersten Themenbereich ‚Adams und Evas Sündenfall aus Hochmut‘ erklärt Amarcus, der Tod des Menschen wäre endgültig gewesen, wenn nicht Jesus durch seine Fleischwerdung und den Opfertod einen Ausweg geöffnet hätte. Dabei besteht für den von Natur aus sündigen Menschen die grundsätzliche Notwendigkeit, durch Reue Vergebung zu erlangen.

Der zweite Themenbereich bringt den ‚Sündenfall aus Neid‘, der die Menschen nach dem ihnen untersagten göttlichen Allwissen streben, damit ihr ewiges Leben riskieren und einstweilen verlieren ließ, mit dem Verhalten der Juden in Verbindung, das zwar eigentlich genau entgegengesetzt ist (sie bewegt der Neid zur unrechten Abkehr von dem einem Jeden offenstehenden Wissen über das Göttliche), aber dieselbe Wirkung hat: Sie werden des ewigen Lebens nicht teilhaftig, weil sie sich nicht bekehren und deshalb auch nicht taufen lassen.

⁴⁸⁸ Zu Adam s. IV,455ff.: ... ‚Adam/ Stultus, honore nitens non intellexit, ob hoc nunc/ Vivet per magnos humana propago labores‘.

⁴⁸⁹ III,670f.: *Cetera cum prono terrena animalia collo/ Despectent, quorum moritur cum corpore flatus.*

⁴⁹⁰ III,673-678: *Inspice, que bona scis exerce, incognita disce!/ Discere, que nescis, a quovis non pudeat te:/ Plurima scire iuvat, sapiens non exulat usquam./ Scire bonum et facere satagentibus urbs patet, in qua/ Nulla diem eternum caligo interpolat, in qua/ Sol athomis radiat non deficientibus...* Eine weitere Erwähnung finden Adam und Eva im dritten Buch kurz nach der ausführlichen Darstellung der Erschaffung des Menschen im Zuge der Einschränkung, dass die Nächstenliebe von der Liebe zu einer Frau zu unterscheiden sei. Da Gott selbst Eva für Adam erschaffen hat, billigt er derartige Liebe grundsätzlich auch, dem Klerus aber steht sie nicht zu. Wegen des Kontexts Nächstenliebe, Schöpfung und Gehorsam könnte man diese Stelle vielleicht noch dem letztgenannten Themenbereich zuordnen.

Der Ausweg ‚Taufe‘ aus der Sterblichkeit der Menschen wird im dritten Themenbereich besprochen. Er enthält den Kontrast zum zweiten Themenbereich, der den Unglauben als ‚Todesurteil‘ für den Menschen erkennen lässt, und bildet gewissermaßen die Grundstufe der sich innerhalb der SERMONES vollziehenden Steigerung und Erweiterung der Wegweisung in das ewige Leben: Die grundsätzliche Möglichkeit hat zwar Jesus durch seinen Tod eröffnet (Themenbereich I), doch muss der Mensch auch selbst aktiv werden: Er muss den Sündenfall bereuen (Themenbereich I), glauben und sich aktiv zum Glauben bekennen (Themenbereich II) sowie sich um Erkenntnis und Ausübung des Guten bemühen und Gottes Gebote in dem ihm jeweils zukommenden Maß befolgen (Themenbereich III).

In diesem Beispiel vom Sündenfall laufen noch andere ‚Argumentations- und Bildstränge‘ zusammen, die hier nicht mehr vollständig ausgeführt, sondern nur kurz beschrieben werden sollen:

Das Thema der Klugheit des Menschen, der nach Gottes Abbild geschaffen ist und mit ihm übereinstimmen sollte⁴⁹¹, wird in der Aufforderung fortgeführt, das Gute zu tun, das man als solches erkannt hat, das noch unbekannte Gute aber ohne falsche Scheu zu lernen.⁴⁹² Denn die Weisheit macht das Himmelreich zur Heimat des Weisen, in das man durch die Liebe gelangt.⁴⁹³ Die höchste Weisheit ist Gott.⁴⁹⁴ Der Mensch kann innerhalb seiner Möglichkeiten daran teilhaben⁴⁹⁵, was er auch tun sollte, denn die beständige Bemühung um das Gute ist ein Zei-

⁴⁹¹ III,650f.: ... *nunc hominem restat plasmare sagacem,/ Qui simili nobis concordet imagine ...*

⁴⁹² III,673ff.: *Inspice, que bona scis exerce, incognita disce!/ Discere, que nescis, a quovis non pudeat te/ Plurima scire iuvat, sapiens non exulat usquam ...*

⁴⁹³ III,676-681: *Scire bonum et facere satagentibus urbs patet, in qua/ Nulla diem eternum caligo interpolat, in qua/ Sol athomis radiat non deficientibus; hic sol/ Sol est iusticie; pariles cui dicere laudes/ Non cessant nitide cherubin seraphinque corone./ Illuc nemo valet nisi amore favente venire.*

⁴⁹⁴ II,222f.: *Verbum, quo genitor firmavit celica summus,/ Hoc verbum deus est, hoc et sapientia summi; IV,325f.: Hec ego vos doceo, docuit me summa sophia,/ Scilicet omnipotens; hec exercete, fideles.*

⁴⁹⁵ Die Kirchenväter, Apostel, Propheten und Priester werden als klug bzw. weise beschrieben; z.B. III,225: *Gregorius sapiens* und 427: *Augustinus doctor catus; IV,1: Eufronius; docto parete magistro.*

chen seiner Klugheit und Tugend.⁴⁹⁶ Unvernunft und Dummheit dagegen sind mit dem Laster verbunden.⁴⁹⁷

Die eben angeführte göttliche Weisheit ist ein in kleinerem Bereich wiederholtes, jedoch nicht unbedeutendes Thema. Dass Gott als höchste Weisheit stärker und hochwertiger als die scharfsinnigen Syllogismen ist, erfährt man im ersten Buch: *Quid barbatorum vigilantum corde sagaci/ Investigatus summa certante sophia/ Sylogismus agat?* (I,194ff.). Im zweiten Buch legt Amarcus dar, dass das Wort der Welterschaffung Gott selbst bzw. seine Form annehmende Weisheit sei: *Verbum, quo genitor firmavit celica summus,/ Hoc verbum deus est, hoc et sapientia summi* (II,222f.). Dass diese höchste Weisheit bzw. Gott aber Amarcus lehrte, berichtet er im letzten Buch und verleiht sich so höchste Autorisation und Autorität: *docuit me summa sophia,/ Scilicet omnipotens ...* (IV,325f.).⁴⁹⁸

Ähnlich verhält es sich mit der Liebe, die beispielsweise der weise Eufronius in vorbildlichem Maß besitzt.⁴⁹⁹ Sie ist eine besonders wichtige Tugend, da sie die anderen Tugenden erwirbt und zusammenhält.⁵⁰⁰ Auch deren Höchst- oder Reinform repräsentiert Gott.⁵⁰¹

Das Himmelreich, das ewige Leben, wird anlässlich der oben besprochenen Sündenfall-Textstelle, die sich mit Gehorsam, Klugheit und dem Menschen erlaubten Wissen beschäftigt, als das Himmlische Jerusalem mit ewigem Licht in Verbindung gebracht (III,650-681). Der Begriff ‚Licht‘ hat bei Amarcus zwei Seiten: Es gibt ein ‚irdisches‘ Licht, den Glanz oder Schein, der sich mit dem himmlischen Licht nicht messen kann⁵⁰², als Glanz von wertvollen Materialien mit Lastern zusammenhängt und selten etwas Gutes bewirkt.⁵⁰³ Dagegen stehen das

⁴⁹⁶ III,55: *Ille sapit vere, qui que scit agenda agit...* S. auch den falsche irdische Werte kritisierenden Ausspruch des Paulus (III,765f.: *„Prudentes” inquit „sunt, ut faciant mala, stulti,/ Ut faciant bona” ...*) – hierzu s. auch VI.2.5. und VII.2.5.

⁴⁹⁷ II,68ff.: *... Cui rudis Eva/ Dicenti, per quem cavisse satis sibi posset,/ Si saperet, credens edit vetitum sibi pomum* und III,54: *Hec scimus, sed non sapimus, quia non facimus* und, eben zitiert, 765.

⁴⁹⁸ Dies ist die christliche Steigerung des horazischen Gedankens: *scribendi recte sapere est et principium et fons* (ars, 309).

⁴⁹⁹ III,572f.: *... quod in eius/ Pectore verus amor consisteret ...*

⁵⁰⁰ III,488f.: *Quisquis amore nitet, virtutes nundinat omnes...*

⁵⁰¹ III,480: *... „Amor deus est...”* und 581: *„Hoc fedus deus est, sine quo factum nichil...”*
⁵⁰² I,65-68: *... Quid lucis alumnos/ Perpetuis cecas tenebris? Te regia celi/ Verarumque locus precellit deliciarum/ Melliflue rutilans per tempora cuncta nitore.*

⁵⁰³ I: 63-66: *Quo terre reges, argenti splendor et auri,/ Precipitas? Quid rectores mundi illice forma/ Hortaris nescire deum? Quid lucis alumnos/ Perpetuis cecas tenebris?, 101-108: mit 115-126; III,910f.*

ewige Licht in der Kirche⁵⁰⁴ und das Licht der menschenmöglichen Weisheit⁵⁰⁵ für das gute irdische Licht. Das himmlische Licht liegt in seiner Wahrhaftigkeit, die frei von Blendwerk ist, begründet⁵⁰⁶ und ist Christus selbst.⁵⁰⁷

Besonders eindrucksvoll ist m.E. die Assoziationskette, die Amarcus zum Stichwort *Speise/ Brot* wachsen lässt. Obwohl sie oben bereits einmal angesprochen wurde⁵⁰⁸, soll sie hier kurz nachgezeichnet werden, denn es wirkt wie ein Spiel mit Gliedern, die sich von selbst immer neu verknüpfen. Diese *Variatio* bietet sich in diesem Begriffsfeld in vieler Hinsicht besonders an, wenn man an die Grundbedeutung von *satura lanx* als gemischte Platte bedenkt. Und so scheint Amarcus sämtliche ihm zur Verfügung stehenden Begriffsbereiche geistreich zu mischen: Die bereits in der antike übliche Bezeichnung von Dichtung oder Literatur als Speisen, besonders, wie oben erwähnt, zur Abgrenzung der Satire von höherer Dichtung fließen in die Metaphern von Gefäßen und Speisen in der Literaturkritik und gehen von da aus in den Bereich der Bibel über, welche „für die Speisemetaphorik ... die Hauptquelle“ bildet.⁵⁰⁹ Hier ist die Vermengung der konkreten und der übertragenen Ebene durch reine und unreine Speisen natürlich angelegt. Gerade in der Beispielgeschichte von Daniel, der den Nutzen der rechten Speisen tugendhaft und ehrenvoll bewies und andere dazu bekehrte, wird dies deutlich.⁵¹⁰ Liest man die biblische Vorlage übrigens für Anspielungen offen, fällt auf, dass Nebukadnezar zunächst Gefäße erhält und diese im Tempel seiner Gottheit unterbringt, bevor mit Daniels Ankunft am Hof die Speisevorschriften im Mittelpunkt der Erzählung stehen.⁵¹¹ Schonende Behandlung als einfache Glaubenskost symbolisiert der Begriff nach biblischer Vorlage in der Eufronius-

⁵⁰⁴ III,534: *Sic hec continuis aperitur mansio licnis...*

⁵⁰⁵ III,827: *In libris studeat morum, sapientia lux est...*

⁵⁰⁶ I,66ff.: ... *Quid lucis alumnes/ Perpetuis cecas tenebris? Te regia celi/ Verarumque locus precellit deliciarum/ Mellifluo rutilans per tempora cuncta nitore.*

⁵⁰⁷ III,550: *verum ... solem.* Zwei entgegengesetzte Seiten spiegeln auch die Wortbereiche ‚Einhauchen‘ und ‚Aufblasen‘. Hierzu genauer s. VI.2.4.

⁵⁰⁸ III.3. Dort sind auch die meisten hier angeführten Themen etwas ausführlicher besprochen.

⁵⁰⁹ CURTIUS, 144ff., bes. 144.

⁵¹⁰ Zu Daniel s. VI.1., VI.4.-5.

⁵¹¹ Dan. 1,1-3: *Anno tertio regni Ioachim regis Iuda venit Nabuchodonosor rex Babylonis Hierusalem et obsedit eam 2 et tradidit Dominus in manu eius Ioachim regem Iudae et partem vasorum domus Dei et asportavit ea in terram Sennaar in domum dei sui et vasa intulit in domum thesauri dei sui 3 et ait rex Asfanaz praeposito eunuchorum suorum ut introduceret de filiis Israhel et de semine regio et tyrannorum.*

Predigt.⁵¹² Bekömmlicher ist diese Art von Nahrung sowohl tatsächlich, da der Schlemmer auf Dauer erkrankt, als auch übertragen, weil Völlerei ein Laster, Enthaltbarkeit aber eine Tugend ist – ebenso wie die christliche Literatur, wie der Glaube an sich nicht etwa Überdruß bewirken kann, sondern inneren Frieden und das ewige Leben. Diese muss der Mensch sich erarbeiten, weil Adam und Eva mit den Früchten vom Baum der Erkenntnis falsche Nahrung aufnahmen. Richtige Nahrung findet sich in der biblischen Brotvermehrung und Jesu Mahnung, die rechten Speisen zu essen, die er von der Nahrung der Vorfahren abgrenzt. Christus als Brot des ewigen Lebens und Symbol des Abendmahls weckt dabei m.E. Assoziationen zu Christus als Geber des Wassers ewigen Lebens – wodurch über das Wasser der Bogen zu Taufwasser und Reinheit gespannt wird. Obwohl die Speisemetaphorik auf Augustin zurückgeht, hat Amarcus dessen biblisch fundierte Verwendung der Würze nicht aufgegriffen⁵¹³ – möglicherweise, weil er die Doppeldeutigkeit des Begriffs *sales* vermeiden will, das er wie oben dargelegt der Komödie zuschreibt und ablehnt.

Auf diese Weise erzeugt Amarcus Verbindungen im Kleinen, zwischen einzelnen Kapiteln, wie im Großen, indem er ‚Themenfäden‘ spannt, die sich über das gesamte Werk hin erstrecken und dann und wann zusammengeführt werden.

Dieses Wiederaufgreifen mag den Eindruck von planloser Themenwiederholung erwecken, vor allem, wenn man sich nicht begleitend den Gedankengang, in den diese Themen immer wieder eingeflochten werden, grundsätzlich vor Augen führt, wie es die strukturierte Nachzeichnung des fortlaufenden Gedankengangs ermöglichen soll. Dergestalt erläutert aber vermittelt sich ein erster Eindruck davon, wie dicht Amarcus seine SERMONES komponiert hat.⁵¹⁴

Seine in den Überschriften deutlich angegebenen Themen führt Amarcus zu einem großen Teil in ständig wiederkehrenden Formen durch, die er bei mehrmaliger Wiederholung geistreich und humorvoll variiert, indem er beispielsweise eine Erwartung beim Leser aufbaut und sie kurzzeitig enttäuscht, dann aber übertrifft (wie mit der Beispielgeschichte zur Begierde) oder gekonnt irreführt (Wunder von Berytus). Dadurch wird der (wohlwollende) Rezipient immer wieder zum verwunderten Aufmerken gebracht und zum aktiven Mitdenken anstelle von

⁵¹² S. III.3.

⁵¹³ Zu Augustin als Begründer der Speise-Metaphorik s. CURTIUS, 145.

⁵¹⁴ Als ‚Nebeneffekt‘ liefern diese Betrachtungen m.E. die Argumente, die für die Komposition der SERMONES als eine Einheit aus mehreren Kapiteln, nicht als Sammlung sprechen.

passivem Konsum angehalten, wie es Amarcus in seinem Widmungsbrief ja auch gefordert hat (5-10).

IV. 6. Verwendung der Stilmittel Trikolon und Antithese als Abbild der Grundgedanken christlichen Glaubens

Während im vorausgehenden Kapitel die Tatsache und Dichte der Themenverflechtung im Zentrum stand, soll hier die schon öfter im Verlauf dieser Arbeit bemerkte ‚Zahlenbauweise‘ unter dem Aspekt der Stilmittel untersucht werden. Denn besonders auffällig an der Gestaltung der SERMONES ist die reiche Verwendung von Trikolon und Antithese. An sich schon wirkungsvolle Werkzeuge der ansprechenden und ausdrucksvollen Gestaltung von Texten und Aussagen, sind sie aus der Sicht eines christlichen Dichters mit der Thematik ‚Beweis der Heiligen Dreieinigkeit‘ sowie ‚Laster und Sünden‘ bzw. ‚hoch und niedrig‘ oder ‚Tod und ewiges Leben‘ vermutlich besonders geeignet.⁵¹⁵

So legt es das Abschlussgebet nahe, dass Dreiteiligkeit für Dreifaltigkeit steht und die Antithese des christlichen Glaubens diejenige zwischen Himmel und Hölle, gut und schlecht symbolisiert: *O sator, o soboles, o sancte spiritus, une/ Subsistens sine fine deus, quem nostra mathesis/ Separare non scindit...* Leise und sanft wirkt die s-Alliteration zusammen mit den drei demütigen Anrufen an den dreieinigen Gott (A,1-3). Großes erbittet Amarcus: die Aufnahme als Geringsten (A,19: *Magna peto, civem da vel minimum fore regni!*). Nach dem jüngsten Gericht wünscht er sich, zu den Auferstehenden zu gehören und nicht in der Hölle zu enden: *Credo, quod, vite fuerint quicumque perennis/ Particeps, nulla cum debilitate redibunt;/ Quorum grex ut sol nitidus comitabitur agnum/ Gaudens et reprobos eternus puniet ignis./ Tunc non me Stigiam circumversare Caribdim/ Permittas neque predonem sorbere minacem,/ Sed pietate tua meritis prestante sacrisque/... Leviathan patulis rape me de faucibus atque/ Sedibus inde tuas...* (A,29-39).

⁵¹⁵ S. auch BLÜMER, 171-178. Diese besonders augenfällige Art der Zahlenkomposition wirkt schlicht und bescheiden angesichts des Facettenreichtums und der „mystischen Dignität“, die CURTIUS erkennen lässt (491-502, vgl. auch SPECHT, 134). Diesen Gedanken an Amarcus’ SERMONES ganz durchzuspielen und nach weiteren Zahlenbausteinen zu suchen, ist hier leider kein Raum. Ebenfalls interessant wäre es sicher, Verszahlen hinsichtlich der Frage äußerer Gestaltung zu untersuchen, für die CURTIUS, 76, bei mittelalterlichen Dichtern besonderes Talent konstatiert und die große Beliebtheit von runden und symbolischen Zahlen hervorhebt.

Das Abschlussgebet beinhaltet also beide Stilmittel mehrfach. Die antithetische Gegenüberstellung ist bereits so häufig als wesentliches Element der Gliederung im Großen wie im Kleinen genannt worden, dass sie mit drei Ausnahmen nicht noch einmal vorgeführt werden soll.

Zwei- und Dreiteiligkeit in der Rezeptionssteuerung der Antithese:

Als Abschluss des ersten Kapitels des ersten Buchs fasst Amarcus die drei Daseinsbereiche Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammen und kontrastiert die beiden möglichen Folgen menschlichen Verhaltens: Erlangen bzw. Vermeiden ewiger Höllenqualen. Die Klage über die verkommenen Sitten der Gegenwart wird dabei dreifach geäußert: I,49f. (*Heu, nunc posteritas contempto more parentum/ Omnia pervertit ...*), I,50f. (*... pietas heu funditus omnis/ Destruitur...*) und I,56 (*Ei mihi, ad infernum totus modo cursitat orbis*). Der Preis des Glücks dagegen, diesen zu entkommen, erfolgt entsprechend der Feststellung, dies sei selten der Fall (I,51: *... pauci sunt, qui ad celestia tendant*), zweimal: I,57f. (*Felix, cui dabitur Stigias non ferre latebras/ Et Flegetonteos evadere celitos ignes!*) und 59f. (*Felix, quem tristem manes Acheronta colentes/ Non detentabunt nec lurco vorabit Avernus!*).

Zweiteiligkeit in der Verteilung über das Werk:

Die Seligpreisung durch den Sprecher wird nach dieser doppelten Erwähnung im ersten Buch in derselben Form noch einmal im dritten Buch zu finden sein (III,151: *Felix, qui nunc dat...*). Mit leichter Veränderung kommt sie auch in der zweiten Werkhälfte ein zweites Mal vor (IV,264: *Felix paupertas, que nec metuis necque speras!*).

Zweiteiligkeit in der Gliederung eines Gedankens:

In dem folgenden Beispiel dient die Zweiteiligkeit als Entscheidungshilfe für eine von vier Übersetzungsmöglichkeiten bzw. zwei möglichen Lesarten. Amarcus betet (A,4f.): *Da, precor, ut supere compos sit Amarcus aule/ Apprendens fidei litus celeste saburra*.

Liest man hier, nach der von MANITIUS im Kommentar angedachten Möglichkeit: *litus celeste. Saburra* und zieht *Saburra* in die Andeutungsreihe der nächsten Verse auf Lukan, lautet die Übersetzung dieser Verse: „gib, ..., dass Amarcus, der (in seinem Gedicht) den Himmelsstrand des Glaubens behandelt, des oberen Hofes teilhaftig wird. Saburra, Caesar, die Niederlage Emathias und der

Ruhm Catos machen Lukan berühmt ...“. Möglich wäre auch: „der den Glaubensstrand ergreift ...“ In beiden Fällen wäre Lukan über vier statt drei Aspekte seines Werks berühmt und es fehlt ein Bescheidenheitstopos, der mir persönlich für Amarcus typischer erscheint als die Verdoppelung des Wunsches nach Aufnahme in den Himmel, den er wenige Verse darauf ausspricht. Entscheidet man sich also für die oben zuerst wiedergegebene Lesart, muss man eine Übersetzung von *saburra* wählen: entweder ‚das Sandkorn des Glaubens als einen Teil einer unermesslichen Größe des Glaubens an sich‘ oder als Amarcus’ Bild für ‚Ballast‘ und damit als Anspielung auf das Thema Sünde. Die Übersetzung der zweiten Variante lautete dann als eine Art abschließender Inhaltsangabe: „... gib, ... dass Amarcus, der (in seinem Gedicht) den Himmelsstrand durch den Glaubensballast (also das Abraten von den Sünden) behandelt“ oder sogar: „der den Himmelsstrand durch den Glaubensballast (also das Abraten von den Sünden) ergreift ...“. Damit wäre allerdings das Werk des Amarcus im Anschluss an den den Tugenden gewidmeten Teil auf sein Abraten von den Lastern reduziert. Die erste Möglichkeit wäre ein weiterer Bescheidenheitstopos und würde aussagen, dass Amarcus sich den Lohn für seine Bemühungen wünscht, obwohl seine Fähigkeiten bei einem so bedeutenden Thema (ein ganzer Strand) eben nur für Kleinigkeiten (das Sandkorn) ausreichen. Entsprechend erlebt er ja in der einleitend besprochenen Antithese die große Gunst der Aufnahme als Geringster. Diese Bescheidenheit harmoniert auch mit dem oben untersuchten Gegensatzpaar des Vergleichs Antike – Zeit des Amarcus (geringere Fähigkeit – bedeutenderes Thema und enorme Wirkung), und erklärt in diesem Wiederaufgreifen der Titulierung als Kleinigkeit⁵¹⁶ auch, wieso es auch unter anderem Aspekt als diesem Vergleichspunkt nicht mehr als eben nur ein Sandkorn sein kann: Es ist nicht menschenmöglich, einen ganzen Glaubensstrand vollständig zu behandeln. Aus diesem Grund ist die Übersetzung gewählt: „Schöpfer, Sohn, Heiliger Geist, du einziger Gott, der endlos da ist, den unsere Mathematik mit ihrer Beweisführung nicht zu trennen vermag ..., gib, das erbitte ich, dass Amarcus, der (in seinem Gedicht) den Himmelsstrand vermittels einzelner Sandkörner des Glaubens behandelt, des oberen Hofes teilhaftig wird.“

Dreigliedrigkeit innerhalb eines Gedankens:

Ein weiteres Argument gegen die zweite Übersetzungsmöglichkeit bzw. für die zuletzt gewählte stellt Amarcus’ bereits beobachtete Vorliebe dar, wichtige The-

⁵¹⁶ W,5: *Si magnum te parva iuvant, hoc excipe carmen.*

men dreimal anzugehen und das letzte als Gipfel darzustellen. Die Bitte um Aufnahme in den Himmel erfolgt mit dieser Übersetzungsvariante dreimal und erfährt unter drei Aspekten eine Steigerung:

Zum Einen wird bei der Verbindung mit Dichtkunst oder Gesang dessen Qualität immer herrlicher: Wie dargelegt bittet Amarcus zunächst im vierten Vers des Abschlussgebetes mit dem bescheidenen Hinweis auf sein Werk, dann im Anschluss an die Betonung der Heiligen Dreifaltigkeit, deretwegen die himmlischen Chöre dreifach jubeln⁵¹⁷, und schließlich im Anschluss an ein dreigliedriges Glaubensbekenntnis an die Unsterblichkeit der gläubigen Seele beim Jüngsten Gericht, nach dem die Auferstandenen ewig Gottes Lob singen werden. Innerhalb der einzelnen Kola des Glaubensbekenntnisses wird die Menge der Auferstehenden gesteigert; sie beginnt mit persönlicher Auferstehung zur Rechenschaft vor Christus⁵¹⁸, und wächst über die Auferstehung aller Märtyrer⁵¹⁹ bis zur Verheißung von unversehrter und glücklicher Wiederauferstehung aller Guten als Herde um das Lamm, das die Sonne ist, und Höllenqualen für die Sünder (also Kombination mit Antithese)⁵²⁰.

Die einzelnen Kola der Bitte um das ewige Leben steigern sich dabei wie folgt: Bitte darum, zu gewähren, dass Amarcus des Himmels teilhaftig wird, da er doch über Sandkörner den Glauben behandelt habe; Bitte um Aufnahme als geringster Bürger, obwohl das eine große Bitte sei, da Gott ihm doch dabei geholfen habe, dieses Werk zu verfassen, im Anschluss an das Bekenntnis zur hei-

⁵¹⁷ A,12-19: *Quippe angina notis fauces corrumpit obesas/ Squalida virosis prisce et rubuginis urit/ Pectus condicio, contra tibi celicularum/ Concentu puro gaudent iubilare caterve/ Ter proclamantes ob trina vocabula ‚Sanctus‘/ At tamen hoc figmen tua quod manus effigiavit./ Respice me clemens ysopoque asperge tuique/ Magna peto, civem da vel minimum fore regni!*

⁵¹⁸ A,20-24: *Credo, quod, ut reduci meus ecclesieque redemptor/ Carne resurrexit vere palpatus edensque./ Sic ego de terra redivivo corpore surgam/ Inque mea, qua carne modo tegor, ante tribunal/ Christi stabo meis de factis discutiendus.*

⁵¹⁹ A,25-28: *Credo, quod extremis, tuba quando novissima clanget,/ Prodibunt e sarcophagis hominum ossa; quod amnes,/ Quod rapuere fere quodque ussit flamma, redibit,/ Preter cum Christo qui surrexisse leguntur.*

⁵²⁰ A,29-39: *Credo, quod, vite fuerint quicumque perennis/ Particeps, nulla cum debilitate redibunt;/ Quorum grex ut sol nitidus comitabitur agnum/ Gaudens et reprobos eternus puniet ignis./ Tunc non me Stigiam circumversare Caribdim/ Permittas neque predonem sorbere minacem,/ Sed pietate tua meritis prestante sacrisque./ Qua Ionam vasti rapuisti piscis ab alvo,/ Leviathan patulis rape me de faucibus atque/ Sedibus inde tuis, ubi digna tibi sine fine/ Carmina vocalis iustorum concio pangit.*

ligen Dreifaltigkeit, und schließlich Bitte um Verhinderung der Höllenqualen und Aufnahme in den Himmel als Teil der Gott ewig preisenden Auferstandenen – also um die Fortführung des auf Erden Begonnenen in himmlischer Dimension – im Anschluss an ein umfassendes Glaubensbekenntnis.

Dreigliedrigkeit in der direkten Aufzählung:

Durch diese Symbolik könnte sich beispielsweise auch erklären lassen, weshalb Amarcus die Nutzlosigkeit aller liebevollen Hilfe in der Hölle über dreimal drei Verwandtschaftsgruppen illustriert: ... *Non illic filia matri,/ Non frater fratri valet esse sororve sorori/ Auxilio. Quid avus, patruus vel avunculus illic/ Cognatis, avia aut amita aut amertera prosunt?* Laut MANITIUS' Kommentar zu diesen dreieinhalb Versen (IV,390-393) handelt es sich hier um eine „bezeichnende Aufschwellung, um möglichst viele Verwandtschaftsgrade unterzubringen“. Dies findet zwar bezüglich der Verwandtschaftsverhältnisse sein Vorbild bei Isidor (Et. 9,6; 9,7,17 und 10,5)⁵²¹ und ist im Kontext mit aussichtslosen Versuchen, dem vom Weg abgekommenen Toren zu helfen, bei Horaz ähnlich formuliert (serm. 2,3,57-60: *clamet amica,/ mater, honesta soror cum cognatis, pater, uxor ... non magis audierit...*), doch sind Anordnung und Zahl offensichtlich beabsichtigt – wie leicht wäre es beispielsweise gewesen, dass horazische *cum cognatis* zu übernehmen und statt *illic* (382) *vel cum* oder etwas Ähnliches zu schreiben, anstatt es in den Dativ zu setzen, wofür sich Amarcus also offensichtlich entschieden hat. Auffällig an seiner Formulierung ist überdies, dass Amarcus weder die Gattin noch den Vater als hilfsbereite Personen übernimmt – das bestätigt einerseits die Vermutung, er richte sich primär an Kleriker, wirkt andererseits aber wie ein Hinweis: Gott als der wirkliche, himmlische Vater wäre nicht ‚hilflos hilfsbereit‘.

Dreigliedrigkeit in der Verteilung über das Werk:

Neben der bereits mehrfach beschriebenen dreifachen Wiederaufnahme von Themen, die dabei gedreht und gewendet werden und immer neue Aspekte erfahren, steht die dreifache Erwähnung beispielsweise des Namens Daniel: II,269 wird der Prophet als Gewährsmann für Jesu Menschgottestum angeführt (*Presit, si dubitas, stipulare librum Danielis*); III,274-289 findet sich die Erzählung vom frommen Daniel bei Nebukadnezar, innerhalb derer der Name wiederum dreifach genannt wird (III 274: *Daniel celebs*; 278: *Alloquitur Daniel* und 286: *pri Danie-*

⁵²¹ MANITIUS, Komm. z. St.

lis verba) und III,506ff. ist Daniel eines der drei (!) Beispiele für Ausübung gerechten Zorns gegenüber ‚Falschgläubigen‘ (*Quare nemo agitet fratrem zelo nisi iusto./ Quo Moyses aurum venerantes, quo Baalitas/ Tehbsites Danielque vafer Beli famulantes*).

V. WEITERE DARSTELLUNGSTECHNIKEN

Ohne behaupten zu wollen, dass Amarcus ein zweiter Horaz gewesen sei, meine ich doch, dass sich die folgende auf Horaz bezogene Beschreibung von dessen literarischer Technik auch für Amarcus feststellen lässt: „In der literarischen Gestaltung der einzelnen Satiren durchdringen sich zwei Prinzipien: Formlosigkeit und Formstrenge.“ In den Bereich der Formstrenge bei Amarcus gehören vor allem die in besonderem Maß die Einheit der SERMONES konstituierenden Darstellungsweisen, die im vorhergehenden Kapitel Gegenstand der Betrachtungen waren. Ihre Abwechslung, Kombination und Variation im Ablauf lassen den Eindruck von Formlosigkeit entstehen. Zu den hierbei genannten Formen zählen Beschreibung und Kommentierung, Auswertung und Bewertung sowie Illustration der Laster und Tugenden durch Beispiele, Gegenbeispiele und Beispielerzählungen; außerdem Gebete, Mahnungen und Aufrufe sowie Anrede der Laster. Im Folgenden sollen die restlichen von KINDERMANN herausgearbeiteten Darstellungstechniken untersucht werden.

V. 1. Dialogformen

„Bei aller Vielfalt der Formen hat fast jede Satire etwas Dialogisches, Ausdruck dafür, dass man sich im Bereich der auf die anderen angewiesenen *ratio* befindet.“⁵²²

Die Dialogform hat bei Amarcus verschiedene Ausprägungen: Es gibt aktive Dialoge mit einem antwortenden Gesprächspartner sowie einseitige. Ein Mittelglied zwischen diesen Formen ist der Dialog, in denen die Körpersprache des Dialogpartners kommentiert wird oder nur gedachte Einwände besprochen werden. Geführt werden die Dialoge von Amarcus, Eufronius oder einer erfundenen Person. Außerdem gibt Amarcus biblische Szenen auch als Dialoge wieder.

⁵²² BÜCHNER, 51.

- V. 1.1. Amarcus als (Haupt-)Sprecher:
V. 1.1. a) Der Widmungsbrief

Der Widmungsbrief steht außerhalb der SERMONES gewissermaßen als eine Einleitung vor der Einleitung. Zusätzlich zu seiner primären Aufgabe, der Widmung der SERMONES an den „Candidus Theopystius Alchimus“ genannten Adressaten, ermöglicht er dem Autor eine erste Vorstellung seiner bescheidenen Person, seiner Motivation und Intention, seiner christlichen oder sogar göttlichen Autorisation sowie erste poetologische Äußerungen.⁵²³

Der Name des Adressaten wird in den SERMONES sonst nicht mehr genannt. Weder die Fragen zur Gestaltung der Dichtung, die im Folgenden noch untersucht werden sollen, können an ihn gerichtet sein, da er ja erst das vollendete und damit bereits gestaltete Werk erhält, noch die Ermahnungen an die Christen; selbst wenn sie in der zweiten Person Singular an eine Einzelperson gerichtet zu sein scheinen, kann diese nicht Candidus Theopystius Alchimus sein, dem im Widmungsbrief die Tugendhaftigkeit eines Heiligen zugeschrieben wird (1-5: *Virtutum norma, Theopysti, fulte decora/ Inque dei vernans candidus obsequio,/ Ut, cum corporea superes albedine cygnos,/ Gemmis interius candidior niteas,/ Si magnum te parva iuvant, hoc excipe carmen...*). Zudem soll er das Gedicht nur zur Ergötzung und gewissermaßen als Glaubensmeditation lesen (19f.: *Cumque superbiorum pigeat fastigia semper/ Inspicere, huc oculos flecte aliquando tuos*).

- V. 1.1. b) Das Zwiegespräch
mit der Gruppe christlicher ‚Durchschnittssünder‘

Die im Widmungsbrief deutlich genannte Belehrungs- und Bekehrungsabsicht, die Amarcus mit der Abfassung seiner SERMONES verbindet, offenbart ihre Fokussierung auf ein bestimmtes Publikum. Mit einer solchen Ausrichtung und Zielsetzung werden wahrscheinlich die meisten Christen die Vorstellung einer Predigt assoziieren, von der die SERMONES, wie bereits erwähnt⁵²⁴, Elemente enthalten. Hierzu gehören die zahlreichen Aufrufe und Ermahnungen, die sich

⁵²³ Vgl. III.1-3.

⁵²⁴ Vgl. I.1.

allgemein an die Christenheit zu richten scheinen. Amarcus lässt die Illusion einer gehaltenen Predigt entstehen, die der Rezipient lesend miterlebt.⁵²⁵

Der Widmungsbrief erweckt den Eindruck, als habe Amarcus vor, sich in seinem Gedicht an die Lasterhaftesten unter den Menschen zu wenden und sie zu bekehren. Statt dessen scheint er sich insbesondere im zweiten Teil – vielleicht weil er ja die schlimmsten Laster in der ersten Werkhälfte bereits bekämpft hat – an eine mittlere Gruppe christlicher ‚Durchschnittssünder‘ zu wenden, in die er sich von Anfang an mit einbezieht;⁵²⁶ er lässt sie an seinen Betrachtungen über das Schlechteste und das Beste ebenso wie an seinen Empfindungen dabei teilhaben. So erlebt er z.B. gemeinsam mit einer imaginären gläubigen Zuhörerschaft hilflos die ‚visuelle Täuschung‘ durch geschlechtsunangemessene Kleidung (I,221-227)⁵²⁷ oder richtet seine rhetorischen Fragen, welche zeigen, dass sich nur die Elendesten und Unvernünftigsten nicht um Tugend bemühen, an die Zuhörer, die sich durch diesen Kunstgriff auf seiner Seite befinden.⁵²⁸ In ähnlicher Weise beeinflussen vermutlich auch die vielen, vor allem klagenden Ausrufe angesichts der Schlechtigkeit und ihrer Folgen, die im ersten und dritten Buch auch der lebhaften Ausgestaltung und allgemeinen Rezeptionssteuerung dienen (und die

⁵²⁵ Für einen tatsächlichen Vortrag sind große Teile der SERMONES, wie bereits bemerkt, vermutlich selbst für Gebildete des Mittelalters zu schwer zu verstehen.

⁵²⁶ Z.B. I: 1-7 (*Quem bis natorum ... / Corrugare genas ... / Non deceat, quod ... videmus?*), 8-14 (*A patrum vita tantum distare videmur... At nos hircosum molli oblectamine flatum/ Ructantes auras suffundimus atque canino/ Ore remordemus...*), 56 (*Ei mihi, ad infernum totus modo cursitat orbis*), 241ff. (*Cordibus humanis ceu flamma insistit ofellis/ Sevus amor, qui nos confundere iura fidemque/ Compellit...*); II,552f. (*Nos tamen ad vocem talis cuiuslibet ambas/ Auriculas, quidni causas subrepere ovantes/ Litigii, arrigimus*). Das harmoniert natürlich mit der Vorstellung, dass jeder Mensch von Natur aus durch sein Menschsein an sich sündig ist, die Amarcus mit Anspielungen auf beide Bibelhälften wiederholt in Erinnerung ruft, z.B. II,195: *Idem alibi affirmat, quia mendax omnis homo sit* (mit Zitat von Ps. 115,11: *ego dixi in excessu meo omnis homo mendax*) oder III,431-434: *... Credo, quod ipsa/ Carni pura datur, data morti subiacet Ade/ Nec regnum domini nisi fonte renata videbit;/ Scemata corporeo requie penisve videtur* (nach Ioan. 3,3-5: *Respondit Iesus et dixit ei: „Amen, amen dico tibi: nisi quis natus fuerit denuo non potest videre regnum Dei“*. ... *Respondit Iesus: „Amen, amen dico tibi: nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu non potest introire in regnum Dei*).

⁵²⁷ Bes. I,227: *Nos glaucos latet hoc, occulto fallimur actu*. Ausführlich s. III.3.

⁵²⁸ Z.B.: *Sed rogo, quos adeo iactantia frivola tollit:/ Ut quid inaccessu genitum patre non imitari/ Nituntur miseri?* (I,322ff.).

beiden Werkhälften auch auf diese Weise miteinander verbinden)⁵²⁹, sowie die Bekundung des Ekels, solche Dinge überhaupt besprechen zu müssen⁵³⁰, oder auch von Unverständnis⁵³¹ und als Gegenstück zu den Klageausrufen die Seligpreisungen⁵³². Teilweise scheint Amarcus dabei einzelne Mitglieder dieser Gruppe direkt in der zweiten Person Singular anzusprechen und die allgemeine ‚Predigtatmosphäre‘ zugunsten der persönlichen Betroffenheit aufzuheben.⁵³³ Des Weiteren gibt es noch einige wenige Aufforderungen an die Gläubigen in der zweiten Person Plural, die alle in der zweiten Werkhälfte angesiedelt sind.⁵³⁴ Hier

-
- ⁵²⁹ I: 49ff. (*Heu nunc posteritas contempto more parentum/ Omnia pervertit, pietas heu funditus omnis/ Detruitur*), 56 (*Ei mihi, ad infernum totus modo cursitat orbis*), 100 (*proh ceca cupido!*), 206 (*Heu quanto interitu vincit cum plebe libido*), 230f. (*Hoc et pontifices vicium, si creditur, atque/ Abbates premit, ah documentum flagiciosum!*), 235f. (*Proh dolor...*); III: 85 (... *proh dolor ...*), 102 (... *o dira cupido ...*) und 341f. (*Eheu, cur, homo, te sustollis inaniter ...*).
- ⁵³⁰ I,101: *Pontificum tedet corvinos promere rictus*, 163: *Quod dictu scelus est ...*; II,560f.: ... *ni pigeat gravitasque inamabilis acti/ Elinguem faciat ...*
- ⁵³¹ III,65f.: *Ultra quam satis est fatuus mihi nempe videtur/ Parta labore sibi quisque ut patrimonium vastet* und 70ff.: *Nec minus instabiles frenesis colit ille rotatus/ Bolletum ut gustans insanam....*
- ⁵³² I,57f.: *Felix, cui dabitur Stigias non ferre latebras/ Et Flegetonteos evadere celitos ignes!*, 59f.: *Felix, quem tristem manes Acheronta colentes/ Non detentabunt nec harco vorabit Avernus!*; II,209: ... ‚*Vir felicissimus*‘, *infit*; III: 151: *Felix, qui nunc dat...* und IV,264: *Felix paupertas, que nec metuis necque speras!*
- ⁵³³ Z.B. I,52f.: *Quere fidem, non invenies, fraus regnat et ipse/ Cui bona tu facis, aspergit rumore malo te*, 337: *Nunc de missilibus diversis accipe luxus!*; III,455-467: *At tu, qui domino gratum te reddere mavis/ Reice livorem, fidum qui scindit amorem/ Nil satius, nil esse puta quam velle propinqui/ Velle sequi, tamen ut non laudes, si male quid vult...* und 483: *Nunc age, virtutem celumque ascendere tempta!* Gerade in der zweiten Belegstelle erweckt Amarcus den Eindruck, als könne der Rezipient seine Worte direkt hören.
- ⁵³⁴ III,235f.: *Ergo diabolicis nolite locum dare factis/ Credentes...*, 509ff.: *Virtutem hanc semper qui vultis habere, dicatum/ Christo basilicum persepe petatis asylum/ Et lacrimis abolete notas...* passim; zunächst an den Menschen im Allgemeinen gerichtet mit Wechsel in die zweite Person Plural III,341-348: *Eheu, cur, homo, te sustollis inaniter atque/ Ut vesica tumens, cito que displosa fatiscit!/ Non te titillet reverentia vana, vocatus/ Quisquis es ad tedas, ne, si te in parte locaris/ Iniussus prima, meliore superveniente/ Amoveare rubens in easque novissima merens/ Vivite mortales, contriti corde nec este/ Ore columbe et mente lupi, ceu plurima pars est!*; IV,1-4, neun Aufrufe zur Weltverachtung im dritten Kapitel des vierten Buchs (s. die strukturierte Nachzeichnung des fortlaufenden Gedankengangs) und weitere.

spricht Amarcus eher als (Be-)Lehrer, als die er die Priester ja auch wiederholt bezeichnet.⁵³⁵

Das Ergebnis dieser Technik ist, dass sich die angesprochene Gruppe der durchschnittlichen Sünder auf eine Stufe mit Amarcus, der das Richtige erkennt und das Schlechte verurteilt, erhoben fühlt und sich bereitwillig seinen Erkenntnissen und Weisungen anschließt, die eingeschränkt auch für sie Relevanz haben⁵³⁶, da Amarcus sie ebenso wie sich selbst in seinen Ausführungen über die von Natur aus sündigen Menschen nicht ausklammert.⁵³⁷

Positive Bestärkung bewirkt Amarcus durch seine Abgrenzung der Christen als ‚Elitegruppe‘ des richtigen Glaubens von den ‚debilen‘ Anhängern der heidnischen Religionen⁵³⁸ und den ‚unvernünftigen‘ des Judentums.⁵³⁹

⁵³⁵ Z.B. III: 748, 836, 866f. Die Bezeichnung *doctor* verwendet auch Augustinus in seiner Schrift DE DOCTRINA CHRISTIANA (z.B. IV,14 und 98).

⁵³⁶ Hier liegt also eine besondere, eine christliche Form der ‚satirischen Distanz‘ vor, die SALLMANN für Horaz' Erbschleichersatire analysiert (187f.), da Amarcus die Distanz zu dem Kritisierten durch die Feststellung der grundsätzlichen menschlichen Sündhaftigkeit relativiert, der er durch die Einbeziehung seiner eigenen Person die Schärfe nimmt.

⁵³⁷ Dieser Gedanke liegt wohl auch der oben (III.1.) bereits besprochenen Mahnung zur Zurückhaltung im Urteil (II,563-566) zugrunde: Für Amarcus steht das Urteil über andere Menschen der Gruppe, der er selbst auch angehört, nicht zu. – Bei dem Aufruf zur Vergebung und zur Abkehr von Novatus allerdings nimmt Amarcus sich selbst aus, obwohl er in den vorhergehenden Fragen noch zum Ausdruck gebracht hat, dass jeden, also auch ihn selbst, der Gedanke an die Vergebung der Sünden beruhigt. Doch von dem Dogma des Novatus möchte er sich offensichtlich möglichst deutlich distanzieren (II,668-674).

Weitere Belegstellen für die Formulierung erkannter Missstände und christlicher Verhaltenspostulate, teils in der ersten Person Plural, teils allgemeiner, sind: III: 16-19 (*Que corpus ledunt, properamus reicere, et cur/ Que mordent animam, fulvum servamus ut aurum?/ ... / Si dominum vite veneramus opumque datorem ...*), 27-31, 35, 54-62, 124-133, 187ff., 200-204, 227ff., 316f., 440-444, 517ff. u.v.m.; IV: 24-28 (*Ergo timoratis famulemur celipotenti/ Cordibus et, quoniam brevis istius est mora vite./ Gaudia miremur moderatius ista caduca/ Optantes nobis patrie infinita superne/ Gaudia*), 57ff. – und viele andere. Die bisher aufgeführten Textstellen belegen den reichen Gebrauch dieser Form in der zweiten Werkhälfte.

⁵³⁸ Z.B. II,335-365; III,241-260.

⁵³⁹ Diese Bewertung des jüdischen Glaubens wird im Verlauf der Kapitel des Judentums immer offensichtlicher; im letzten dieser Kapitel spricht Amarcus sie mehrmals offen aus (II: 308-314, 406-409, 418-422). Ausführlicher hierzu s. Kap. III.5.

V. 1.1. c) Der Judendialog

Diese motivierende Abgrenzung ist also eine wesentliche Funktion des Judendialogs⁵⁴⁰ – diese Bezeichnung soll beibehalten werden, obwohl sich die Äußerungen des fiktiven jüdischen Gesprächspartners hauptsächlich auf Zwischenbemerkungen beschränken, so dass QUINT feststellt, es handele sich eher um einen Monolog⁵⁴¹ – der sich in seinem Verlauf zur Judeninvektive wandelt.⁵⁴² In welcher Form dies vor sich geht, soll hier kurz beleuchtet werden. Dabei soll auch die Frage nach eventueller Judenfeindlichkeit betrachtet werden.⁵⁴³

Im letzten Kapitel des ersten Buchs beginnt der Judendialog bzw. wird er vorbereitet, da hier noch kein jüdischer Gesprächspartner Gestalt annimmt: I,460 wird eine allgemeine Aussage der Juden wiedergegeben (*‚Messiam’ dicunt, venturum credimus*); sie ist an dieser Stelle zwar passend, wirkt aber nicht unbedingt wie eine Antwort auf das vorher Gesagte, sondern eher wie eine allgemeine Aussage, die Amarcus in diesem Zusammenhang assoziiert. Dieser Eindruck wird dadurch verstärkt, dass Amarcus danach auch nicht in der Anredeform, sondern mit Aufforderungen an die Juden in der dritten Person Plural fortfährt (460–464: *... hic non/ Venit adhuc, ergo dicant, ubinam unctus eorum./ Quem si non possunt ostendere, credere tandem/ Incipiant Christum, de quo non hi duo tantum,/ Verum cunctorum cecinere oracula vatum*). Erst ab 477 werden die Juden explizit angesprochen: zunächst als Gruppe in der zweiten Person Plural⁵⁴⁴, wenige Verse später als einzelner Gesprächspartner⁵⁴⁵, ab 541 wieder in der Mehrzahl.⁵⁴⁶ Die

⁵⁴⁰ Vgl. III.5. Dort sind auch die Textstellen zu finden, die hier nur noch einmal aufgelistet werden.

⁵⁴¹ QUINT, 170.

⁵⁴² Über die Funktion dieses auffälligen Elements wird in der Sekundärliteratur überraschend wenig gesagt. Es dient allgemein eher als Anhaltspunkt zur Datierung des Amarcus und seiner SERMONES (z.B. AMORY, 113ff.; JACOBSEN, *Imitateur*, 197 mit Anm. 1; 204 spricht er lediglich von der mittelalterlichen Tradition, *Judendispute* zu verfassen). QUINT betrachtet zwar kurz (da ihr Hauptanliegen die Horaz-Rezeption ist), doch als einzige philologisch statt historisch dieses Element und kommt zu den im Zusammenhang mit dem Aufbau der SERMONES genannten Ergebnissen.

⁵⁴³ Dabei wäre ein ausführlicherer als hier anklingender Vergleich von Judendialogen als Element oder Form theologischer Literatur sicher interessant, benötigte aber mehr Raum als hier möglich.

⁵⁴⁴ I,477ff.: ... *Quid adhuc dubitatis, inepti,/ Christum hominem atque deum venerari? Quid dubitatis/ Virginis ex vulva Christum prodisse Marie?*

⁵⁴⁵ I,483: ... *accipe, num sit.*

beiden letzten Verse dieses Buchs könnten sowohl eine allgemeine Feststellung als auch eine an den jüdischen Dialogpartner gerichtete Belehrung sein: *Sic si sola tibi desit dilectio Christi,/ Quicquid agis, nihil est, virtus prodest tibi nulla* (I,550f.). Hier haben die Juden also noch einen stummen, zuhörenden Part.

Auch im ersten Kapitel des zweiten Buchs dient der fiktive jüdische Gesprächspartner lange Zeit eher als Anlass für Amarcus' Aufforderungen, Ausführungen und auch Beschimpfungen: In den ersten Zeilen spricht Amarcus kollektiv ‚*Jude strips dura*‘ an, nennt ihn erst ab 31 ‚*Judee*‘, und scheint sich von da an einem einzelnen Vertreter dieser Glaubensgruppe zuzuwenden. Im 41. Vers dieses Kapitels kommt dieser Jude schließlich zum ersten Mal zu Wort: Seine kurz angebundene Antwort, dass er nicht glauben wolle, steht dabei in Kontrast zur beredten Begründung des Christentums, die Amarcus ihm bietet. Unter Dialog-Kriterien bleibt das Verhalten des Dialogpartners so unbeweglich: Er äußert sich zurückhaltend und wenig ausführlich – seine längste Antwort reicht über sieben Verse⁵⁴⁷ –, einmal schüttelt er lediglich den Kopf⁵⁴⁸ oder scheint seiner gegenteiligen Meinung gestisch Ausdruck zu verleihen, wie Amarcus' Reaktion vermuten lässt.⁵⁴⁹ Seine Redepartien dienen der Äußerung von Zweifel⁵⁵⁰, der wenig höflichen Aufforderung zu weiteren Begründungen⁵⁵¹ und Spott.⁵⁵²

Amarcus beweist zwar, wie oben dargelegt, Geduld in seinen theoretischen Begründungen des christlichen Glaubens und verletzt die von ihm aufgestellten Regeln der Missionierung nicht, doch bleibt sein Verhalten dem jüdischen Dialogpartner gegenüber unter ‚seelsorgerischem‘ Aspekt erklärungsbedürftig. Und auch wenn sein Vorgehen durchaus erklärbar bzw. nachvollziehbar ist, wäre ein geduldiges Hinführen gemäß dem von ihm selbst propagierten priesterlichen Idealverhalten grundsätzlich ebenfalls vertretbar gewesen. Zusammen mit dem nur indirekt wahrnehmbaren Abtreten des Gesprächspartners legen diese Überlegungen nahe, dass die Hauptfunktion des Dialogs in der Abgrenzung liegt.⁵⁵³

⁵⁴⁶ I,538-543: *Quin immo dictis vestras petitote cibari/ Divinis animas; tales epulas operari/ Non cessate, quibus valeatis vivere semper!/ Manna patres vestri ... / Ederunt et non potuere evadere mortem.*

⁵⁴⁷ II,132-139; unterbrochen durch Amarcus' Frage auch 52-59.

⁵⁴⁸ II,109f.

⁵⁴⁹ II,215f. und 408f.

⁵⁵⁰ II: 52-59, 132ff.

⁵⁵¹ II,140-145.

⁵⁵² II: 135-139, 236. An der letztgenannten Textstelle fragt der Jude beispielsweise ironisch: *Quando tuum non credo deum, cur non pereo mox?*

⁵⁵³ Die ausführliche Besprechung dieser Frage nach Missionierungstechnik s. III.5.

Die SERMONES des Amarcus sind offensichtlich für christliche Rezipienten und somit deren Ergötzung bzw. Rückbesinnung auf christliche Werke verfasst. Aus dem Dialog mit dem Juden lässt sich also nicht schließen, dass Juden als Leserschaft intendiert sind; die Anrede hat lediglich rhetorische Funktion, vergleichbar mit der antiken Figur der Allocutio/ Prosopopöie. Denn abgesehen davon, dass sich Amarcus in den Anfangsversen des ersten Buchs eindeutig an Christen wendet (*Quem bis natorum, semel ex genetrice, secundo/ Pneumate de sancto regni celestis amore...*) und dass der oben besprochene Inhalt des Widmungsgedichts den Adressaten und den Autor als Christen erkennen lässt, zeigt auch die dort zu findende Anspielung auf Mt. 15,21-28⁵⁵⁴ (W,21f.: *Israel qui venit oves revocare celebres,/ Manzeribus nobis contulit ille manum*), dass sich Amarcus an die Anhänger desselben Glaubens wendet: Hier wird geschildert, wie Jesus eine kanaanäische Frau auf die Probe stellt und ihr zunächst die erbettene Hilfe verweigert, da er nur zu den verlorenen Schafen Israels gesandt sei und man das den Kindern Zustehende nicht an die Hunde verteilen dürfe. Ihre Entgegnung zeigt Demut in der Bereitschaft, den eigenen Stellenwert als Hund am Tisch des Herrn zu akzeptieren und die den Hunden üblicherweise zufallenden Reste zu erbitten, aber auch großen Glauben, weil sie um genau diese Reste bittet und also von deren Wert überzeugt ist – zu Recht, wie die darauf erfolgende Gewährung ihrer Bitte beweist. Wenn Amarcus nun seine Mitmenschen und sich selbst als „manzeres“ bezeichnet, spielt er auf ihre nicht direkte (da sie, wie dargestellt, im Gegensatz zu Israel früher wie ‚Ochs und Esel‘ waren), aber nunmehr enge Zugehörigkeit zu Gott an: Sie sind nicht die eigentlichen Kinder am Tisch des Herrn, doch auch nicht die Hunde, denen die Reste zufallen (dann wären sie wie die kanaanäische Frau Heiden) – sie sind eben die unehelichen Nachkommen, die bescheiden um ihren entfernteren Platz, doch eben auch stolz um dessen Vorhandensein überhaupt wissen.

⁵⁵⁴ Mt. 15,21-28: *Et egressus inde Iesus secessit in partes Tyri, et Sidonis. 22 Et ecce mulier Chananea a finibus illis egressa clamavit, dicens ei: Miserere mei Domine Fili David: filia mea male a daemonio vexatur. 23 Qui non respondit ei verbum. Et accedentes discipuli eius rogabant eum dicentes: Dimitte eam: quia clamat post nos. 24 Ipse autem respondens, ait: Non sum missus nisi ad oves, quae perierunt domus Israhel. 25 At illa venit, et adoravit eum, dicens: Domine adiuva, me 26 Qui respondens ait: Non est bonum sumere panem filiorum, et mittere canibus. 27 At illa dixit: Etiam Domine: nam et catelli edunt de micis, quae cadunt de mensa dominorum suorum. 28 Tunc respondens Iesus, ait illi: O mulier, magna est fides tua: fiat tibi sicut vis. Et sanata est filia illius ex illa hora.*

Bedeutungsvoll scheint hier die Formulierung *celebres oves*. In dem direkten Zitatzusammenhang wäre die Bezeichnung der Juden als der Kinder am Tisch des Herrn naheliegend gewesen. Doch abgesehen davon, dass in der logischen Übertragung dieses von der Kanaanäerin eingebrachten Bildes dann möglicherweise die Frage zu klären gewesen wäre, in welcher Reihenfolge beide Arten von Kindern Brot erhalten, stehen die Juden mit der aus Jesu Worten in der Bibelstelle übernommenen Bezeichnung als Schafe dem Herrn nicht mehr so nahe wie als Kinder, wobei seine Fürsorge und Zuneigung dennoch mitklingt: Denn die Schafe waren Jesu ursprüngliche Zielgruppe (s. Mt. 15,24). Während allerdings bei Matthäus steht, dass diese Schafe verloren gingen (*quae perierunt*), beschreibt Amarcus sie als *celebres*. Häufig zitiert sind sie aber nicht nur in der Bibel; auch Prudentius beklagt in ähnlicher Formulierung des Kommens Jesu und von dessen Absicht wie Amarcus, dass die Juden Christi Mission nicht angenommen hätten: *Haec si Iudaicos sic intellecta rigassent/ auditus stupidas ut possent tangere fibras,/ audissent Dominum virtutum, qui pereuntes/ venerat ut servaret oves...* (Ap., 321-324). Doch kam er nicht nur, die Verlorenen zurückzurufen – auch bei Amarcus klingt an, dass sie nicht Folge leisteten –, er erweist auch den unehelichen Nachkommen die Ehre, ihnen die Nähe zu sich zu gewähren. Damit zieht Amarcus ein wesentlich bescheideneres Resümee als Prudentius, der die Gegenüberstellung folgendermaßen abschließt: *infelix, qua luce oculos praestricta paventes/ texerit et presso faciem velarit amictu!/ at nos reiecto Christum velamine coram/ cernimus atque Deum vultu speculamur aperto...* (332-335). Hieran ist zu erkennen, dass zwar auch Amarcus beide Glaubensgruppen gegenüberstellt – jedoch führt die Antithese nicht zu richtig und falsch Handelnden, was ja angesichts des von ihm beklagten zeitgenössischen Sittenverfalls nicht gerechtfertigt wäre, sondern zu der Abrundung eines Ganzen unter Jesu Fürsorge: zu der Denkanregung, dass Jesus früher für alle Bereitwilligen, von den Schafen oder Kindern bis hin zu den Hunden unter dem Tisch, zu sorgen bereit war und daher als jemand, der die verlorenen Schafe oder Kinder des Herrn zurückrufen wollte, auch für die in der Gegenwart verirrtten Christen offen sein wird. Diese können das Rückgeleit in Form von Amarcus' SERMONES nutzen (W,13f.). Es geht daher nicht um Erhebung der einen Gruppe auf Kosten der Anderen, sondern um Mahnung und Motivation. Diese wird sich erst bei fortdauernder Ablehnung der Bekehrung zum Richtigen durch den jüdischen Dialogpartner in eine scheinaktuelle, von ihm hervorgerufene Kontrastierung wandeln, welche die Christen quasi in die ‚richtige‘ Richtung schiebt. Bereits im Widmungsbrief also klingt dieses Thema in seiner spezifischen Verwendung an.

Entsprechend zeugt Amarcius' Werk m.E. insgesamt nicht von besonderer Judenfeindlichkeit: Beispielsweise erfüllt die Nennung der Juden im Rahmen der *Exempla* zur Habgier eher die Funktion, eine untere Stufe der negativen Klimax bis zur schlimmsten Ausprägung dieses Lasters zu bilden, dadurch den Weg bis zum Schlechtesten zu dehnen und dessen Negativität zu steigern (I,63-161, bes. 82-88) – den Gipfel besetzt die Habgier im Klerus, die ausführlich kommentiert wird (101-161). Das ‚Vergehen‘ des Juden ist eher harmlos; das Augenmerk an dieser Stelle liegt auf der Ungleichbehandlung von Arm und Reich, die aus der Habgier der Menschen an sich erwächst – sowohl der Christen, die eben nicht vermögend sind (I,82: *Sordent Christicole, nisi quis est copia gaze*), als auch der noch allgemein als Barbaren bezeichneten ‚Anderen‘, die aufgrund ihres Reichtums bevorzugt werden (I,83: *Diraque barbaries auro sociante favetur*). Beleidigt daher ein armer Christ einen vermögenden Juden mit dem in der Antike sprichwörtlichen Namen Apella⁵⁵⁵, erfolgt leidenschaftliche Verurteilung der Tat (I,84f.: *Si pauper Christus Iudeo dixit ‚Apella‘, / Proclamant cupidi nil, nil cruce dignius esse*). Die Formulierung der indirekten Forderung nach Strafe offenbart mit dem doppelten *nil* nicht nur die Vehemenz dieser für so ein geringes Vergehen übersteigerten Konsequenz, durch die Verwendung des Horaz-Zitats wird möglicherweise auch angedeutet, dass der Unterschied zwischen beiden Beteiligten nur geringfügig ist.⁵⁵⁶ Außerdem scheint dem jüdischen Dialogpartner eine

⁵⁵⁵ Sprichwörtlich verwendet ist Apella beispielsweise: Hor. serm. 1,5,100: ... *credat Iudaeus Apella*. Der Name steht für jüdische nichturbane Aber- bzw. Leichtgläubigkeit (vgl. Georges, I, 485: Apella). MANITIUS verweist im Komm. z. St. auch auf Porfyrius und Pseudoacr., die den Namen mit *sine pelle* als ‚Beschnittener‘ erklären, sowie auf Eupolemius 2,517. Die Konnotation (welche von beiden es auch sei – oder beide?) hatte sich also bis in Amarcius' Zeit gehalten und scheint als Beleidigung zu dienen – sonst würde die Anrufung mit diesem ‚Namen‘ keine Strafforderung nach sich ziehen. Unter diesem Aspekt als Kränkung, nicht um allgemein, wie QUINT, 181 vermutet, auf die erste Horaz-Satire anzuspieren und einen Menschentypus assoziieren zu lassen, wird hier der Name Apella genannt. Die Entschlüsselung als den oben genannten Typus hat der so Angesprochene vor dem Rezipienten zu leisten, obwohl dieser sie natürlich nachvollziehen können muss. Doch die „leicht abwertende Haltung“ beider Textstellen (DIES., ebda.) ist bei Amarcius' SERMONES die Haltung des armen Christen innerhalb der Beispielgeschichte, nicht die des Autors.

⁵⁵⁶ Denn serm. 2,7,46f. führt der Sklave Davus anlässlich des Saturnalienfests seinem Herrn u.a. dessen Lebenswandel vor Augen: *te coniunx aliena capit, meretricula Davum: / Peccat uter nostrum cruce dignius?* Die folgenden Ausführungen unterstreichen, dass natürlich der Ehebruch das schlimmere Vergehen sei, doch v.a. für den Ausführenden, weil er sich selbst erniedrigt und gefährdet. Dass auch in au-

gewisse Affinität zur Bestrafung durch das Kreuz untergeschoben zu werden. Zugleich erweckt es aber auch den Eindruck, als habe Amarcus das Wort- und Klangfeld ausbauen wollen, verwendet er doch im nächsten Vers das sonst nicht so belegte *cristatus* als Anspielung auf den jüdischen Bürgern vorgeschriebenen Spitzhut (I,86ff.: *At si cristatus Iudaeus et excoriatus/ Ex nostris inopem percellit strage profana,/ Excusso querulis obpeditur ore propinquis*).⁵⁵⁷ Dieser Jude wirft einen mittellosen Christen (die Antithese bleibt bestehen, jedoch verzichtet Amarcus hier auf den Klang und betont die Zugehörigkeit des Misshandelten zu den Christen emphatisch mit *ex nostris*) gemein zu Boden – beklagen sich dann die Verwandten, reißt man das Maul auf⁵⁵⁸ und verhöhnt sie. Das Gerechtigkeitsempfinden der Juden, doch eventuell auch der Gerichtsbarkeit, die derartige Äußerungen ermöglicht, ist in beiden Situationen extrem unterschiedlich. Ein so ungerechtes Verhalten kann sich wohl, begünstigt von allgemeiner Habgier, nur der Reiche gegenüber dem Armen erlauben. Doch verglichen mit Räubern aller Art, die entmenslicht im Wald hausen oder an Königshöfen Morde begehen und Leichen bestehlen (I,89-100), sowie dem Verrat an sämtlichen christlichen Werten durch gierige Bischöfe, der sich durch ihre Schuld bis in den einfachen Klerus ausbreitet (101-158), sind die Streitigkeiten zwischen armen Christen und reichen Juden harmlos.

Indem Amarcus aber den Anschein erweckt, seine Ausführungen über die Wahrheit der christlichen Lehre – deren Inhalt ja insbesondere dem gebildeten, also

gusteischer Zeit trotz strenger Sittengesetzgebung Ehebruch keine Ausnahme war, belegt WEEBER, 77, aus Lact. VI 23, 29. Dass allerdings auch der Bordellbesuch nicht wirklich akzeptiert, nur eben i.d.R. dem Ehebruch vorzuziehen war, erfährt man beispielsweise Hor., serm. 1,2,47-63.

⁵⁵⁷ Vgl. MANITIUS, Komm. z. St. An dieser Stelle lässt sich darüber nachdenken, ob *excoriatus* möglicherweise andeuten soll, dass dem Juden Unrecht widerfahren ist, auf das er jetzt energisch-überzogen reagiert (seine Neigung hierzu wurde eventuell in den beiden vorhergehenden Versen angedeutet) – in dieser Formulierung beklagt der Prophet Mich. 3,3, dass die Habgier der Oberschicht zu rechtswidrigem Verhalten gegenüber seinem Volk führt, dem man u.a. die Haut abziehe: *qui comederunt carnem populi mei et pellem eorum desuper excoriaverunt et ossa eorum confregerunt et conciderunt sicut in lebetes et quasi carnem in medio ollae*. Doch da das Mittellateinische Glossar, 138, zu *excoriare* auch „beschneiden“ angibt und sich dessen Partizip auf das vorherige reimt, welches den Spitzhut als äußeres Merkmal des Juden anführt, liegt es m.E. näher, beide Partizipien als allgemeine Beschreibung zu übersetzen.

⁵⁵⁸ Nach dem biblischen Ausdruck für feindliches Reden (z.B. Lam. 3,36: *aperuerunt super nos os suum omnes inimici*) ist hier *excusso ore* gedeutet.

überwiegend klerikalen Leserkreis, an den er sich wendet, bekannt war – an einen Juden zu richten, der sie nicht glauben will, nützt er unauffällig (und für einen damaligen Christen wahrscheinlich unterhaltsam⁵⁵⁹) die Gelegenheit, sowohl seine Kenntnisse und Fähigkeiten zu demonstrieren, als auch ein Lehrstück der Bekehrung zu verfassen. In der hier also durchaus auch enthaltenen Funktion, den Anlass zu glaubenstheoretischen Begründungen des christlichen Glaubens vor einem christlichen Publikum zu liefern, war *Adversus Iudaeos*-Literatur noch im 12. Jahrhundert beliebt. Umgekehrt wurde keine jüdische anti-christliche Literatur verfasst, bis infolge der Kreuzzüge und anderer Entwicklungen dieser Zeit schärfere Polemik in den christlichen Werken aufkam, welche auf der jüdischen Seite teilweise Entsprechungen hervorrief, aber auch die Entstehung von Ratgebern für die direkte Auseinandersetzung initiierte.⁵⁶⁰ Die eher zurückhaltende Reaktion des Juden scheint dieses Verhalten zu spiegeln.⁵⁶¹ Nicht zuletzt dient die Einführung des hartnäckigen nichtchristlichen Kontrahenten als gemeinsames ‚Feindbild‘ dazu, seine Rezipienten auf seine Seite zu ziehen und ihre Aufnahme- und Zustimmungsbereitschaft zu steigern.⁵⁶²

⁵⁵⁹ Dafür spricht, dass viele derartige überwiegend fiktive Dispute zwischen Juden und Christen seit der Spätantike bis lange nach Amarcus' Dichtung verfasst worden sind (s. dazu JACOBSEN, *Imitator*, 204). Interessant war ein solcher Disput wohl auch unter dem Aspekt der im Mittelalter hochgeschätzten Dialektik, die für Geistliche als Rüstzeug im Umgang mit Ketzern für wertvoll gehalten und daher schwerpunktmäßig über theologische Themen und in Kombination mit Disputierübungen gelehrt wurde. Seit dem 11. Jh. war der „gesamte theologische Unterricht aufs engste mit dieser Disziplin verknüpft“ (SPECHT, 123ff.; Zitat, 125).

⁵⁶⁰ COHEN, 96-101. Erst ab dem 13. Jahrhundert wurde der Tonfall dieser Verteidigungen aggressiver und verschriftlichte konkrete Angriffe wie die bei Amarcus vorausgesetzten auf die Glaubensbasis der Christen (Trinität, Göttlichkeit, Inkarnation, Erbsünde, Jungfrauengeburt, Wirksamkeit der Sakramente, Rolle Roms) als durch das Neue Testament nicht belegte Elemente (COHEN, 103-112).

⁵⁶¹ Der von Amarcus gezeichnete Jude scheint jedenfalls weder einen Ratgeber über die Auslegung relevanter Bibelstellen noch Diskussionstechniken (vgl. COHEN, 99ff.) verwenden zu können, da er sich auf gelegentlichen Widerspruch und wissbegierige bis ungläubige Fragen bzw. Aufforderung zur Begründung aus der Bibel heraus beschränkt – biblisch fundierter Widerspruch erfolgt genauso wenig wie Argumentation auf der Basis der hebräischen Bibel – Amarcus hat diese Art von Literatur entweder nicht gekannt oder nicht in sein Bild des Juden einbeziehen wollen.

⁵⁶² Amarcus' Absichten scheinen mir daher weiter zu reichen als die, welche STROUMSA, 21, herausarbeitet: Es scheint ihm zwar tatsächlich nicht um echten Kontakt zu

Zudem bietet der Verlust des ewigen Lebens, der dem fiktiven jüdischen Dialogpartner prognostiziert wird, die Möglichkeit, indirekt auch den Christen mit dieser Strafe für unterlassene Umkehr zu drohen. Amarcus belässt es aber nicht bei dieser Erkenntnis: Der Judendialog ist der ganz besondere Kunstgriff, dem Rezipienten über ein sich in seinem Verlauf regenerierendes Feindbild, mit dem er sich rapide abnehmend identifiziert, das er vielmehr während der Ausführungen vermutlich in zunehmendem Maß auch als seinen eigenen Gegner empfindet, die fundamentale Grundhaltung für den Erfolg der SERMONES auch emotional ‚unterzuschieben‘: nämlich die Zustimmung in dem Punkt, dass bereits die Bereitschaft, sich belehren zu lassen und sich zu bessern, wichtig und tugendhaft ist. Wenn man nun die Überlegungen aus den Abschnitten b) und c) zusammenführt, ergibt sich, dass Amarcus seine SERMONES insbesondere an den gebildeten Klerus richtet, zumal dieser auch im Zusammenhang mit Habgier, Begierde, Zölibatsermahnungen und Vorschriften für die Priester, unter denen fast alle guten und schlechten Verhaltensweisen noch einmal zusammengefasst sind, wiederholt angesprochen wird. Diese besondere Zielgruppe wird einerseits hinter der großen Menge der Lasterhaften, die bei Amarcus auftreten und vor allem im Rahmen des Judendialogs großen Raum einnehmen, versteckt, um die Kritik zu entschärfen; andererseits reicht Amarcus ihnen durch die in Abschnitt b) analysierte ‚einigende‘ Darstellungsweise sowie das gemeinsame ‚Feindbild Jude‘ symbolisch die Hand und baut Zusammengehörigkeit und Aufnahmebereitschaft auf.⁵⁶³ Indirekt steht im Raum: Was nicht einmal Gottes eigenem Volk gelingt, der tiefe ‚richtige‘ Glaube, das können die Kleriker vollbringen, wenn sie sich auf ihre Wurzeln als ‚gute Christen‘ sowie die Bibel als Glaubensbasis zurückbesinnen und vernünftig (anstatt zu Gunsten möglicher lasterhafter Neigungen interpretierend) befolgen.

gehen, doch auch um mehr, als nur bereits bestehende Beschuldigungen über den anderen vor der eigenen Glaubensgruppe zu bestärken.

⁵⁶³ Mit der engen Verbindung zwischen Judendialog und Kleruskritik würde m.E. sehr gut harmonieren, die Verhaltensregeln für den Klerus mit ihrem Ideal des aktiv gelebten Glaubens als das andere Extrem zu dem Verhalten des Juden zu deuten (s.o.), ebenso wie seine Unbelehrbarkeit (Trägheit?) als Gegenbild der von jedem Lasterhaften (und daher auch besonders von denjenigen, welche die SERMONES lesen konnten, also dem Klerus) gewünschten Belehrbarkeit und Umkehr. In ähnlicher Verwendung finden sich übrigens die Juden in Ermahnungen an Christen des 12. und 13. Jh.s, die sich sündhafter als Juden verhielten – LOTTER, 164, bezeichnet dies als zisterziensischen Allgemeinplatz. Amarcus benutzt denselben Gedanken, nur eben ‚anders herum‘: ermutigend statt beschämend.

Dass dabei die Juden neben den paganen Philosophen nur eine von zwei Gruppen verkörperten, welche die nach dem Verständnis des 12. Jahrhunderts rational belegbare christliche Glaubensbasis in Frage stellten, wird bereits in Amarcius' SERMONES erkennbar, rückt allerdings nicht so ins Zentrum wie die Auseinandersetzung mit dem jüdischen Dialogpartner.⁵⁶⁴ Die im Zeitalter der Kreuzzüge ebenfalls bekannte islamische Polemik lässt er unberücksichtigt. An den SERMONES des Amarcius' im Vergleich zu anderen Dialogen mit Juden oder nicht überzeugten Christen (z.B. des Prudentius oder im 12. Jahrhundert von St. Anselm, Gilbert Crispin oder Pseudo Anselm⁵⁶⁵) fällt der Themenreichtum auf, der sich nicht um nur eine Frage wie die der Trinität o.ä. rankt, sondern unter das größere Thema des Rückgeleits zu einem Optimalzustand im Glauben viele bekannte und übliche Elemente auf eigene Weise einbaut.

In Amarcius' Auseinandersetzung mit dem jüdischen Gesprächspartner klingen seit alters her übliche Vorwürfe an die Juden an.⁵⁶⁶ Aus dem Bereich biblischen Gedankenguts geht der oben besprochene Vergleich des nicht bekehrbaren Juden mit Adam und Eva als Opfer des Neids auf Paulus zurück, für den „das Judentum ... zur geschichtlichen Welt des gefallenen, endlichen, adamistischen Menschen (gehört)“.⁵⁶⁷ Adams Verfehlung brachte allen Menschen den Tod, welcher durch den bekennenden Glauben an Christus für alle wieder überwindbar geworden ist (z.B. Röm. 5,21). Die Zuordnung vom Verhalten des Juden in den Bereich von Adams Handeln und damit der Vergänglichkeit als Gegensatz zu dem von Jesus ermöglichten Neubeginn greift diese Antithese beispielsweise aus dem ersten Brief an die Korinther auf (1 Kor. 44-50).⁵⁶⁸ Auch der Ärger über das Verhaftet-

⁵⁶⁴ ABULAFIA, *disbelief*, 132. Der Stellenwert von Philosophie und Philosophen bzw. Denkern jeder Art und ihrer Geisteskraft wird beispielsweise I,104-200; III,240-253 oder IV,248-259 gering angesetzt.

⁵⁶⁵ Zu der Gesprächstechnik der drei Autoren des 12. Jahrhunderts mit dem jeweiligen Diskussionspartner und der Frage nach dessen Glaubenszugehörigkeit s. ABULAFIA, *disbelief*, v.a. 133-143.

⁵⁶⁶ Die wenigen Beispiele, die in diesem Zusammenhang angeführt werden, sollen weder erschöpfend sein noch eine genaue Vorstellung der Einstellung dieser Autoren zu den Juden/ Israel zeichnen. Die Bestandteile dieser Motive lassen sich bis zu den Evangelien zurückverfolgen (LOTTER, 163) – dazu, dass die Bibel für eine Erforschung dieser Thematik keine ausreichenden oder verlässlichen Belege bietet, s. POLLIAKOV, 29 und 39).

⁵⁶⁷ S. RUETHER, 101, vgl. auch DIES., 41.

⁵⁶⁸ Zu Paulus' Darstellung vgl. RUETHER, 95: „Christus bringt das Ende der adamistischen Natur und macht erstmals eine neue Natur zugänglich, welche die Kraft der inneren, geistigen Authentizität hat.“

Sein in überholten, nicht mehr überlebensfähigen Werten⁵⁶⁹ spiegelt die bereits im Neuen Testament enthaltene Sicht auf das Judentum „als eine durch die Tradition sklavenhaft gebundene Religion“ (z.B. Mt. 15,2 oder Gal. 1,14).⁵⁷⁰

Vorstellungen wie die Erwartung vom Ende der Welt, die für die Zeit um das Ende des ersten Millenniums nach Christus typisch waren⁵⁷¹, klingen ebenfalls bei Amarcus mit (z.B. A,20-39), nehmen aber nicht die Form an, dass die Juden als Feinde des Christentums zu beseitigen seien.⁵⁷² Allgemein werden sie zwar durchaus als Kreuziger Jesu bezeichnet⁵⁷³, doch ohne mögliche Beschimpfungen beispielsweise nach Johannes, der sie als Kinder des Teufels und Christi Mörder darstellt.⁵⁷⁴

In der Beispielgeschichte über Zorn und heilsame Reue dagegen, mit der das zweite Buch endet (II,598-666) – es ist genau dasjenige Buch, welches in den ersten vier Kapiteln bis zur Unbelehrbarkeit der Juden führte! – gibt es eine überraschende Wendung: Zunächst spotten die Juden und spielen höhnisch lachend die Kreuzigung mit der vergessenen Christus-Statue nach.⁵⁷⁵ Als sie ihm jedoch

⁵⁶⁹ Zu II,305-314 s. III.5.

⁵⁷⁰ PELIKAN, 12. Die Juden müssten nach dieser Auffassung einsehen, dass das Alte Testament durch das Neue korrigiert wird und christliche Symbole und Sakramente die jüdischen quasi ersetzen (BENIN, 208 und 214).

⁵⁷¹ LEY, M., 53-58. LANDES, 79f. und 103, begründet mit der Stimmung um diese Endzeiterwartungen, die sich zunächst auf das Jahr 1000, dann auf Christi tausendsten Todestag richteten, das neuartige Ausmaß des Prognoms in Limoges nach der Zerstörung der Grabeskirche 1009.

⁵⁷² Derartige Prozesse setzte LEY, M., 10, als eine der Triebfedern der größeren Judenverfolgungen des späten Mittelalters fest.

⁵⁷³ II,110f.: ... *Nempe te cruor te credere non sinit eius./ Cedo*; II,311f.: ... *Insignem postquam cunctis virtutibus agnum/ In cruce mactasti Christum?*

⁵⁷⁴ Ioan. 8,44: *Vos ex patre diabolo estis: et desideria patris vestri vultis facere. ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit: quia non est veritas in eo: cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia mendax est, et pater eius.*

⁵⁷⁵ Schon seit dem Ende des 10. Jahrhunderts maß man dem Kreuz wachsende Bedeutung als Symbol orthodoxer Verehrung und Zurückweisung von Ketzern zu – insbesondere dem weinenden Kreuz: „It embodies the agony and the ecstasy of an age – both as a symbol of disappointed apocalyptic hope ... and as a symbol of the proper spiritual stance in the face of such disappointment“. Denn die Kreuzigung war ein Symbol der Geduld der frühen Kirchen in der Erwartung von Jesu Rückkehr (LANDES, 104). Die verweigerte Anerkennung von Sakramenten, Heiligen und dem Kreuz verband dabei Juden und Ketzer in christlicher Vorstellung miteinander (LANDES, 106).

eine Wunde an der Seite zufügen, geschieht ein Wunder: Eine Wasser- und Blutmischung tritt aus. Obwohl sie nicht gläubig sind, erfassen diese Juden das Besondere der Situation, fangen die Mischung auf, dürfen viele Wunderheilungen durch diese Flüssigkeit miterleben, geben schließlich ihren Irrtum zu und lassen sich taufen. Über ihr vorhergegangenes Handeln oder gar eine spezifisch jüdische Erbschuld verliert Amarcus kein Wort. Da dieses Exemplum im Anschluss an Christi oben besprochene Mahnung erfolgt, dem Sünder ‚elfmal siebenmal‘ zu vergeben, ist sie gerade im Kontext dieses Buchs eindrucksvoll: Amarcus befolgt diese Aufforderung direkt und wendet sich noch einmal an die Juden mit den Worten: *Preterea vos, qui spem desperando supernam/ Despicitis, quos et vecors inscitia Christi/ Efficit inmemores, audite, precor, quod in aures/ Instillante deo libuit dispergere vestras* (II,598-601).

MANITIUS kommentiert zu *instillante deo*, dass man hier eigentlich das metrisch unmögliche PC im Dativ erwarten würde, zumal wenn man an die sehr eindringliche Formulierung für ‚mitteilen‘ in Hor., ep. 1,8,16⁵⁷⁶ denke: *praeceptum auriculis hoc instillare memento*. Dann würde Amarcus diesen Vorgang sehr detailliert schildern: „... hört bitte, was es Gott beliebte, euren Ohren einzuflößen und in ihnen zu verbreiten.“ Andererseits beschreibt Amarcus sein Werk als zwar mit Gottes Beistand entstanden, aber doch von ihm selbst verfasst (z.B. A,17: *At tamen hoc figmen tua quod manus effigiavit*) – die Formulierung als ablativus absolutus passt also nicht nur metrisch, sondern auch vom Sinn her besser. Bezieht man also *instillante* auf *deo* und löst es vom restlichen Satz, lautet die Übersetzung: „... hört, bitte, was in Euren Ohren zu verbreiten (mir) beliebte, da Gott es eingab.“ Diese sozusagen geteilte Verantwortung für die folgende Erzählung harmoniert damit, dass Amarcus seine Horazvorlage um ein Verb des Eingebens (*dispergere*) erweitert. Der göttliche Auftrag, dem Sünder immer wieder zu verzeihen, steht durch die vorhergehenden Verse noch im Raum. Gott hat also auch die Vorschrift (ein)gegeben, dem Sünder immer wieder zu vergeben – und Amarcus befolgt sie augenblicklich, indem er noch einmal anhebt, den Juden mit der christlichen Lehre vertraut zu machen. Das als ineffektiv erwiesene Mittel der Biblexegese gibt er auf und versucht mit der Legende des Wunders von Berytus ein neues.

Auffällig ist hierbei m.E. das Fehlen eines Dativs zu *libuit*, welches Manitius durch *deo* lösen wollte. Man könnte es schlicht metrisch begründen oder auch als weitere Variante der unter III.1. und III.3. besprochenen christlichen Bescheidenheit werten. Denkbar ist allerdings auch, dass Amarcus sich bereits in der

⁵⁷⁶ MUELLER, Komm. zu 16.

Einleitung ein Stück weit von der Geschichte distanziert – er folgt lediglich der göttlichen Eingebung, sie zu berichten –, bei der er abschließend auf die Überlieferung verweist; für das Wunder von Berytus gibt es keine biblische Autorität, nur den Usus: ... *Sed quoniam ista/ Non sunt nota satis, sumamus, que tenet usus* (II,666f.).⁵⁷⁷ Diese Zurückhaltung bezüglich des Wahrheitsgehalts seiner lehrhaften Beispielgeschichten ist in Amarcus' Werk einmalig.⁵⁷⁸

Eher humorvoll wirkt hierbei das rahmende Spiel mit dem Thema Beschneidung: Zurückhaltend-sachlich klingt anfangs im Vergleich zu antiken Vorbildern Amarcus' Umschreibung des beschnittenen Juden mit den Worten *pudibunda in parte minutus* (II,618).⁵⁷⁹ Die Reduzierung auf eines der auffälligsten körperlichen Zeichen des jüdischen Glaubens überträgt Amarcus abschließend auf die Christen – allerdings als Bild dafür, dass die Juden nach ihrer Umkehr zu wünschen scheinen, immer schon Christen gewesen zu sein, indem sie das einzige begehren, was sie nicht mehr haben können. Nach der Erkenntnis über den rechten Glauben, Taufe, Ablegen der äußerlichen Kennzeichen des Judentums preisen sie die Christen – bzw. ihre Vorhaut: *Seque catecuminos fieri tingique petebant/ Abiciendo suas lavacri pro veste thiaras/ Nostraque laudando prepucia* (II,664ff.). Kann Amarcus das (unter Anbetracht aller Überlegungen über innere und äußere Werte) anders als lächelnd geschrieben haben?

Es war zwar nach RUETHER „für den christlichen Prediger oder Exegeten faktisch unmöglich, schriftgemäß zu lehren, ohne die antijüdischen Themen aufzunehmen“⁵⁸⁰, doch bestand anscheinend durchaus eine Wahlmöglichkeit bezüglich des Ausmaßes. Denn entmenschlichende Beschimpfungen oder die These einer

⁵⁷⁷ Auf andere Varianten und Quellen der Legende verweist MANITIUS, Komm., 28. Wie auch anderen zeitgenössischen Quellen wird dem hier nicht nachgegangen. Eine ansatzweise ähnliche Wundergeschichte bespricht MARCUS, 248: Auch in einem Exemplum des Caesarius von Heisterbach wird ein Jude als Zeuge und Verkünder eines christlichen Wunders dargestellt. Denn bei einem Angriff auf eine Kirche wird das zur Abwehr aufgestellte Kreuz verwundet und beginnt zu bluten. Hier verleiht die Aussage eines jüdischen Augenzeugen der Geschichte bei der späteren Untersuchung ihres Wahrheitsgehalts höchste Glaubwürdigkeit.

⁵⁷⁸ Wenn man diesen Gedanken noch einen Schritt weiter verfolgt, könnte diese Distanzierung auch das Tempus erklären, das im Widerspruch zu der ansonsten evozierten Aktualität des Gesprächs steht. Die Zuhörer sollen der bereits zuvor, durch andere verbreiteten Legende lauschen, wie Gott es eingab.

⁵⁷⁹ POLLIAKOV, 32, listet antike Umschreibungen auf (Horaz: *curtis Judaeis*; Martial: *recutitus*; Catull – *verpus priapus ille*).

⁵⁸⁰ RUETHER, 116.

allgemeinen Neigung zum ‚Abschlachten‘ als Erbe Kains⁵⁸¹ finden sich bei Amarcus genauso wenig wie ausgeweitete Vorstellungen von Heiligenschändungen oder Ritualmorden⁵⁸², obwohl er beispielsweise auch den Brudermord zwischen Kain und Abel auf das Wirken des Neids zurückführt⁵⁸³ und damit das Stichwort, auch diesen Vorwurf aufzugreifen, gehabt hätte.⁵⁸⁴ Möglicherweise ist bei Amarcus ansatzweise zu beobachten, was LOTTER für das 12. und 13. Jahrhundert herausarbeitet: „In fact, the Church could tolerate the Jewish faith as the sole non-Christian and non-orthodox religion amidst Christianity only on the condition that the Jews would one day enter it, a precondition that the Jews would never accept. Medieval Christian attitudes, therefore, are always determined by that inner contradiction and the ambivalence and fluctuation of the scales of the balance between damnation and acceptance of the Jews.”⁵⁸⁵

⁵⁸¹ Zu Vorwürfen dieser Art bei Augustinus, Christostomos, Hilarius und Tertullian s. LEY, M., 48f. und RUETHER, 127, bei Origenes s. POLLIAKOV, 43.

⁵⁸² LEY, M., 50. Weitere Vorwürfe und Beschimpfungen, auf die einzugehen hier kein Anlass ist, s. MARCUS, 248 und 255f.; POLLIAKOV, 33ff. Zu deren Entartung im Lauf des 14. Jh.s s. POLLIAKOV, 44f.

⁵⁸³ II,477-480: *Quid struis, invidia? Cur illaqueas homines tot,/ Cur tot ad umbrosum mortales dirigis Orcum?/ Tu quondam in fratrem movisti brachia Cain,/ Quod deus, ut ferri mavult sibi viva, maniplo/ Agnum preposuit ...*

⁵⁸⁴ Um den Gedanken an Datierung also wieder zu streifen: Nach CHAZAN, 187, nahm in der zweiten Hälfte des 12. Jh.s der Anti-Judaismus zu, so dass die SERMONES älter sein müssten, weil Amarcus' (vermutete) Verwendung des Judentexts ihre Funktion hätte nicht erfüllen können, wenn seine Rezipienten bereits grundsätzlich härtere Töne erwartet hätten. Diese Überlegung müsste ungeachtet der Tatsache, dass zu keiner Zeit und weder in der Literatur noch im realen Leben die Einstellung den Juden gegenüber gleich war (s. z.B. CHAZAN, 198; ABULAFIA, Jews, bes. 132-135, LANDES 109ff., LOTTER, 177-181), stimmig sein. Zwar sind gewisse thematische Gemeinsamkeiten (Aufnahme der biblischen Belege für jüdische Blindheit und Hartnäckigkeit, Tiermetaphorik, die häufig biblische Vorbilder aufgreift, sowie als Vorwürfe an die Juden Schmähung und Verachtung für Christus und christliche Sakramente, Verweigerung der Anerkennung bzw. Verspottung der Jungfrauengeburt) mit dem Judenhasser Petrus Venerabilis nicht zu übersehen; doch scheint der Weg zu demjenigen Punkt, welchen CHAZAN für diesen feststellt, noch nicht einmal wirklich beschritten zu sein, nämlich dahin, dass die historische Feindschaft zur einer gegenwärtigen geworden ist, die jeden Augenblick wirkt, in Form der Anklage der fortdauernden jüdischen Zurückweisung (CHAZAN, 198f.).

⁵⁸⁵ LOTTER, 164. In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, dass die zur Vergrößerung der Stadt angesiedelten Juden 1084 in Speyer und ca. 1090 wiederum in Speyer und in Worms durch Heinrich IV. Privilegien erhielten, also durchaus akzeptiert waren (TOCH, 46).

V. 1.1. d) Fragen mit und ohne Adressaten

Amarcius verwendet zahlreiche rhetorische Fragen, die er – wie wohl die meisten seiner Mittel – äußerst vielfältig einsetzt. Sie verdeutlichen in erster Linie Gliederung und Gedankengang durch die ausdrückliche Nennung des Themas (z.B. I,89: *Quid loquar in tribulis latrones more ferarum...?*). Diesem Bereich würde ich auch I,131ff. (*Quid de conversis, quos recto et nomine vero/ Appellare volens perversos dicere debet,/ Christe, feram?*) zuordnen, obwohl diese Frage in Christus einen Adressaten hat, denn sie nimmt die 42 Verse zuvor gestellte rhetorische Frage wieder auf und leitet die letzte Steigerung des Entsetzens ein, das Amarcius bei der bereits beschriebenen Negativklimax zur Habgier empfindet.⁵⁸⁶ Diese Fragen halten den Fluss der Gedanken kurz an und lassen den Leser rasten und sich auf das neue Thema einstellen. Das ist wahrscheinlich auch ihre Aufgabe – neben der (m.E.) erheiternden Wirkung, die in dem offenen Widerspruch zwischen der zum Ausdruck gebrachten Unsicherheit, was nur zu diesem Thema zu sagen sei, und der beredten Ausführung steht.

Außer der zuletzt zitierten Passage gibt es noch zusätzlich Beispiele für Stellen, an denen man den Eindruck eines ‚Zwiegesprächs‘ mit Gott gewinnt: I: 131ff., 198, 200-205; III: 4-9, 153f. Um den letzten Beleg zu zitieren: *Nunc, deus, ut frugi, carmen mihi suggere dignum,/ Patricii pia facta canam...* Zu den betonten Übergängen zählen auch die folgenden Ankündigungen des neuen Themas: I,337: *Nunc de missilibus diversis accipe luxus!*; III,541-544: *Sed quoniam nostro subscribere pauca libello/ De formis horum presumpsimus, hec quoque ad huius/ Ecclesie exemplar typica signare figura/ Quid valeant, aperire libet...;* IV,11f.: *... Quo plenus illud/ Noscas...* Sie stehen im Wechsel mit dem unmerklichen Weitergleiten eines Gedankens⁵⁸⁷ oder sogar einstweiliger Irreführung, die zum Teil wie oben bereits dargelegt auch durch irreführende Einleitungsfragen bewirkt

⁵⁸⁶ Könige (I,69): *Unde modo incipiam ...* – Räuber (I,89): *Quid loquar ...* – Klerus: (I,101) *...tedet...* und (I,131ff.): *Quid ..., Christe, feram...*

⁵⁸⁷ So hat man beispielsweise beim ersten Lesen von I,503-551 das Gefühl, dass Amarcius etwas planlos immer wieder auf das Thema „Brot und Brotvermehrung“ zurückkommt, und selbst K. MANITIUS (30) bleibt anscheinend verborgen, dass der Gedanke unmerklich und fein immer weiter gesponnen wird: nämlich vom Beweis der Göttlichkeit Jesu bis hin zu der Feststellung, dass Gott/ Jesus in Menschengestalt sogar noch herrlichere Wunder bewirkt als im AT vor der Inkarnation; auch der bereits IV.4 besprochene Zusammenhang durch den Gedankengang der ersten beiden Kapitel aus Buch IV liegt nicht sofort auf der Hand, weil Amarcius die Übergänge nicht deutlich nennt.

wird⁵⁸⁸, Elemente, die dem Rezipienten ständig vor Augen führen, dass er konzentriert mitdenken muss, wenn er nicht plötzlich den ‚roten Faden‘ verlieren will. – Die Fragen setzen Akzente im Gedankengang⁵⁸⁹, und erwecken den Eindruck des sorgfältigen Überlegens bei der Abfassung. Dies gilt insbesondere für die Fragen zur Einleitung eines Lasters, Beispiels oder auch einer Erläuterung.⁵⁹⁰ Gerade in der zweiten Werkhälfte finden sich viele Fragen zur offenen Rezeptionssteuerung, in denen Amarcus zum Ausdruck bringt, dass er die Zustimmung seiner Rezipienten – vielleicht als Resultat der ersten Werkhälfte? – voraussetzt.⁵⁹¹ Auch mit den Fragen ‚spielt‘ Amarcus: So beinhalten zwei ellenlange Fragen, die Amarcus direkt hintereinander stellt, paradoxerweise nicht nur eine kurze Praeteritio, sondern gleich die vollständige Darstellung des Themas, von dem er sich eigentlich in diesen Fragen überlegt, ob es überhaupt noch einmal behandelt werden sollte (I,257-262: *Quid repetam infaustum, domino dum cedere nescit/ Factori factus, dum se illi turgidus equat,/ Ut subitum fulgur libratum cardine celi/ Luciferum, culpe simul assensoribus actis,/ Et sic fuscatum viciosi crimine nevi,/ Ut focus obducit cacabum fuligine cupreum?* und 263-272: *Quid repetam domini formatum pollice plasma/ De limo et limum subito incaluisse tumore,/ Dum domini iniunctum servare exhorruit Adam,/ Pomum manducans vetitum culpamque superbus/ In dominum torquens, sibi et omni posteritati/ Eternum inpendens eterna morte laborem/ Ni rex excelsus, virides qui gramine terras/ Lucentemque globum lateque sonantia stagna/ Fecit, mortali dignatus carne operiri/ In cruce pro nobis mortem libasset acerbam?*).

Bei vielen Fragen wird deutlich, an wen sie sich richten: an Gott, an Jesus Christus, an den Rezipienten, teils, weil der Gefragte genannt ist, teils, weil der Inhalt ihn erraten lässt. Wie unter IV.4. bereits beschrieben, richtet Amarcus auch viele polemische Fragen an personifizierte Laster, gegen die er in Anlehnung an die

⁵⁸⁸ Diesen Wechsel zwischen „versteckter Seelenführung“ und „marktschreierischem“ Anpreisen des Gedankengangs arbeitet BÜCHNER für Horaz heraus (53f.).

⁵⁸⁹ Z.B. III,274: *Quid Daniel celebs captivus tresque pusilli?*; IV,34: *Et quis amat dominum?* (= Anlass, die vorhergehenden Verse inhaltlich zu vertiefen).

⁵⁹⁰ Z.B. I: 69, 89, 94, 194ff., 196ff., 255f., 257-262, 263-272, 381f.: *Quid loquar astantes ficta ditescere laude/ Mimos?*; II,517: *Quid de pauperibus sublatis stercore dicam?*; III,257: *Sed quid referam omnes?*; IV,45: *Quid dicam?* – um aus jedem Buch nur ein Beispiel zu zitieren. Häufig enthalten diese Fragen schon Amarcus' Bewertung.

⁵⁹¹ Z.B. III: 240: *Quid mirabilius? Que plus ignota leguntur?*, 250f., 420; IV: 39ff., 200ff.: *nempe gulis vestitus dives et ostro/ Quid nisi homo est, vitam cui muscula vel brevis occat,/ Qui ceu flos ferule transit niveumque ligustrum?*

PSYCHOMACHIE des Prudentius den Kampf höchstpersönlich aufzunehmen scheint.

Besonders bemerkenswert ist die oben zitierte Frage, mit der Amarcus Juno anspricht, als versuche er sie davon zu überzeugen, dass Jupiter kein Gott ist (III,254-257): Auch hier treibt Amarcus sein Spiel mit dem Paradoxon, indem er zwar die antiken Götter kurz zuvor als bloße Erfindungen hingestellt hat, sich aber jetzt mit der folglich ebenfalls nicht existenten, nur fiktiv betrogenen Ehefrau verbündet, um sie zu der Zustimmung zu bewegen, das fiktive Verhalten ihres fiktiven Ehemanns zeige, dass er kein Gott sein könne.

V. 1. 1. e) Törichte Fragen und Einwände

„Ist das Gespräch oder der Gedanke ausgeschöpft, ... so kennt Horaz ein anderes Mittel, das dem eben beschriebenen (scil. angekündigten Themawechsel) in seiner Direktheit und Klarheit vergleichbar ist. Ich meine die Technik der törichten Frage.“⁵⁹² Bei Amarcus ist diese Technik um die Form des ‚törichten Einwands‘ erweitert; auch bei ihm ermöglicht sie den motivierten Wechsel zu etwas Neuem, wie die folgenden Beispiele belegen:

So wird der fiktive Einwand eines in der zweiten Person Singular angeredeten Sprechers, er sei sich selbst der Nächste, zum Aufhänger für die poetologische Äußerung, dass Fabel und Komödie nicht zu Amarcus’ Sujet passen⁵⁹³, von der Amarcus sofort, ohne weiteren Kommentar wieder zu dem durch den Scherz unterbrochenen Thema zurückkehrt.

„Größere Wirkung“ erzielt ein wissbegieriger Gläubiger, der zwar allen Lastern abgeschworen zu haben scheint, jedoch in seiner (wieder nur hypothetischen) Frage „*Quid plus mihi agendum est?*“ (IV,161) offenbart, dass er die Ermahnungen über die aktive Nächstenliebe vielleicht noch nicht ganz begriffen hat, zu deren bereitwilliger (statt erzwungener) Ausübung Amarcus ihn dann ermahnt (IV,162-165). Diese Ermahnungen bilden den nachdrücklichen Abschluss der Kapitel, die sich mit der Nächstenliebe befassen.

Der als tatsächlich ausgesprochen dargestellte Argwohn eines Reichen, Amarcus’ in den beiden vorhergehenden Versen vorgebrachter Aufruf zur Weltver-

⁵⁹² BÜCHNER, 54.

⁵⁹³ Dass der Einwand nur gedacht ist, kennzeichnen die einleitenden Worte. III,526ff.: *Novi, quid referas: ‚Mihimet sum proximus‘ inquis./ Non decet Esopi figmenta salve Terenti/ Scripturis miscere sacris...* S. auch III.3.

achtung würde ihm die ‚Eleganz seines Lebens‘ wegnehmen, bietet den Anlass zu Ausführungen darüber, dass jedes irdische Vergnügen irgendwann per naturam den Überdross herbeiführe, und wird nach der Nennung der in diesem Punkt vorbildlichen Heiligen Drei Könige wieder in einen Aufruf zur Weltverachtung übergeleitet.⁵⁹⁴ Die Äußerung des Reichen und die Antwort darauf bilden also den Inhalt einer der Strophen dieses Kapitels, in denen Amarcius verschiedene Seiten der Weltverachtung diskutiert und die immer wieder zu dem teils variierten Aufruf führen: *Respue opes falsas, fuge ceca negocia mundi!*⁵⁹⁵

Interessant ist auch die Unterhaltung zwischen Amarcius und einem Hochmütigen mit dem sprechenden Namen Hyperephanes, der wohl gleich zweimal zu Wort kommt. Er versucht zunächst, Amarcius mittels eines Horaz-Zitats zu widerlegen: ... ‚*Nugaris, agagula*‘, *longus/ Inquit Yperephanes, ‚quid tot proverbialia ructas?/ Nil quod perdat habens latronem non timet, et nil/ Prorsus ais, dives semper manet anxius, et tu/ Pauper es invitus; nosti, quid Oratius inquit?/ Virtus, nobilitas sine re plus carice sordet* (IV,295-300).⁵⁹⁶ Da er offensichtlich gebildet ist, vermag Hyperephanes mit denselben Begriffen wie Amarcius zu argumentieren (der ‚Hochmütige‘ beschwert sich über die Verwendung zu vieler Sprichwörter mit dem auf Horaz zurückgehenden Begriff *ructare*⁵⁹⁷), beruft sich auf dieselben Werte wie Amarcius (Ablehnung von Schwätzern und Aufschneiderei) und kann sogar Horaz in abgewandelter Form zitieren, wie es Amarcius tut. Dass an dieser Stelle die einzige namentliche Erwähnung des so häufig zitierten antiken Satirikers erfolgt, ist besonders interessant, weil das Zitat ins Gegenteil verkehrt

⁵⁹⁴ IV,249-273: ... ‚*Ni fallor, mihi vis auferre leporem/ Mundanum penitus.*‘ Vere, quia tempore parvo/ Nobiscum durant liquidi oblectamina mundi ...

⁵⁹⁵ IV: 167, 180-183, 194, 203, 241f., 248f., 268-273, 281ff., 301.

⁵⁹⁶ Dass Hyperephanes hier als *longus* beschrieben ist, steht in Widerspruch zu Amarcius’ oben zitierter Antwort auf dessen Angriff, er habe ein Ausmaß von drei Fuß (IV,302) – das ist mit knapp einem Meter tatsächlich nicht viel mehr als der heute geläufige ‚Dreikäsehoch‘. Dann muss man *longus* wohl als humorvoll aufziehenden Titel für das ‚kleine Großmaul‘ betrachten. (Oder sollte mit *mensura* etwa nicht Hyperephanes’ Größe, sondern sein Umfang gemeint sein? Zu einem dicken Riesen passt allerdings der Inhalt der Antwort weit weniger als zu einem rothaarigen Zwerg. Vielleicht ist denkbar, dass die Lesart überprüft werden muss und dass *longus* etwa zu *longe* oder *longius* innerhalb der wörtlichen Rede zu korrigieren ist, so dass es zu Hyperephanes’ Anrede an Amarcius gehört? Als Vorwurf, er schneide allzu lange oder weit auf, oder als seine im Verhältnis zum Schwätzer beeindruckende Körpergröße würde dann kein Widerspruch zu Amarcius’ Antwort entstehen.)

⁵⁹⁷ Zum Herausrülpsen in der Verwendung durch das lyrische Ich s. III.3.

ist. Zwar dichtete der Satiriker: ... *atqui/ et genus et virtus, nisi cum re, vilior alga est* (Hor., serm. 2,5,7f.), doch wird in dem Gespräch zwischen Tiresias und Odysseus von keinem der beiden eine echte, sondern nur sarkastisch verzerrte Weisheit ausgesprochen. Darüber hinaus versucht Hyperephanes Amarcus zu entlarven und unterstellt ihm, dass Besitz und Angst für ihn zwar eng verbunden sind, er aber dennoch nicht arm sein wolle. Er versucht ihn sogar in die Rolle des Odysseus der Horaz-Satire zu drängen, indem er seine Schlussfolgerung „*pauper es invitus*“ mit der Scheinrechtfertigung dieser Neigung durch den großen Satiriker frei nach Tiresias‘ Feststellung „*quando pauperiem missis ambagibus horres,/ accipe qua ratione queas ditescere*“ formuliert. Für diese Interpretation von Amarcus‘ Einstellung bringt er zwar keine Belege – doch der einleitende Vorwurf, aufzuschneiden, müsste sich eher gegen ihn selbst richten: Soll es ein Zeichen seines Hochmuts sein, dass Hyperephanes beide Zitate so stark vereinfacht – über das Maß der bei Amarcus sonst üblichen, nicht metrisch bedingten Änderung von Worten hinaus?⁵⁹⁸

Direkt nach dem Refrainvers kontert Amarcus auf diesen Einwand mit einer Anspielung auf Hyperephanes‘ Größe und Haarfarbe, die ein relativ sicheres Anzeichen seines Hochmuts und Unglaubens seien: ‚*Quid tantum garris, homo mensure tripidalis?/ Raro breves humiles vidi rufose fideles.*‘ (IV,302f.).⁵⁹⁹ Dann erst rechtfertigt er sich: *Accipe, quod reddo: longos miror sapientes,/ Albos audaces, non iure calumnior a te./ Tu scis, quod sapiens Zebedei filius inter/ Cetera dicit, Amans mundana deum fugat a se.*‘ (IV,304-307). Wenn die darauf folgende Frage wirklich von Hyperephanes stammt, wie MANITIUS in seinem Kommentar zur Stelle vermutet, hat Amarcus ihn sehr rasch überzeugt. Entweder ist es die Wirkung des Bibelzitats oder des Sprichworts über Rothaarige, bei dem MANITIUS sich nicht sicher ist, ob es auf Amarcus zurückgeht oder „schon im 11. Jahrh. als Sentenz umlief“.⁶⁰⁰ Bis ins Letzte hat Hyperephanes allerdings doch noch nicht verstanden, was Amarcus ihm sagen will; er hakt absichernd nach: ‚*Vin semper vivam bene nec prevaricer unquam/ Eterni mandata dei?*‘ (IV,308f.). Hier sind die beiden Seiten von Amarcus‘ Ermahnungen mit den etwas naiv oder sogar kindlich wirkenden Hyperbeln ‚immer lieb und niemals böse‘ gespiegelt. Er bringt damit Amarcus‘ Ausführungen auf den Punkt und

⁵⁹⁸ Zur absichtlichen Änderung der Vorlage s. MANITIUS, Komm. z. St. S. auch VII.3.

⁵⁹⁹ Zu rotem Haar als Zeichen von Schlechtigkeit, Jähzorn, untreuem Sinn und Neigung zum Teufel s. HdA, Bd. 3, 1250ff. und Bd. 7, 802f.

⁶⁰⁰ MANITIUS, Komm. zu 303ff.

gibt ihm die Gelegenheit zu den abschließenden, zusammenfassenden Betrachtungen dieses Themas (vgl. IV.1).

So fungiert auch der ironische Einwand eines Skeptikers⁶⁰¹, Amarcus übertreibe seine Forderungen ins Menschenunmögliche (IV,352f.: *„Si recte arboribus cannas potes equiparare,/ Maceriam muro, mortalem conice Christo.“*). Ihn entkräftet die ermutigende Erklärung, dass die Menschen im Rahmen ihrer Möglichkeiten ausreichend Großes zu leisten vermögen, welche dann in die Aufzählung der Vorteile der Duldsamkeit mündet (IV,354-383).⁶⁰²

Wenn man den Judendialog, der ja gesondert betrachtet wurde, ausklammert, verwendet Amarcus diese Technik nur in der zweiten Werkhälfte. Die den Gang der Betrachtungen steuernde Wirkung der Einwände des Juden und seiner Fragen gehört aber zweifellos auch unter diesen Aspekt.

V. 1.2. Überwiegend fiktive Sprecher:

Ähnlich wie Horaz vor allem im zweiten Buch seiner SERMONES die Satiren als Gespräche konzipiert⁶⁰³, verwendet auch Amarcus gern die dialogische bzw. dramatische Form zur lebendig illustrierenden Darstellung seiner Gedanken. „Fiktive Gespräche verhelfen dem Leser dazu, sich direkt in das Geschehen hineinzuversetzen“, lautet das Urteil QUINTs in diesem Zusammenhang.⁶⁰⁴

Auch hier setzt Amarcus sowohl gerichtete Monologe als auch aktive Dialoge ein, lässt den Rezipienten aber auch an den verborgensten Gedanken und Selbstgesprächen seiner Personen teilhaben.

⁶⁰¹ Vgl. K. MANITIUS, Komm. z. St.

⁶⁰² Ähnlich verläuft der relativ lange Dialog mit einem hochmütigen und zornigen Glaubenseiferer (IV,401-421), der Anlass zu konkreten und vor diesem Hintergrund besonders verständlichen Ermahnungen ist. Vgl. II.1.2.

⁶⁰³ VON ALBRECHT, 157.

⁶⁰⁴ QUINT, 175.

V. 1.2. a) Gesprächsfetzen

Eine erste Variante in diesem Bereich ist die Verwendung von ‚Gesprächsfetzen‘⁶⁰⁵, in denen Amarcus andere Personen eine Aussage machen lässt, durch die seine Beurteilung indirekt deutlicher und einprägsamer hervortritt, als es in einer direkten Nennung möglich gewesen wäre.

So hat die lakonische Antwort „*Nihil est.* – Gibt’s nicht.“, die jeder Üble auf Amarcus’ Frage, wer aufrichtig handele, gibt, nahezu Schlagwortcharakter und erübrigt weitere Ausführungen (I,54).

Ähnlich wird die Bewunderung, die sich der Reiche erträumt, in der kurzen Rede der ehrfürchtig-staunenden Allgemeinheit wiedergegeben – allerdings so formuliert, dass die Hohlheit der Bewunderung wie die des Wunsches nach ihr auf der Hand liegt: *Navus et egregius non es, nisi lumina mille/ Te spectent dicantque homines, Hic omine dextro/ Prodiit ad lucem, quem vestit musio tensus/ Tergore castoreo, consuta nitedula bysso/ Renones crisii.* (IV,195-199). Dabei steht die übertriebene Darstellung des Glücks, das die Menge dem Reichen zuspricht (er sei wahrhaftig unter günstigen Vorzeichen geboren) in Kontrast zu der Form, in der sich dieses Glück äußert: nicht etwa als Reichtum in Form von Besitz, Gold oder Edelsteinen oder auch schimmernden Stoffen, sondern in Form von Tierfellen. Die aufgezählten Felle sind an sich kostbare Pelze, wirken aber in dieser ehrfürchtigen Beschreibung deplaziert, weil der Besitz eines Mantels aus Mufflon-, Biber-, Haselmaus- und zusammengesetzten grauen Pelzstücken nicht nach vollendeter Glückseligkeit überhaupt oder auch nur im Bereich des Besitzes klingt. Damit wird selbst für jemanden, der Reichtum nicht ablehnt, deutlich, dass dieser Reiche ein zweifelhaftes Wertesystem hat.

Im Gegensatz dazu wird derjenige, welcher auf Possenreißer-Komplimente Wert legt und dafür Geschenke gibt, durch deren eigenes Urteil über ihren Geldgeber direkt kritisiert: Sich auf diese Weise Lob zu verschaffen, ist ein ‚Eigentor‘, weil das oberflächliche Lob in Wirklichkeit die Verachtung selbst der recht gering angesehenen Possenreißer nach sich zieht – das ist doppelt peinlich (IV,243-246: *Surre cum coram tibi sesquipedale sonoro/ Dant nomen plausu, post munera capta cachinnum/ Tollunt absentes, Evax, se furcifer ille/ Auctumat esse probum, palponum laude probatus.*’).

⁶⁰⁵ Den Begriff prägt QUINT a.O., verwendet ihn jedoch weitergefasst und bezieht auch die als Rede wiedergegebenen Zitate mit ein, die im Verlauf dieses Kapitels gesondert behandelt werden, weil sie eine eigene Aufgabe haben.

Häufig stehen die Gesprächsfetzen in Verbindung mit relativ kurzen Beschreibungen eines Verhaltens, das der Sprecher selbst durch seine Rede in seiner ganzen Hässlichkeit entlarvt. So zeigen die wenigen Worte der Verführer, die falsche Eheversprechungen abgeben, deren Rücksichtslosigkeit schonungslos auf: Die Überlegung, dass schöne Worte gewissermaßen ‚nichts kosten‘, steht sowohl in diesen Versen als auch im Leben der Verführer wie eine ‚Rechtfertigung‘ vor sich selbst mitten in ihrem Tun (IV,173 in 169-175: *Ut iuvenes, quorum digitos teres anulus ornat,/ Qui crispas per colla pilos vernantia iactant/ Et subtalares pictos ligulis et acutos/ Luteolis decorant spreto perone pedestri,/ Dicentes secum ‚Quid pulchra nocet dare verba?‘/ Dum spondent bene, dum per famina ficta puellas/ Inducunt stolidas, decerpto flore recedunt ...*);⁶⁰⁶ in der rhetorisch gestellten Frage *Quid pulchra nocet dare verba?*, die vordergründig ja antizipiert, dass sie nicht schaden, lenkt Amarcus den Blick auf den Schaden, der natürlich doch entsteht, nur eben nicht bei den Verführern, sondern den belogenen Mädchen, die erst verführt und dann verlassen werden: Schöne Worte schaden zwar dem Verführer natürlich nicht, sondern bringen ihn zu seinem eigennützigen Ziel, für die jungen Frauen dagegen können schlimme Folgen entstehen, die dem damit als herzlos entlarvten Verführer so gleichgültig sind, dass er sie nicht einmal als ‚fremden Schaden‘ in Erwägung zieht. Allerdings sieht Amarcus wie bei der Beispielgeschichte vom Neid des Reichen auf den Neureichen auch hier eine Mitschuld der als dumm bezeichneten Mädchen, die sich verführen lassen.⁶⁰⁷

V. 1.2. b) Beispielerzählungen

Während diese Gesprächsfetzen durch ihre Kürze sehr einprägsam sind, lassen die längeren dialogischen und monologischen Beispielerzählungen den Rezipienten die illustrierten Laster und Tugenden tiefer kennenlernen. Der Rezipient wird förmlich in das Leben der Lasterhaften, die ja gerade in diesen längeren Beispielerzählungen nicht völlig negativ gezeichnet sind, hineingezogen, dabei aber durch

⁶⁰⁶ Hier wird bereits erkennbar, dass der kurzen, im weitesten Sinne dialogischen Darstellungsweise in dem Kapitel über die refrainartig immer wieder ausgerufene Weltverachtung eine wichtige Rolle zukommt. Da die Weltverachtung, wie bereits dargelegt, grundlegend für die Abkehr von den Lastern ist, werden diese abschreckenden Beispiele in den Strophen, welche die Aufrufe ausführen, kurz ‚neubelebt‘.

⁶⁰⁷ Weitere stark verkürzte Beispiele mit Gesprächsfetzen sind z.B.: I,82-88 und 109-125. Der Gesprächsfetzen in III,81 enthält das, was der Geizhals niemals sagen wird: ‚*Satis est non umquam dicet avarus.*‘

das Abstoßende der Laster auch immer wieder aus der Identifikation, die sich einzustellen versucht, herausgeworfen; hierdurch erlebt er – je nach Darstellung mehr oder weniger unangenehm berührt und belustigt – das Laster ‚in Aktion‘.

In deutlichster Form wendet Amarcus diese Technik in einem Beispiel des vierten Buchs an – und obwohl hier Amarcus und nicht ein fiktiver Sprecher das Gespräch führt, soll es als erstes Beispiel für diese Technik behandelt werden, weil sich an ihm besonders schön zeigen lässt, wie Amarcus den Rezipienten ‚führt‘. So fühlt sich der Rezipient automatisch in dem an die zweite Person Singular gerichteten ironischen Rat *„Si cupis ingenuus dici, sis glutto neposque – Wenn du edel genannt werden möchtest, sei ein Schwelger und Verschwender“* (IV,204) angesprochen⁶⁰⁸ und wird von Amarcus unversehens vermittle der Annahme, was er dann sagen könne, in die Rolle des ‚tatsächlichen‘ Schlemmers gedrängt. Daraufhin muss er sich gewissermaßen sagen hören, dass er zwar schon satt sei, aber dennoch Interesse an der ‚Speisekarte‘ habe (205ff.: *Ut saturo et crudo cum calo ‚Mandite!‘ dicat./ Reddas ‚Non queo, da tamen huc, offa allicit offam./ Sed primum, queso, refer, unde culina vaporet.‘*). Spätestens an diesem Punkt befreit er sich wahrscheinlich aus der unfreiwillig übernommenen Rolle, muss sich aber immer wieder mit der sich beim Lesen einstellenden Identifikation auseinandersetzen. Verschiedene inhaltliche Elemente wirken befremdlich bis abstoßend: Beispielsweise macht die Tatsache, dass sich der Schlemmer schon zu Anfang des Dialogs den Magen verdorben hat, genau genommen das ganze Gespräch überflüssig. Auch steht die hochmütige, aber ganz unfein begierlich-drängende Haltung des Schlemmers in scharfem Kontrast zu der nachdrücklichen Betonung seines ‚Herrentums‘, wohingegen sich der als Bauerntölpel beschimpfte Diener vornehm und souverän über die erfahrene Beleidigung hinwegsetzt, das schlechte Benehmen seines Herrn übergeht und wie der Kellner eines modernen Luxusrestaurants die Speisen zur Auswahl aufzählt: *‚Rustice nequaquam dominorum nutibus apte./ Aufer; an ignoras, quod pendo domestica flocci?/ Navita vel sutor seu mercennarius et qui/ Triturat far et molit immundusque subulcus/ Hec comedant; foveat me sorbiciuncula lenis/ Privatique cibi, quos flagitat alvus herilis./ Esseda, plaustra, trahe que gestant atque carine./ Sunt mea; trade libens mihi rara cibaria, trade!‘/ ‚Eia age dumtaxat mihi dicite, quid cupiatis./ Ursi aut iricii gustum, pavonis, oloris/ Est mihi doque.‘... (IV,210-220). Doch wirkt die Übertreibung des an sich harmlosen Vergehens, viel zu viele und zu*

⁶⁰⁸ Der Leser fühlt sich an dieser Stelle angesprochen, weil keine Namens- oder Typennennung deutlich macht, dass er nicht gemeint ist, und weil sich das gesamte Kapitel an eine anonyme zweite, vielleicht beliebige Person richtet.

luxuriöse Speisen zu begehren, auch belustigend. Dazu zählt neben gerade aufgeführten Widersprüchlichkeiten auch ganz besonders der dreifache Ausruf (IV,220), dessen Steigerungen die Speisen geradezu vor Augen des Lesers immer näher an den Tisch des Schlemmers bringen: *Valet* (noch geistig), *raro bene fecit* (der Vorgeschmack ist sozusagen schon auf der Zunge und dem Schlemmer läuft das Wasser im Mund zusammen), *haberem* (er greift förmlich danach). Die Wirkung ist viel größer als die einer nüchternen Beschreibung davon, dass der Schlemmer kein Maß beim Essen kennt und keine Kontrolle über sich hat, je sein könnte.

Eine echte Pointe ist, dass Amarcus sich dann im weiteren Verlauf mit diesem Schlemmer unterhält, wobei kenntlich wird, dass dieser auch noch hochmütig ist – und die bisherigen Darstellungen und Beurteilungen ‚mitgehört‘ hat; er verwendet sie nun für seine eigene Argumentation: *Num modica Ganges cavus augeri indiget unda/ Aut Vosegus parvo ditari pondere ligni?/ Ergo quid faciam?*⁶⁰⁹ *Mihi si rubigo tenaci/ Obducit nummos, „Ve vappe“ dicitur „illi,/ Tantalus in medio sitit amne nec accipit inde“./ Porro si partis fruor, ut procus omnia vasto./ Seu bene agat seu non, infelix undique peccat.* (IV,227-233). Der ungesunde Geiz des Habgierigen in seiner Ernährung beispielsweise zählt also nicht zu den Lastern dieses Menschen.⁶¹¹ Anscheinend ist er sogar Horazkenner.⁶¹² Woher auch immer er aber diese Weisheiten hat – er kann oder will sie nicht verstehen, denn er sieht sich in der hoffnungslosen Aporie, dass ein Reicher in den Augen Anderer nur verkehrt handeln kann, wofür er sich die Rede seiner Kritiker lebhaft vorstellt, die auf Amarcus' Beispielpersonen des Verschwenders/ Schlemmers und des Geizhalses anspielt.⁶¹³ Dabei stehen die von Horaz in ähnlichem Zu-

⁶⁰⁹ Die Sprichwörter zur Verdeutlichung des Unsinnns von Sparsamkeit angesichts seines Vermögens erinnern an Ov., am. 3,2,34: *in flammam flammes, in mare fundis!* und Hor., serm. I,10,34: *in silvam non ligna feras insanius...* Die Konkretisierung durch Namen deutet Größenwahnsinn an: Das gewaltige Ausmaß des ‚Wasgenwaldes‘ wird beispielsweise von Waltharius, 490ff. geschildert: *Venerat in saltum iam tum Vosagum vocitatum./ Nam neums est ingens, spatiosum, lustra ferarum/ Plurima habens, suetum canibus resonareturbisque* (823 wird er wie bei Amarcus *Vosegus* genannt.) Der gewaltige Ganges im fernen Indien ist in den *GEORGICA*, bei Cicero und Ovid mehrfach erwähnt.

⁶¹⁰ Vgl. Hor., serm. I,1,101f.: *quid mi igitur suades? ut vivam Naevius aut sic/ ut Nomentanus?* ...

⁶¹¹ Diese Beispiele s. III,70-86; 92-102.

⁶¹² Zur thematisch verständlichen Dichte der hier verwendeten Zitate (insbesondere des Horaz) s. MANITIUS, Komm. z. St.

⁶¹³ Zum Schlemmer s. I,345-380; zum Verschwender auch III,103-123; zum Geizhals s. III,70-86; 92-102.

sammenhang (serm. 1,1,68f.) erwähnten Tantalusqualen, die Amarcus nach Ov., Am. 3,12,30 (*in medio Tantalus amne sitit*)⁶¹⁴ formuliert, in witzigem Kontrast zum verschwenderischen Schlemmer, der III,117-123 in einem wahren Meer von Wein schwelgt (oder ist es ein Ganges?). Der Rost an den unbenutzten Münzen erinnert an ihr Vergraben durch den Geizhals (III,84)⁶¹⁵ und dessen elende Lebensweise, die an allem spart (III,73-80).⁶¹⁶ Tantalus dürstet und hungert im Mythos zur Strafe konkret – der Schlemmer hungert und dürstet aus Unersättlichkeit, entbehrt subjektiv ständig, objektiv wird ihn eine schlimmere Strafe erteilt. Der Geizhals hungert und dürstet in jedem Sinn. Der Grund dafür ist der Hunger und Durst nach der falschen Speise: Würden sie ihn am Christentum stillen, hätten diese Personen nicht nur Frieden, sondern das ewige Leben: *Panis ego vivus sum, quique comederit ex me,/ Esuriet numquam, numquam vitalis obibit* (I,544f.). – Die Mahnung, nichts im Übermaß zu tun (III,124), hat jedenfalls auch diese Beispielperson nicht verstanden. Die zu den so angerissenen Exempla gehörenden Aufrufe zu Maßhaltung und Freigebigkeit übergeht er. Die Beschreibung der in den Klöstern waltenden Habgier (I,131-158) wirkt deutlich bissiger und ironischer als die oben betrachtete Darstellung des Schlemmers. Wie negativ sie zu beurteilen ist, verdeutlicht bereits das Wortspiel der einleitenden Frage: *Quid de conversis, quos recto et nomine vero/ Appellare volens perversos dicere debet,/ Christe, feram?* (131-133). Die *conversi* sind zu *perversi* geworden. Bis der beispielhafte Emporkömmling in diesem Bereich zu reden beginnt, hat Amarcus deutlich gemacht, dass in den Klöstern wirklich üble Zustände herrschen und die frühere stille Weltabgekehrtheit durch hitzige, umtriebige Machtgier ersetzt worden ist: *Sed enim tenebrosis vestibibus artus/ Frenantes tumidos et amantes abdita claustra/ Primitus, inter se paulatim nobilis auri/ Argentique struem, quanta est cuiusque facultas,/ Secreto conferre student, quo limpida coram/ Succina prodentes con-sciscere singula sensim/ Rura queant. Hic fulmineus cupit esse decanus,/ Alter egenorum provisor flagitat esse,/ Ille peni curam petit, alter preposituram;/ Ille cupidineum, novitatis amicus, amaro/ Sollicitans rancore iecur moderamine fratrum/ Enodi res cunctorum decernere gestit*

⁶¹⁴ Faszinierend ist, dass bei Ovid Tantalus über das Hyperbaton tatsächlich mitten im Fluss steht, bei Amarcus dagegen das Dürsten.

⁶¹⁵ Auch hier steht das Gleichnis von den anvertrauten Talenten (Mt. 25,14-30) im Raum, das VII.3.6. in anderem Zusammenhang noch besprochen werden wird.

⁶¹⁶ Rost überzieht Münzen auf Verdienst fixierter Menschen, die so auf keinen Fall wertvolle Dichtung hervorbringen werden, in der ARS POETICA des Horaz (324-323, bes. 330ff.: ... *an, haec animos aerugo et cura peculi/ cum semel imbuerit, speremus carmina fingi/ posse linenda cedro et levi servanda cupresso?*).

(133-144). Das kurz darauf folgende Selbstgespräch erweckt den Eindruck einer Bühnenszene, bei der im Hintergrund die um ihre Amtszeichen beneideten Bischöfe in Gruppen stehen und im Vordergrund der Emporkömmling dem Publikum zugewandt seine geheimsten Gedanken ausspricht, die auf der Bühne ungehört bleiben: *Atque hec intra se, Que te detrusit in artum/ Sors tam dira locum, candente satellite cassum/ Vestitumque toga residu, roseos ubi stulti/ Aut niveos viciant tunicis nigrantibus artus/ Denormantque caput ferro? Quid fiet? In illis/ Degener obscuris numquid versabere semper?/ Absit, ut hoc fieri nummus sinat induperator! Immo hanc lacteolo baculus volo candidiorem/ Dente manum repleat; quid convenientius hoc est?* (150-158). Er offenbart Verachtung für seine Mönchsbrüder und ihre völlig unsinnigen Handlungen, verschreibt sich einem neuen Herrn: ‚Befehlshaber Geld‘⁶¹⁷, und stellt sich in der vieldeutigen Vision, der Bischofsstab fülle ihm die Hand, den Reichtum vor, den er in einem solchen Amt erlangen könnte.⁶¹⁸ Auch hier fällt auf, dass die Beispielfigur entweder dieselben Kenntnisse besitzt wie Amarcus oder ihn gehört zu haben scheint: Nicht nur verwendet er wie Amarcus Horaz- und Prudentius-Zitate⁶¹⁹ und teilt seine Vorliebe für rhetorische Fragen⁶²⁰, er beschreibt auch die anscheinend wenigen, die noch so handeln, wie Amarcus es für die Vorzeit als richtig hervorgehoben hat, als Dummköpfe – mit ganz ähnlichen Formulierungen wie Amarcus: Die Weltabgewandtheit lobt Amarcus als *abdita claustra* (I,134), beklagt dieser Mönch als *artus locus* (I,150f.), die Lebendigkeit der keusch verhüllten Körper beschreiben beide plastisch als *tumidus* (Amarcius, I,134) bzw. *roseus aut niveus* (der Mönch, I,152f.) und die Verhüllung schließlich formuliert Amarcus mit *tenebrosis vestibibus artus* am Versende (I,133), während der Mönch genau 20 Verse darauf mit *tunicis nigrantibus artus* endet (I,153). Die Klage, dass jeder heimlich so viel an Gold zusammenhäufe, wie nur möglich (I,135ff.), bestätigt der Mönch durch sein Vorhaben, seine Hand wieder zu füllen (I,157f.) – und während Amarcus durch die oben zitierte einleitende Frage die göttliche Autorität anspricht, vermisst der Mönch einen ganz anderen Begleiter (I,151: *candente*

⁶¹⁷ Er wirft seine Sorgen also nicht auf den ‚eigentlichen‘ Herrn (Ps. 55,23), sondern auf seinen neuen.

⁶¹⁸ Zu diesem Bild s. ausführlicher VI.1.4.

⁶¹⁹ MANITIUS, Komm. z. St.

⁶²⁰ Amarcus beginnt seine Erzählung mit der Frage: *Quid ... Christe, feram?* (I,131ff.) – der Emporkömmling denkt: *quid fiet?* (154) ... *quid convenientius hoc est?* (158).

satellite cassum) und hat einen anderen Gebieter, von dem er Beistand erwartet (I,156: *Absit, ut hoc fieri nummus sinat induperator!*).⁶²¹

Die Beispielfigur ist dann jedoch in mehr als dieser extremen Abkehr von christlichen Tugenden so überzeichnet und damit auch witzig, dass sie trotz der abschließend genannten schlimmen Folgen für die Gemeinde⁶²² m.E. weniger negativ als die realistischen kurzen Bilder zum Fehlverhalten des Klerus gestaltet ist. Um hier nur wenige Punkte zu nennen: Die Kombination des Vergil-Zitats aus dem zwölften Buch der AENEIS, wo Turnus durch die auf ihn gerichteten Blicke an seine Versprechungen erinnert wird und wahren Löwenmut schöpft⁶²³, mit dem Deminutiv für die Augen des Emporkömmlings⁶²⁴, der ja eher an Liebesdichtung erinnert⁶²⁵, ergibt den witzigen Kontrast, dass hier weder Blicke Existenzsorgen ausdrücken noch heroisch-verantwortungsvoll gehandelt wird wie im Epos noch Zuneigung eines lyrischen Ichs zur beschriebenen Person zum Ausdruck gebracht werden soll. Die Augen des Mönchs sind klein – ob vor Neid zusammengekniffen, durch Fettleibigkeit (Kombination mit einem weiteren Laster?) oder als Kontrast zur Größe seiner Wünsche.⁶²⁶

Auch wie der Anblick der herrlich glänzenden Bischofsstäbe ihm einen abgrundtiefen, sehnsüchtigen Seufzer entlockt und ihn in Sorgen schwimmen lässt wie das Eigelb im Eiweiß, ist so herrlich beschrieben, dass man diesen Lasterhaften einfach nicht völlig verachten kann, sondern auch zum Lachen gereizt wird (145-149: *Continuo nactus, quod mens exusta sitivit, / Ad regem si forte means signavit*

⁶²¹ Zur *nummus*-Anbetung als Kritik an Klerikern des 12. und 13. Jh.s s. SCHÜPPERT, 71. Diverse Kataloge klerikaler Standeslaster finden sich bei SCHÜPPERT: zu Verweltlichung, Habgier, Simonie mit Heuchelei und Hochmut, Amtsmissbrauch des hohen Klerus s. 71-90; zu Amtsmissbrauch besonders der monachistischen Stände mit Verstößen gegen die brüderliche Gemeinschaft durch Schmeichelei, Bestechung und Lügen für den Aufstieg, Neid und Rivalität s. 91-99.

⁶²² I,159ff.: *Hinc fit, ut egroti medicamen ubique salutis / Querentes errent ut oves, quas perdidit altor, / Et pereant, fido dum non fotore iuantur.*

⁶²³ Verg., Aen. XII,1-8, bes. 3: *se signari oculis, ultro inplacabilis ardet...* Die Epik-Assoziation wird bei Amarcus noch durch die Erwähnung des Königs unterstützt: *Ad regem si forte means signavit ocellis ...* (I,146).

⁶²⁴ Zum satirischen Deminutiv s. VI.2.1.

⁶²⁵ Liebevoller Verwendung des Deminutivs von *oculus* findet sich beispielsweise in Catulls Carmina: 3,18; 31,2, 45,11.

⁶²⁶ Vgl. auch VI.2.1.

*ocellis/ Pontifices Pario lapidi equos ferre bacillos,/ Mordacem ex imo gemitum pulmone remittit/ Et natat in curis quo more vitellus in albo).*⁶²⁷

V. 1.2. c) Zitate

Auffallend häufig finden sich bei Amarcus Zitate, die so eingefügt sind, als würde der Zitierte sich gerade persönlich äußern. Auf diese Weise gibt Amarcus Ansichten und Vorschriften aus dem Mund diverser biblischer Personen des Alten und Neuen Testaments bis hin zu Jesus und Gott, sowie je ein Hieronymus- und Augustinus-, Zitat⁶²⁸ wieder, die er teils interpretiert, teils nur als Bekräftigung einfügt. Daher und aus metrischen Gründen können sie nicht wörtlich sein.⁶²⁸

Indem Amarcus hinter die genannten Autoritäten zurücktritt und selbst die höchsten ihre Äußerungen direkt vorbringen lässt, verleiht er diesen Zitaten größeren Nachdruck und besondere Aktualität (selbst alttestamentliche Zitate erwecken den Anschein, gerade ausgesprochen worden zu sein). Der Sprecherwechsel wirkt außerdem wie jede Variation auflockernd und belebend.⁶²⁹

⁶²⁷ Weitere Beispiele: Monologe von Lasterhaften (mit Erläuterungen): II,517-538; III,90-102; fiktive Gesprächsfetzen im Selbstgespräch: I,279-308; kurzer Dialog in der Beispielerzählung: II: 625f. und 635-645.

Ein Gespräch führt auch der scheinote Beradon von Speyer, der sich in einer Grube, in der Tote gesammelt werden, mit einem Schicksalsgefährten unterhält. Im Gegensatz zu diesem anderen Mann äußert Beradon Lebenswillen und Gottvertrauen und führt vor, dass diese Kombination lebensrettend ist (III,162-176).

⁶²⁸ Die Zitate sind so zahlreich, dass hier nur wenige Belegstellen angeführt werden können. Z.B. I,186: ‚*Indubitas*‘, inquit ‚*quod ego in patre et pater in me est?*‘; II: 586f.: ‚*Non quero desipientis/ Interitum; pravo divertas tramite, malo.*‘, 595ff.; III: 142f.: ‚*Frangere tuum panem, deus hoc iubet, esurienti/ Et nudos operi*‘, 206, 224, 326f., 439, 468-477, 478-482, 555ff.; IV: 307: ‚*Amans mundana deum fugat a se.*‘, 347ff. Hieronymus: I,78: ‚*Omnium avaricia est mater radixque malorum.*‘; Augustinus: III,428-431: ‚*Non anima ex anima generatur, sed deus illam/ Infundit carni formate, sic microcosmum/ Constituens; sed sive creet tunc, sive crearet/ Solum nosse reor factorem.*‘. Der Judendialog ist ausgeklammert, weil hier, wie die Überschriften bereits verraten, ‚unendlich‘ viele Bibelzitate vorkommen. Die Eufro-nius-Predigt wird V.1.2.e) gesondert besprochen. Zur Zitierweise s. VII.

⁶²⁹ Vgl. auch VII.2.

V. 1.2. d) Anrede der Laster

Wie bei den Gestaltungsprinzipien und der Beschreibung des Aufbaus bereits erwähnt, beginnt Amarcus einige Kapitel mit einer Anrede an das jeweilige Laster, das er hierdurch personifiziert. Dass er den Lastern unerschrocken entgegen zu treten scheint, erinnert zudem an die PSYCHOMACHIE des Prudentius. Amarcus sagt ihnen allerdings nicht den Kampf an, nicht einmal mit seinen Worten als Waffen; seine Vorgehensweise gegen die Laster besteht darin, den Menschen zu zeigen, was die Laster wirklich sind, nämlich trügerische Verlockungen und Wegweiser in die Hölle:

So spricht Amarcus ‚Habgier‘ und ‚Neid‘ in Form einer Frage an und zeigt auf, dass sie die Menschen in die Hölle führen.⁶³⁰ Der ‚Zwietracht‘ gibt er zu verstehen, dass er sie durchschaut habe und ihr Wirken kenne.⁶³¹ Die Ankündigung an die ‚Schwelgerei‘, welche die Menschen ebenfalls in die Hölle treibt, und an den ‚Neid‘, er werde auch sie nennen, klingt wie eine Drohung.⁶³² Allein die ‚Begierde‘ geht Amarcus härter an und fordert sie auf, von den Menschen abzulassen und zu verschwinden – dies gleich zweimal, weil die Begierde so aufdringlich ist, dass sie sich auch bei der Behandlung der Tugenden in den Vordergrund drängt.⁶³³ Das einzige Laster, das eine Antwort gibt, ist der ‚Neid‘, der dabei

⁶³⁰ Zur Habgier s. I,63-68: *Quo terre reges, argenti splendor et auri./ Precipitas? Quid rectores mundi illice forma/ Hortaris nescire deum?... Zum Neid s. II,477f.: Quid struis, invidia? Cur illaqueas homines tot,/ Cur tot ad umbrosum mortales dirigis Orcum?*

⁶³¹ II,541-544: *Te quoque subsidium diro furialibus armis/ Murmure non dubium est, discordia, ferre bilinguis./ Officiumque tibi concinnum rumpere fedus/ Et suadere dolos, convicia, sediciones.*

⁶³² Zur Schwelgerei s. I,330-334: *Nec tu, tuique, labes deterrima penne,/ Tu, que blanditiis diversicoloribus omne/ Evum hominum, pueros iuvenesque senesque, triunca/ Fuscinula rapiens patulo detrudis Averno./ Luxuries, aberis... Zum Neid s. I,435f.: *De viciis memorans non te, Cocytia pestis,/ Transierim, invidia, te, per quam luridus anguis/ Arguta primos pellexit fraude parentes.**

⁶³³ I,170-181: *Sorte pudiciciam vicisti tempore nostro/ Insigni pridem redimitam tempora lauro,/ Feda lues; populum bapismate nobilitatum/ Annon, degeneris victores quo patre creti,/ Percensere decet? Iam desine, tolle catenas,/ Tolle tuas, priscique furens reminiscere fati!/ Bellantesne putas incerta sorte carere?/ ...179: *Dic age, dic, que tanta tue fiducia palme?/ Cum quandoque satus de virgine respiciet nos/ Ac nostri clemens miserebitur, interimet te und III,193-199: *Cede pudicie, iam cede, profana libido,/ Prepes abi, pete triste chaos, mergaris abysso./ Ambrosiam pollere ducem sine, ad horrida vade/ Tartara et evanesce velut ventosa favilla,/ Neu studeas***

erkennen lässt, dass er nicht nur die Menschen neidisch macht, sondern auch selbst neidisch und daher beleidigt ist, weil andere Laster zuerst genannt worden sind, was eigentlich ihm gebührt hätte – denn hochmütig ist er wohl außerdem.⁶³⁴ Mit dieser Nennung und Offenlegung ihrer wahren Absichten droht Amarcus also den Lastern; er teilt den Menschen seine Erkenntnisse darüber mit, damit sie begreifen, dass das zunächst Angenehme in Wirklichkeit schlecht für sie ist, damit sie den Einflüsterungen und Verlockungen nicht mehr nachgeben und die Gegenmittel⁶³⁵ gegen deren Geschosse⁶³⁶ anwenden. Seine eigene Leistung im Kampf gegen die Laster beschreibt Amarcus in der Einleitung der zweiten Werkhälfte, wo er diese Vorgehensweise resümiert: Er schmäht die gefährlichen Sünden (er entlarvt sie) und rät den Christen davon ab. Die eigentliche Schlacht gegen sie kann weder er noch eine Tugend stellvertretend schlagen. Bescheiden und realistisch verzichtet Amarcus auf diese Fiktion, obwohl es naheliegen könnte, das Vorbild der PSYCHOMACHIE noch etwas weiter zu verwenden. Sein Anliegen ist es aber, die Menschen durch ihre Einsicht in die Wertigkeiten selbst zum Handeln zu bewegen. Er bietet den Christen also eine Starthilfe, die sie annehmen müssen.

V. 1.2. e) Die Eufronius-Predigt

Ähnlich wie bei Horaz einige Satiren in Form von Diatriben abgefasst sind⁶³⁷, enthalten die SERMONES des Amarcus eine Predigt, deren Gattung von der antiken Diatribe beeinflusst ist. Die Predigt des Eufronius erstreckt sich über die letzten drei Kapitel des dritten Buchs. Die Einführung eines neuen Sprechers dient einerseits der Abwechslung, ermöglicht andererseits wie die Zitate das Zu-

populo gratam te adhibere fideli./ Feda lues; nec enim domino fide sociasti/ Non modica Sodomae opera tua vota sequentes.

⁶³⁴ II,485-491: *„Non equidem extremis cuneos ad prelia signis/ Me ductare decet nec tela levissima mi sunt./ Quid virtutis habent tumor et lascivia vite/ Quamve levis stragem balista libidinis infert./ Sola anima fusa cum ego possim deicere ambo?/ Cunctas carnales queo sordes vincere fidam/ Preter avariciam: cur ergo novissima, cur, sim?“*

⁶³⁵ Die Gegenmittel zur Abwehr der Begierde nennt Amarcus III,205-229.

⁶³⁶ S. Buch I, Kap. V über die Ausschweifung, bes. 338f., 345ff. und 385f.

⁶³⁷ VON ALBRECHT, 157; BÜCHNER, 61 (auch wenn BÜCHNER andere Termini verwendet); QUINT, 179.

rücktreten des Autors hinter eine Autorität⁶³⁸, die sich im Moment aktuell zu äußern scheint. QUINT stellt fest, dass Eufronius als „echtes Beispiel für wahres Christentum“ stilisiert ist, ähnlich wie Ofellus bei Horaz „lebendes *exemplum*“ sei.⁶³⁹ Die einzigen Aspekte der Eufronius-Predigt, die in der Forschungsliteratur Beachtung fanden, sind, dass Amarcus Eufronius als „Gewährsmann und Gesinnungsgenossen“ die gemeinsamen Argumente für den gemeinsamen Kampf gegen Simonie und für die Einhaltung des Zölibats vorbringen lasse⁶⁴⁰, und die sich daraus (wie möglicherweise auch aus seinen Verhaltensvorschlägen gegenüber weltlichen Machthabern, III,941-956) ergebenden Anhaltspunkte für die Datierung der SERMONES.⁶⁴¹

Im Gegensatz zu den anderen ‚Zitatquellen‘ ist Eufronius keine bekannte Person. Auch dieses sprechende Pseudonym⁶⁴² hat Amarcus so wirkungsvoll eingesetzt, dass es wohl auf die Eigenschaft des Menschen, nicht aber seine wirkliche Identität oder, wenn es ihn gegeben hat, seine genaue Lebenszeit schließen lässt.

Eingebettet in das langsame Heraufbeschwören einer dunklen Erinnerung führt Amarcus Eufronius ein, dessen hervorragendste Eigenschaften seine allgemein berühmte ‚wahre Liebe‘ und Gegnerschaft zu allem Verführerischen waren. Er kann nun zwar nicht mit völliger Sicherheit sagen, dass er ihn in seiner Jugend einmal gesehen hat⁶⁴³, doch seine üblichen Gespräche kennt er ganz genau: *Parvus ego vidi, certa si mente recordor,/ Eufronium; de quo memorabant tunc, quod in eius/ Pectore verus amor consisteret, illecebrosa/ Omnia respueret, solitus sic dicere...* (III,571-574).

Auch hier ist also wieder ein überraschendes Verschieben der Perspektive festzustellen. Bei dem oben besprochenen Dialog mit dem Schlemmer hat Amarcus seine Macht als Dichter dazu eingesetzt, den Rezipienten unvermutet in den Dialog hinein zu manövrieren und ihn ohne sein Zutun zu einer lasterhaften Beispielperson zu machen. An dieser Stelle nun verwandelt Amarcus die verschwommene Erinnerung an Eufronius, über den er eigentlich nur sagen kann, was allgemein als seine Rede wiedergegeben wurde, zu einer kapitellangen Predigt, die diese Autorität höchstpersönlich zum aktuellen Zeitpunkt zu halten scheint und in der Erinnerungsschwierigkeiten keine Rolle mehr spielen.

⁶³⁸ Vgl. K. MANITIUS, 14 mit Anm. 15.

⁶³⁹ QUINT, 179.

⁶⁴⁰ K. MANITIUS, 14 mit Anm. 15.

⁶⁴¹ AMORY, 111f.

⁶⁴² MANITIUS, Geschichte, 568.

⁶⁴³ Horaz dagegen ist sich sicher, dass er Ofellus als „kleiner Junge“ noch gesehen hat (serm. 2,2,112f.; vgl. K. MANITIUS' Kommentar zu III,571f.; QUINT 179).

Abgesehen von dem m.E. humorvollen Aspekt dieses Widerspruchs findet sich der Rezipient in die folgende Diskussion der Glaubensgrundsätze, Klerusklagen und -regeln hineingerissen.

Verschoß sich dabei für ihn die Zeit? MANITIUS sieht in den Zölibatsvorschriften an Priester und Diakone der Verse 732-738⁶⁴⁴ eine Anspielung auf deren strenge Durchführung seit Gregor VII. (1074) und Urban II. (1089) und vermutet allgemein aufgrund der Abwendung von Schismatikern und mit dem Kirchenbann Belegten die Zugehörigkeit zu den Gregorianern.⁶⁴⁵ Wenn Amarcus zu dem Zeitpunkt, an dem er seine SERMONES verfasst, kein junger Mann mehr ist – diesen Eindruck erwecken die Erinnerungsprobleme am Anfang der Eufronius-Kapitel und das im Widmungsbrief erwähnte zu streichende Jugendwerk – würde eine derartige Datierung der Eufronius-Predigt Amarcus' literarische Tätigkeit weit von dem oben angesetzten terminus post quem (1043) entfernen und eher den Anfang des 12. Jahrhunderts vermuten lassen. Zu diesem Zeitpunkt war der Umgang von Klerikern mit Frauen Thema kirchenkritischer Literatur.⁶⁴⁶

Wie auch Horaz in seine Diatribensatire *Dialoge* einfügt⁶⁴⁷, sind in der Eufronius-Predigt beinahe alle bisher genannten dialogischen Elemente enthalten: So gibt es Fragen, welche die Gliederung und den Gedankengang deutlich machen und motivieren oder auch einzelne Aussagen bewerten⁶⁴⁸, in direkter Rede wiedergegebene Äußerungen biblischer Personen und Gottes⁶⁴⁹, Einwände der Lasterhaf-

⁶⁴⁴ III,732-738: ... *Et ob hoc venerandi/ Rome pontifices, alio quos nomine vulgus/ Appellat papas, interdixere maritas/ Presbiteris, ut, qui cupiunt contingere sancti/ Sacra dei, mundos se corde et corpore servant,/ Levitis etiam, quoniam funguntur et ipsi/ Divinis sacris appellanturque ministri.*

⁶⁴⁵ MANITIUS, Komm. zu III,732-738 und S. 15. Amarcus, III,574f.: ... *,Fratres,/ Scismaticos fugite et vinctos anathemate, ...* .

⁶⁴⁶ SCHÜPPERT, 63-66 (Unzucht, Bordellbesuch und Priesterehe) und 70 (Umgang mit Frauen).

⁶⁴⁷ VON ALBRECHT, 157.

⁶⁴⁸ Z.B. ab III,578ff. die Bitte um Erklärung eines Zuhörers: *Hec cum discipulis iteraret sedulus, unus/ Ex illis ait ,Hoc nobis, pater optime, fedus/ Exprime, quo mundus concordat iunctus!'* und zahlreiche rhetorische Fragen: 589 (*Qua ratione?*), 683, 718-721, 755ff., 787-794, 815f., 897 (*Cur rarus nunc est sapiens?*) usw. Rhetorische Frage der Bewertung: 712-715: *Nam quis in idolio solitus potuque ciboque/ Distendi atque ubivis inhonesta cubilia inire/ Acris curaret doctorum attendere verba,/ Si vellent penitus genialia culta vetare?*

⁶⁴⁹ Z.B. III: 598 (*,Fiat lux'* inquit deus), 649-657, 759f., 765f. (*,Prudentes'* inquit *,sunt, ut faciant mala, stulti,/ Ut faciant bona'*), 830f. und öfter.

ten, hier aus den Reihen der Kleriker, mit törichten Fragen⁶⁵⁰, die Vorführung der Gedanken eines Lasterhaften⁶⁵¹ ebenso wie diejenige tugendhaft-vorbildlicher Rede⁶⁵², Ermahnungen/Wendungen insbesondere an Priester⁶⁵³, die Wendung an Gott⁶⁵⁴, die Zuordnung der eigenen Person unter diejenigen, die Fehler begehen (durch das ‚wir‘ in Verbindung mit unrichtigem Verhalten)⁶⁵⁵ sowie die (allerdings klagende) personifizierende Anrede der Münzen als Symbole des Lasters Habgier.⁶⁵⁶

Bei aller sich daraus ergebenden formalen Ähnlichkeit existieren auch bedeutende Unterschiede zwischen der Eufronius-Predigt und den Teilen, für die sich Amarcus als Verantwortlicher zu erkennen gibt: Eufronius spricht ‚direkter‘; er verwendet keine allgemeinen Beispielerzählungen. So verzichtet er auf die fiktiven, illustrierenden Negativbeispiele – es sei denn, man versteht die Beschreibung, wie ein Priester sich ‚dampfend und feucht nach der Schandtat‘ direkt von seiner Geliebten an den Altar begibt⁶⁵⁷, nicht als angewiderte Darstellung von

⁶⁵⁰ III: 696ff., 750ff. („*Qua ratione/ Gaudia coniugii mihi subtrahis? Unde Johannes/ Editus est, Christum typico qui tinxit in amne?*“).

⁶⁵¹ Z.B. III,899ff.: *Tractat enim secum: tu tantum collige, quod des;/ Munera stultus amat, sapientem munera mulcent;/ Iunge sales prose: venias sine munere, nil est.*

⁶⁵² III,852-865: ... „*Homo, quid dubitas dare debita parva?/ Parva deus poscit, qui posset poscere magna./ Namque creavit humum, quam vomere scindis adunco;/ Ars ab evo componendi processit aratri;/ Illa, quibus constat, buris, dentalia, thermo./ Stiva, rote, ex eius fiunt tibi condita lignis;/ Ille boves tibi dat, pluviam Zephirosque tepentes/ Mittit, ut educant tua semina credita sulcis./ Et cum cuncta dei sint, solum ferre laborem/ Te sulcando patet, pro quo decimam tibi partem/ Sumere debebas et cetera linquere Christo./ Ipse autem clemens largusque novem tibi liquit/ Partes, ut decimam promptus des; non modo fructus/ Dico soli, sed quicquid habes, decimare iuberis*“. Die beeindruckende stilistische Gestaltung dieses kurzen Abschnitts oder auch der Eufronius-Predigt an sich zu untersuchen, ist hier leider kein Raum – an mehreren Stellen ist Amarcus’ Können bereits sichtbar geworden, so dass hier der Schwerpunkt auf dem inhaltlichen und kompositorischen Aspekt liegen soll.

⁶⁵³ Z.B. III: 748f. (*At vos, presbiteri, pastores atque magistri/ Ecclesie...*), 785f., 800-803, 807-813, lange Passagen des VII. Kapitels; Wendungen an die Christen im Allgemeinen: 672ff. (*Quare, homo, ...*), 685f. (*Et tamen uxorem, quam lex tibi mancipat et dos;/ Non adamare veto*).

⁶⁵⁴ III,892: *Spiritus alme ...*

⁶⁵⁵ III,908: *At tamen esse bonos aliquando videmus ineptos.*

⁶⁵⁶ III,910f.: *O nummi, nummi, per vos emitur scelus omne...*

⁶⁵⁷ III,804-813: *Nam turpe est, ipsum quod culpa ligat monitorem,/ Quod verrucosum verrucis plenus abhorret;/ Utpote quod domini cupientem sumere corpus:/ Cum laicum sese multis macerare diebus/ Precipias dulcique absistere coniugis usu,/*

Fakten, sondern als Fiktion. Dann bliebe festzuhalten, dass in der Eufronius-Predigt nur ein fiktives Negativbeispiel vorkommt. Er ersetzt bzw. ergänzt sie durch die Einwände und Fragen, die Gegner seiner Aufforderungen selbst aussprechen⁶⁵⁸, durch direkten Tadel sowie konkrete Verbote⁶⁵⁹. Auch die Beispiele für richtige Verhaltensweisen werden von genauen Beschreibungen richtigen Handelns (z.B. Bekehrungsstrategie der Priester aus den Anfangstagen der Kirche: III,700-732)⁶⁶⁰ und konkreten Vorschriften oder Aufrufen⁶⁶¹ abgelöst. Das letzte Kapitel des dritten Buchs, das zugleich der Abschluss der Eufronius-Predigt ist, enthält entsprechend seiner Überschrift (Was die Priester einhalten und was sie vermeiden müssen) besonders viele Vorschriften, Aufrufe und Verbote: Als reiner Katalog bilden sie dessen Anfang (III,822-878), als einzelne Vorschrift in Kombination mit Begründungen und Konzessionen erfolgen sie im Anschluss an die Effektivität des guten Vorbilds als dessen Einsicht ermöglichender Höhepunkt und Abschluss (III,931-962).

Während Amarcus scheinbar offen lässt, an wen er sich wendet (und man dann vor allem wegen der unverzichtbaren Lateinkenntnisse auf die sonst eher versteckte Hauptzielgruppe der Kleriker schließt), spricht Eufronius zu seinen Schülern⁶⁶², zu denjenigen, welche die christliche Glaubenslehre aktiv verbreiten⁶⁶³, und zu einigen Skeptikern aus den eigenen Reihen, denen er bei wiederholtem Widerspruch ‚Nestbeschmutzung‘ vorwirft.⁶⁶⁴

*Tu matutinas Nictagis negligis, udus/ Et fumans surgis post turpia facta tepenti/
Coniugis e gremio sacramque immundus ad aram/ Accedis. Turpe est nec solum
turpe putes, sed/ Plus quam turpe...*

⁶⁵⁸ Z.B. III: 696ff. (... *Quid ergo?/ Monachus et tractans sanctorum sancta sacerdos/
Assumentne sibi cum libertate maritas?*), 750ff. (... *Qua ratione/ Gaudia coniugii
mihi subtrahis? Unde Iohannes/ Editus est, Christum typico qui tinxit in amne?*).

⁶⁵⁹ Z.B. III: 824ff. (*Non sit linguosus, nec scurre more iocetur,/ Nec male dutescat
sextante lucrando deuncem,/ Alea non sit ei neque fallax thessara cure.*), 932f.
(*nolite lascescere quemquam/ Verbis aut risu...*).

⁶⁶⁰ Die Bekehrungsstrategie ist III.1. beleuchtet.

⁶⁶¹ Z.B. III: 748f. (*At vos, presbiteri, pastores atque magistri/ Ecclesie, ex animis
conubia pellite vestris!*), 927ff. (*Ergo femineum, doctores, spernite amorem/ Volventes
animo vestri sublime cacumen/ Iuris...*), 766 (... *Ob hoc carnalem spernite luxum*),
800f., 818f., 931f. (*Vos quoque fabellas contemnite prorsus aniles,/ Parcite
vana loqui ...*).

⁶⁶² III,578ff.: *Hec cum discipulis iteraret sedulus, unus/ Ex illis ait ,Hoc nobis, pater
optime, fedus/ Exprime, quo mundus concordat iunctus!*

⁶⁶³ III,748f.: *At vos, presbiteri, pastores atque magistri/ Ecclesie...*

⁶⁶⁴ III,761-764: *Composite mala vestra satis defenditis acta:/ Turpe est, quod proprium
violat, onocrotale, nidum./ Ad defendendum sapientes estis iniquum.*

Die Direktheit des Tadels einer bestimmten Zielgruppe, der konkretes Fehlverhalten vorgehalten wird⁶⁶⁵ bzw. direkte Vorschriften gemacht werden (anstelle der bisherigen allgemeineren und indirekten Kritik) wirkt zwar wesentlich schärfer und strenger als alles bisherige, doch hat Amarcus die Wirkung dieser teils heftigen Kritik durch zwei Kunstgriffe gemildert:

Der eine liegt in der Predigt des Eufronius selbst. So besteht Eufronius einerseits auf der strikten Einhaltung seiner Vorschriften, gegen die er sich jede Kritik verbittet, und tadelt Verstöße heftig; andererseits betont er gleich zweimal sofort nach der Kritik an falschen Verhaltensweisen, dass die Priester trotzdem hervorragende Leistungen erbringen:

So stellt Eufronius die Aufgaben der Priester in seinen Vorschriften als anspruchsvolle intellektuelle Tätigkeit dar, die hohes Verantwortungsbewusstsein erfordert⁶⁶⁶, weshalb die richtige Besetzung dieser Ämter, die einige Bischöfe aus Geldgier aber nicht vornehmen, äußerst wichtig ist.⁶⁶⁷ Nach einem Anruf Christi unter ‚Herzesschluchzern‘ ob dieser Verkommenheit⁶⁶⁸ sagt Eufronius, dass derartige Ämterkauf unter den Priestern ein der Stellvertreter Jesu unwürdiges

⁶⁶⁵ Hier würde ich III,804-812 einordnen, die oben bereits erwähnte Schilderung des unkeuschen Priesters, die gerahmt ist von Eufronius' Meinung über derartiges Verhalten: *turpe est* (804) – *Turpe est nec solum turpe putes, sed/ Plus quam turpe* (812f.). Ein eindeutiges Beispiel ist III,882-391: *Hac in re quidam culpandi pontifices sunt./ Qui plerumque rudes sublimant et viciosos/ Ordinibus, stulte vitantes querere, num sit/ Servus, quem sacrant, aut liber, sobrius aut non./ Et quos transacte testes patet edere vite./ Dum mercede manus nolunt subducere ab omni./ Nam, si credendum est, quosdam, quia clam manus uncta est./ Suscipiunt, a nonnullis indebita poscunt/ Obsequia et plures humane laudis amore/ Sanctificant...*

⁶⁶⁶ III,866-878: *Hec et queque bonus placido sermone loquatur/ Doctor et erudiat, quod novit quemque decere:/ ... Nullum odii causa disturbet iniquus itemque/ Nullum defendat prava pietate rebellem./ Sed quodcumque docet vel agit, discretio firmet.*

⁶⁶⁷ III,879-891: *Hec facere ignorans qui stultorum esse magister/ Possit, non video, presertim cum pateat, quod/ In foveam ambo ruunt, si cecus eat duce ceco./ Hac in re quidam culpandi pontifices sunt./ Qui plerumque rudes sublimant et viciosos/ Ordinibus, stulte vitantes querere, num sit/ Servus, quem sacrant, aut liber, sobrius aut non./ Et quos transacte testes patet edere vite./ Dum mercede manus nolunt subducere ab omni./ Nam, si credendum est, quosdam, quia clam manus uncta est./ Suscipiunt, a nonnullis indebita poscunt/ Obsequia et plures humane laudis amore/ Sanctificant...* Für dieses Vergehen der Simonie erhebt er Beschuldigung gegen „einige Bischöfe“ (882).

⁶⁶⁸ III,891f.: *... Karisma tuum, quod venditur ullo,/ Spiritus alme, modo singultu defleo cordis.*

Verhalten sei⁶⁶⁹, die Priester ihn aber auch nur deshalb ausübten, weil sie ungeachtet aller Qualitäten wegen der bischöflichen Habgier auf andere Weise kein Amt erhalten würden.⁶⁷⁰ Diese Habgier als ausschlaggebendes Moment der Beurteilung kenne im Kleinen jeder, er selbst mit eingeschlossen.⁶⁷¹ Das Motto des Problems lautet in degenerierter Version der berühmten Formel „*Do, ut des*“: „*tu tantum collige, quod des!*“ (III,899f.).

Mit anderen Worten: An der Simonie tragen ‚einige‘ Bischöfe die Schuld (unklar bleibt also, wer genau, so dass der Tadel nur scheinbar direkt ist), ebenso dafür, wenn irgendwo ein schlechter Priester Unheil anrichtet, da er ja sein Amt ihrer Bestechlichkeit verdankt. Die Priester können dagegen gar nicht umhin, dieses Treiben mitzumachen, da sonst nicht einmal die Besten (oder gerade die Besten nicht) und daher nur die Schlechtesten Priesterämter bekämen. So wertet Eufronius abschließend in seiner doppelsinnigen Anrede an die Münzen: *O nummi, nummi, per vos emitur scelus omne, / Vestra presbiteri faciunt ope fasque nefasque!* (910f.). Der erste Vers klingt wie eine einfache Klage, dass jedes ‚Verbrechen‘ wieder freigekauft werden könne. Dahinter vermutet man nach den vorangegangenen Versen den Ämterkauf vor allem derjenigen, die ihr Priesteramt eigentlich nicht verdient hätten und es zum Schlechten nutzen. Liest man den folgenden Vers über die populäre Formel hinaus, die Priester machten schlechthin, was sie wollten, offen für die Zweiseitigkeit, ergibt sich immerhin, dass die Priester mit dem Geld auch Gutes bewirken können, nicht nur Schlechtes, auch wenn die deutliche Unterscheidung in ihrem Handeln zu fehlen scheint. Wenn sie aber das im Vorvers noch klagend angesprochene Geld auch für das Rechte verwenden, bedeutet das möglicherweise nicht nur, dass sie Almosen geben oder Spenden mildtätig verwenden: Da es in diesem Abschnitt um Simonie geht, könnte hinter dieser Formulierung der Widerspruch stehen, dass ein guter Priester, der sich der Simonie deshalb nicht enthält, weil er sonst angesichts der Moral seiner Zeit nie Priester werden würde, zwar das Unrecht der Simonie begeht, aber auch das an sich Angemessene durchsetzt, seine Qualifikation zum Einsatz zu bringen. Das

⁶⁶⁹ III,895f.: *Nunc quoque in ordinibus poscentes munera sacris/ Indigni Christo vivunt et munera dantes.*

⁶⁷⁰ III,901-905: *Iunge sales prose: venias sine munere, nil est./ Quodsi pro nichilo reputaret episcopus omnis/ Munera inutilium et dignis preberet honores./ Non adeo multas Satane temptatio mentes/ Carperet et mundum non tantus volveret error.* Zu Wertlosigkeit guter Lebensführung und von Bildung in diesem Kontext s. SCHÜPPERT, 78.

⁶⁷¹ III,908f.: *At tamen esse bonos aliquando videmus ineptos/ „Nil dedit, ite, mihi; bene me potavit, eamus!“.*

wäre die Konsequenz der Feststellung aus den oben zitierten Versen 901-905, dass ohne Geschenke die Talente wertlos sind. Jedenfalls stehen die Priester, die zu Anfang dieser Passage noch Objekte des Tadels zu sein schienen, am Ende als an der Simonie eher unschuldig und partiell sogar lobenswert (oder zumindest nicht ausschließlich zu tadeln) da.

Wenige Verse darauf beklagt Eufronius wieder die fehlende Bereitschaft der Priester zur sexuellen Enthaltensamkeit, die im vorhergehenden Kapitel thematisiert worden ist, und äußert sein Unverständnis darüber, dass sie zwar die Rechte, aber nicht die Sitten und die Lebensführung der nach seiner Darstellung freiwillig zölibatär lebenden Jünger nachahmen wollen.⁶⁷² Der anschließende Vergleich über ihr Tun enthält wieder überraschend nicht nur Tadel, sondern auch Lob, da sie trotz eigener Unreinheit die wichtigste Aufgabe des Priesters, die Fürsorge für die Seelen der Mitmenschen, erfolgreich wahrnehmen: *...idcirco quidem velut unda lavacri/ In cenam iniusti descendunt inque profundum,/ Et tamen emundant animas et ad ethera mittunt* (921ff.). Das eindeutig Verwerfliche, Lasterhafte an dem Verhalten der Priester ist explizit nur noch in ihrer Bezeichnung als *iniusti* zu finden; die allegorische Deutung lässt das Paradoxon erkennen, dass die Priester, indem sie sich in den Schmutz begeben – was an sich verwerflich ist, doch fließt das Taufwasser ebenfalls in die Tiefe und den Schmutz –, Gutes bewirken. Obwohl *descendunt* auch zu dem herabrinneenden Wasser passt, bezieht man es eher auf das Subjekt, die Priester, so dass ihr Sinken auf ein tieferes moralisches Niveau hier wie eine freiwillige Handlung klingt, der durch den Vergleich mit dem doch nur positiv konnotierten Taufwasser ebenfalls etwas von dessen Reinheit anhaftet. Die Aussage, sie würden dennoch die Seelen reinigen und in den Himmel schicken, deutet zwar noch einmal an, dass in den beiden vorhergehenden Versen doch auch Negatives dargestellt worden ist, aber es wirkt nicht relevant: Ungeachtet ihrer sexuellen Aktivitäten (und dieses Verhalten ist und bleibt grundsätzlich zu tadeln) gebührt den Priestern, wenn sie ihr Amt ausüben, höchste Achtung und höchstes Lob – und das trotz der Bewertung, die Eufronius noch gut 100 Verse zuvor für sexuelles Verhalten der Priester hatte: *Turpe est nec solum turpe putes, sed/ Plus quam turpe* (III,812f.).

Die folgenden Verse lassen deutlich die Funktion dieser merkwürdig wirkenden Gegenüberstellung erkennen: Der ohnehin schon große Erfolg der Priester wäre

⁶⁷² III,916-921: *Discipulis equidem dixit deus hoc, in eorum/ Presbiteri vice sunt. Ergo cur non imitantur/ Mores et vitam, quorum sibi iura potenter/ Asscribunt? Illi spreverunt coniugia atque/ Carnis delicias; hoc presbiteri modo nostri/ Non faciunt...*

noch gewaltiger, wenn sie sich nur an die Vorschriften halten und die Taten den Worten zum Zweck eines guten Vorbilds anpassen würden.⁶⁷³ In der Verbindung von Tadel und Lob wird jedoch das Lobenswerte so groß und so grundsätzlich gezeichnet, dass der Eindruck entsteht, hier werde eine Elite zur Vollkommenheit gebracht. Dies erinnert an den Vergleich mit dem vorbildlichen Heerführer, der im dritten Kapitel dieses Buchs illustriert, wie mitreißend Makarius den Seinen die Tugend der Demut vorlebte: Da wird beschrieben, dass dieser Heerführer einerseits Einsatzbereitschaft im Kampf zeigt, andererseits auch seine Soldaten mit Lob oder Ermahnungen motivierte.⁶⁷⁴ Ähnlich wirkt Eufronius' Einsatz in dem letzten ‚Kapitel‘ seiner Predigt. Insgesamt wird also sein Verhalten seinen eigenen Anforderungen der oben untersuchten dritten Phase gerecht.⁶⁷⁵

Auch in der Eufronius-Predigt wird diese ‚Hochwertigkeit‘ der Zielgruppe durch ein negatives Gegenbild verstärkt, wenn auch nicht so ausgiebig wie beispielsweise durch den Judendialog. Hier haben die früheren, völlig unzüchtigen Heiden⁶⁷⁶, die Mönche⁶⁷⁷ und der oben genannte Skeptiker die Funktion der Kontrastbildung.

⁶⁷³ III,924ff.: *Sed precessorum si vellent esse sequaces,/ Plures eveherent ad regna perennia; namque/ Exemplo melius quam verbo quisque docetur.*

⁶⁷⁴ III,379-398, bes. 379-390: ... *Quidam venerabilis abbas/ Nomine Macharius, meritis dignissimus omnes/ Rite suos docuit cilium deponere torvum/ Pectore se reputans humili minimo esse minorem/ Addit ut in bello dux vires militibus, cum/ Iunctus signifero densas perfringere turmas/ Ante alios fervet, clipeo thoraceque tutus/ Cominus hos framea necat, amenta eminus illos,/ Nominat hos, illos hortatur, ut acria pugnent,/ Eniochos imitans feriendo trucesque Suevos./ Hoc animata phalanx facto fit agillima pugne/ Aclidas atque sparos crispans sevosque dolones.* S. III.1.

⁶⁷⁵ S. III.1.

⁶⁷⁶ III,712-715: *Nam quis in idolio solitus potuque ciboque/ Distendi atque ubivis inhonesta cubilia inire/ Acria curaret doctorum attendere verba,/ Si vellent penitus genialia culta vetare?* Diese Heiden sind derart unzivilisiert, dass sie das tun, was bei Prudentius nicht den kritisierten Römern, sondern Priap zugeschrieben wurde (Prud., Symm I,102-115; bes. 108: *et densas saepes obscena cubilia inire*) – dass solche Menschen anders behandelt werden müssen, liegt ebenso auf der Hand wie dass wohl kaum ein Kleriker mit ihnen auf einer Ebene eingeordnet werden möchte.

⁶⁷⁷ III,739-747: *Monachus a pompis mundanis sponte recessit./ Obiurgare illum non multum pertinet ad me/ Nec cupio; tamen hoc constanter dico, quod ille est/ Monachus infelix, qui non vult scire, quid hoc sit:/ Monachus et sancte vivendo monachus esse./ Velat eum vestis pullo fuscata colore,/ Ut despectibilis mundo videatur inopsque,/ Esto, sed interius si non vult candidus esse,/ Extera nigredo nil confert, credite nobis.* Die Ermahnung an die Priester, besser als die Mönche zu handeln, erfolgt in direktem Anschluß: *At vos, presbiteri, pastores atque magistri/ Ecclesie, ex ani-*

Der zweite Kunstgriff, mit dem Amarcus die teils heftige Kritik der Eufronius-Predigt mildert, liegt darin, dass sie zwar aktuell an eine Priesterschaft gerichtet ist, jedoch nicht von Amarcus an seine Rezipienten, sondern von einem anderen Sprecher an seine eigene Zielgruppe, der Amarcus' Rezipienten dennoch auch angehören. Die Einleitung gibt an, Amarcus habe in seiner offenbar weit zurückliegenden Jugend Eufronius wahrscheinlich selbst einmal gehört; daher kann sich der Rezipient zwar vielleicht versuchsweise von den Vorwürfen distanzieren, die (angeblich) nicht an ihn persönlich gerichtet waren und auch vor etlichen Jahren ihren Anlass fanden, – nicht aber von den Aufforderungen mit ihren Begründungen und auch von dem Lob, das ja allgemeingültig dargestellt ist. Letztendlich wird er, gemildert v.a. durch die personelle Distanz, auch die Vorwürfe an sich überprüfen. Ähnlich wie der Judendialog, nur in viel höherem Maß, da sie sich direkt an die Priester wendet, hat die Eufronius-Predigt also die Funktion, die Bereitschaft der angesprochenen Gruppe dazu, die Ermahnungen der SERMONES zu bedenken und anzunehmen, über die Stärkung ihres Selbstbewusstseins zu erreichen. Eine weitere Ähnlichkeit zwischen diesen beiden großen Teilen besteht darin, dass sie auf zahlreichen theologischen Begründungen und Bibelauslegungen basieren.⁶⁷⁸

Dies ist sicher die Hauptfunktion der Einführung eines weiteren Sprechers: Wie ausgeführt, steckt dahinter einerseits die Milderung des ausgesprochenen Tadels in Verbindung mit allgemeingültigem Lob. Zugleich wird vorgeführt, dass Tadelnswertes auch getadelt wird bzw. getadelt worden ist und wie dieser Tadel aussehen könnte. ‚Aus fremden Fehlern lernen‘ ist die auf Horaz zurückgehende Rechtfertigung⁶⁷⁹ für die Negativbeispiele und die warnenden Berichte, dass Lasterhafte in die Hölle kommen – eine Aufforderung, sich selbst zu prüfen, wird auch in Eufronius' Kritik enthalten sein. Die Bereitschaft dazu soll, wie bereits

mis conubia pellite vestris. (748f.). Eufronius macht also deutlich, dass ihn die Mönche eigentlich weder tangieren noch unter seine Zuständigkeit fallen, legt dann aber doch kurz seine grundsätzliche Meinung zu ihrem Verhalten dar – dass diese Zurückhaltung auch auf Amarcus und seine Intentionen zu übertragen ist, möchte ich bezweifeln. Es wirkt eher wie ein vorsichtiges, indirektes Angehen eines Kritikpunkts.

⁶⁷⁸ Da diese Vorgehensweise im Zusammenhang mit dem Judendialog ausführlich untersucht wurde, soll an dieser Stelle nur noch auf den Kommentar verwiesen werden – wie beim Judendialog auch würde ein Blick in die Konkordanz das Spektrum der Zitatquellen sicher noch enorm vergrößern.

⁶⁷⁹ III,185f.: *Sepius emendant incautum dampna aliena/ Flammarumque mine vicino ardente timentur.* S. auch K. MANITIUS' Kommentar zu diesen Versen.

dargelegt, durch die Distanz zwischen Realität und Fiktion oder doch zumindest Gegenwart und Vergangenheit motiviert werden.

Interessant scheint mir darüber hinaus, dass Amarcus und Eufronius zu den Themen Simonie und Zölibat bzw. allgemeiner zu der Frage nach Extremen und eventuellen Zwischenstufen in ihren Beurteilungen nur grundsätzlich, nicht aber vollständig übereinstimmen.⁶⁸⁰ Natürlich wäre es angesichts der eben herausgearbeiteten Hauptfunktion des weiteren Sprechers denkbar, dass Amarcus in den rund 500 Versen, in denen Eufronius zu Wort kommt, seine eigene Meinung einem Anderen in den Mund gelegt und ihn (mit den eben dargelegten Gemeinsamkeiten und Unterschieden in der Ausführung) zu seinem Sprachrohr gemacht hätte. Bedenkenswert ist m.E. aber, dass Amarcus auch im Dialog mit dem namentlich nicht genannten Juden dessen Persönlichkeit nicht nur allgemein mit Verhaltensweisen oder Ansichten versieht, die man allgemein den Juden vorwarf, sondern ihn individuell gestaltet (trotz seiner geistigen Starre ist er ein gebildeter, ironischer und scharfsinniger Gesprächspartner). Daher scheint es mir angebracht, die Charakteristika des Eufronius zu betrachten, der im Gegensatz zum Juden ja auch als namentlich genannte und historische Persönlichkeit auftritt und allein dadurch in höherem Maß als Individuum kenntlich wird. Dass dabei gravierende Kontraste zwischen den beiden sichtbar werden, ist nicht zu erwarten, doch sind ja auch feinere Unterschiede, mit denen Eufronius ein von Amarcus (nach-?)gezeichnetes Gesicht erhält, betrachtenswert, denn sobald sie gestaltet sind, tragen sie auch eine Aussage.

So verurteilen sowohl Eufronius als auch Amarcus die Simonie an sich. Eufronius denkt, wie herausgearbeitet, auch die Möglichkeit zu guter Verwendung an (sei es nun als beliebiges Ergebnis, weil sie nicht zwischen Recht und Unrecht unterscheiden, oder weil in diesem Unrecht auch bewusst erwirktes Recht vorkommen kann). Amarcus dagegen malt die Folgen, welche für die Gemeinde entstehen, wenn ein unfähiger Priester ein Amt erkaufte, in düsteren Farben (I,115-130).⁶⁸¹ Und während Amarcus bei der Behandlung des Themas ‚Un-

⁶⁸⁰ Unter diesem Aspekt muss man also die These, dass Amarcus und Eufronius in ihren Ansichten so sehr übereinstimmen, dass man die Predigt für eine Wiedergabe von Amarcus' Beurteilungen halten kann (K. MANITIUS, 14 mit Anm. 15), etwas einschränken.

⁶⁸¹ I,115-130: *Hic ubi ruricolis nummo fautore sacerdos/ Est datus, infirmis audet subducere corpus/ Divinum, nisi dentur ei vel quatuor asses./ Quin et si infantum subitus dolor appetit artus/ Nondum tinctorum sacro in fonte, malignus/ Absterret querulos prolis de morte propinqua:/ ,O quantus labor est!' plus insistentibus illis/ ,O si bis senis rotulis mihi palma gravetur/ Argenti, puto, sic posset labor iste levari'./*

keuschheit unter Priestern‘, Trauer und Entsetzen, nicht aber zum gleichen Zeitpunkt die Neigung zu Lob zeigte⁶⁸², belegt die oben in diesem Kapitel erfolgte Interpretation der Textstelle, dass das Urteil des Eufronius wieder differenzierter ist, wenn er die durchaus erfolgreiche Amtsausübung auch beklagenswert unkeuscher Priester benennt. Möglicherweise ist gerade die besondere Fähigkeit des Eufronius zu einem Verhalten gemäß der Nächstenliebe, die ihn zum leuchtenden Vorbild macht, Movens und Begründung zugleich für diesen Unterschied und seine Funktion: dass Eufronius zwar härter tadelt, aber zu demselben Zeitpunkt auch Ansatzpunkte für Lob findet, welche in seinen Augen von dem Tadelnswerten nicht verdeckt werden. Für diese tugendhaften Aspekte spricht er ein wesentlich klareres Lob aus als Amarcus, der mit dem Lob seiner Rezipienten sehr zurückhaltend umgeht und sie eher indirekt motiviert, wie er ja auch den Tadel nicht direkt an sie richtet.

Hinter dieser in beide Richtungen der Bewertung ausgeprägteren Haltung des Eufronius steht eine andere Bewertung von Worten und Taten als bei Amarcus. Denn an der eben untersuchten Textstelle wertet Eufronius so, dass er das unkeusche Verhalten der Priester zwar tadelt, ihre Amtsausübung aber durchaus als erfolgreich beurteilt, auch wenn die Kombination von guter Belehrung und vorbildlichem Verhalten wünschenswerter wäre. Amarcus dagegen beschreibt in dem oben dargelegten Vergleich zu Makarius’ Vorbildhaftigkeit auch, was geschieht, wenn die Soldaten keinen vorbildlichen Heerführer haben, sondern einen, der sich nicht als erster in die Schlacht stürzt, seine Leute nicht mitreißt und motiviert: Sie unterliegen dem feindlichen Heer (III,391-395: *At si deiectum formidantemque pericla/ Aspexere ducem comites et Martia virtus/ Lenta manet, cessant dubii vertantur an obstant,/ Sicque fit, ut capti mutilentur collaque boga/ Primatum stringant, nisi censum sive vades dent*). Überträgt man dieses Bild auf die unkeuschen Priester in ihrer Amtsausübung und zieht so Rückschlüsse auf Amarcus’ Meinung zu diesem Thema, ergibt sich, dass diese Priester zwar nicht mit gutem Beispiel ‚voran stürmen‘, aber immerhin ihr Amt ausüben und daher verbal motivieren; insofern sind sie also mit dem schlechten Heerführer nicht direkt gleichzusetzen. Dennoch fehlt durch ihr Verhalten der Gemeinde das wichtige Vorbild. Pointiert formuliert stellt sich die Frage, wie große Siegeschan-

Sicque mori plures linquit sine crismate, gazam/ Illicite expensam sibimet persolvere querens,/ Duriter ille stolam calicemque miser luiturus./ Preterea si qui sua plebibus ora resolvunt,/ Promulgare sacras sic intendunt omelias,/ Ut plus pro nummis quam pro mercede tonantis,/ Ultro prebendam videantur pandere sanctam.

682

S. III.1.3.

cen Amarcus einem nur durch Reden angefeuerten Heer einräumen würde. So entsteht der Eindruck, dass Eufronius im Gegensatz zu der oben herausgearbeiteten relativen Strenge und Direktheit in diesem Punkt wesentlich milder in seinem Tadel ist, als es Amarcus in derselben Situation gewesen wäre.

Eufronius' Differenzierung, dass die guten Worte der unkeuschen Priester nutzen und ihre schlechten Taten nicht wirklich schaden, lässt aufmerken und zu der Stelle zurückblättern, an der Amarcus zu diesem Thema ganz andere Position bezieht. Vor der Eufronius-Predigt führt Amarcus nämlich ein zuvor wiedergegebenes Gregorius-Zitat aus⁶⁸³ und betont die Notwendigkeit, guten Taten nicht Schlechtes in Worten folgen zu lassen, denn wer zwar Gutes tue, aber Schlechtes rede, stürze diejenigen, die auf die Taten schauen, in völlige Verwirrung.⁶⁸⁴ Die darin enthaltene Aufforderung ist heutzutage als dreiteilige Klimax in umgekehrter Folge beispielsweise aus dem katholischen Schulbekenntnis bekannt und wäre so an dieser Stelle (im Rahmen der Ermahnungen zu guten Taten) auf den ersten Blick auch logischer gewesen. Amarcus hat jedoch bereits einige Verse zuvor die Reinheit in den Äußerungen als weiteren Schritt nach der Reinheit in den Taten hingestellt, so dass er insgesamt in seiner Argumentationslinie bleibt: *Hec pensans omnis sit pectore castus et ore,/ Turpia non referat, qui turpibus abstinet actis,/ Ne puer aut simplex, qui talia nescit, ephebus/ Vernis corruptus mollescat et avia temptet;/ Scedula morsi cani docet illum rodere pelles* (III,200-204). Allerdings wirkt die Reihenfolge auch an dieser ersten Stelle überraschend, obwohl sie sich hier als Forderung nach Reinheit in jeder Beziehung erklären lässt, in dem Sinn: ‚Reinheit in Taten ist eine selbstverständliche Forderung; ihr aber sollt nicht einmal etwas Unreines sagen.‘ Der Gedankengang ist dann wie folgt: Amarcus fordert die Begierde auf, der Schamhaftigkeit zu weichen (III,193-199). In den folgenden fünf Versen spricht er dann die Aufforderung aus, dass wer nichts Schändliches tue, eingedenk seiner Vorbildfunktion und der Beeinflussbarkeit der unerfahrenen Jugend auch nichts Schändliches sagen solle. Daraufhin äußert er in Auslegung der Bibel einige Ratschläge, wie man die Begierde in sich selbst besiegt, in denen eigentlich mehr Gewicht auf die Worte als auf die Taten gelegt wird (III,205-224). – Im Anschluss erfolgen (wie oben erwähnt) das Gregorius-Zitat und dessen Interpretation. Die Begierde soll also bis ins Letzte, aus dem tiefsten Inneren des Menschen vertrieben werden.

⁶⁸³ III,224-227: ... *Ardentes ferte lucernas,/ Gregorius sapiens sic digerit esse lucernas/ Flammigeras perhibens factorum exempla bonorum./ Os igitur regat et referet bona mente pudicus* (zu Lk. 12,35: *sint lumbi vestri praecincti et lucernae ardentes*).

⁶⁸⁴ III,228f.: *Nam bona agens et prava loquens sic acta tuentes/ Detinet ut laborinthus*.

Diese Gewichtung könnte wiederum auch bei Horaz ihre Vorlage finden. Beim Spiel zeigen Kinder, dass sie die richtigen Wertmaßstäbe haben, indem sie das richtige Handeln zur Bedingung für das ‚Königtum‘ in ihrem Spiel machen: *at pueri ludentes ‚rex eris‘ aiunt, / si recte facies.*‘ (ep. 1,1,59f.).⁶⁸⁵ Teil ihrer Erziehung ist, sie von diesen Werten auf Gelderwerb hin um zu trainieren: *‚O cives, cives, quaerenda pecunia primum est; / virtus post nummos‘: haec Ianus summus ab imo / prodocet, haec recinunt iuvenes dictata senesque* (ep. 1,1,53ff.). Lehren, Worte bewirken diesen unter philosophisch-ethischem Aspekt traurigen Wandel; die römische Jugend erlernt den Wert des Geldes: *Romani pueri longis rationibus assem / discutunt in partis centum diducere* (ars, 325f.). Wer darin einmal gebildet ist, kann kein herausragender Dichter mehr sein: *... an, haec animos aerugo et cura peculi / cum semel imbuerit, speremus carmina fingi / posse linenda cedro et levi servanda cupresso?* (ars, 330ff.). Dafür ist nämlich die Beschäftigung mit der Philosophie nötig:⁶⁸⁶ *scribendi recte sapere est et principium et fons* (ars, 309). Da die Jugend besonders aufnahmefähig ist, prägen sich Lehren – Worte – bei ihr auch besonders ein: *... nunc adhibe puro / pectore verba, puer, nunc te melioribus offer. / quo semel est inbuta recens servabit odorem / testa diu ...* (ep. 1,2,67-70). Hieraus folgert Horaz, dass für einen Autor angesichts der besonderen Verantwortung, die er trägt, *iudicium* und *mens* wichtige Stützen seines Handelns und Sprechens seien – was man nicht für andere Augen und Ohren bestimmt hat, soll daher besser vernichtet werden, denn einmal ‚entsandt‘, ist ein Wort nicht mehr zurückrufbar: *tu nihil invita dices faciesve Minerva: / id tibi iudicium est, ea mens ... delere licebit, / quod non edideris, nescit vox missa reverti* (ars, 385-390).⁶⁸⁷ Diese Forderung muss also um so mehr für einen Kleriker gelten, der sich mit seinem Wort regelmäßig an ganze Gemeinden und einzelne Gläubige wendet. Wer sich also an andere Menschen, insbesondere junge Leute, wendet, sei es nun als Dichter oder als Priester oder in anderem klerikalen Kontext, muss nicht nur vorbildlich leben –, er muss auch und gerade seine Worte, das eigentliche Medium des Kontakts bei der Erfüllung seiner Aufgabe, so halten, dass sie nicht schaden, sondern nutzen.

Die Frage, ob diese zunächst ungewöhnliche Formulierung also gewählt ist, um durch die Einführung einer möglichen Zwischenstufe zwischen ‚schlecht in Wor-

⁶⁸⁵ Diesen von Horaz interpretierten Brauch, den Sieger eines Spiels zum König zu ernennen, beschreibt Platon im THEAITETOS, 146a, für das Spiel mit dem Ball. Sein Königtum verleiht dem Sieger das Recht, Antwort der Mitspieler auf alle seine Fragen zu verlangen (s. WAACK-ERDMANN, 222).

⁶⁸⁶ Zur Begründung der Philosophie s. Hor., a.p., 309-322.

⁶⁸⁷ Zu den Textstellen und Ausführungen dieses Abschnitts über Horaz s. BECKER, 70-75.

ten und Taten‘ bzw. ‚gut in Worten und Taten‘ einen größeren Widerspruch zu Eufronius‘ bald darauf folgenden Ausführungen zu vermeiden, den Umgang mit diesen ‚Grautönen‘ aber dem anderen Sprecher zu überlassen und selbst bevorzugt mit klaren Antithesen zu arbeiten, soll hier nur angedacht sein; es bleibt jedenfalls festzuhalten, dass Amarcius im Sinne der Vorbildfunktion das unharmonische Bild der Reinheit, die nicht gleichermaßen in Taten wie in Worten liegt, als verwirrend und daher schädlich beschreibt. Ganz deutlich wird seine Kritik im vierten Buch bei der Ausdeutung der Edelsteine: *Sed fari bene, cum vivas male, pessima res est* (IV,99). Wieder scheint seine Bewertung deutlich negativer als die des Eufronius zu sein.

Dieser unterschiedliche Missbilligungsgrad harmoniert damit, dass Amarcius sein Vorbild in seiner Jugend gehört zu haben angibt, dessen Kritik also möglicherweise etliche Jahrzehnte zurück liegt, so dass die beiden Kleriker auf unterschiedlichen Punkten einer Zeitleiste des Vorgehens gegen Unkeuschheit oder auch Priesterehe anzusiedeln sind, die erst ab dem ersten Viertel des 11. Jahrhunderts als „anstößig“ empfunden wurden (MANITIUS, Geschichte, 6). Eufronius verkörperte dann eine noch gemäßigte Anfangsphase, während Amarcius zu einer Zeit gehören würde, in der bereits nachdrücklicher dagegen vorgegangen wurde – zumal, wenn man die für ihn charakteristische Milde mit einbezieht.

Es lässt sich also festhalten, dass Eufronius zunächst verhältnismäßig scharf zu tadeln scheint, dieser Tadel tatsächlich aber – insbesondere durch seine Ausrichtung auf eine andere Zielgruppe – grundsätzlich gemildert und daher längst nicht so streng ist, wie es, nach seinen verhaltenen Äußerungen zu schließen, Amarcius‘ direkter Tadel gewesen wäre. Diesen versteckten, nur durch einen Vergleich inhaltlich ähnlicher Aussagen erkennbaren Unterschied zwischen dem vorbildlichen Eufronius und sich selbst anzudeuten, mag eine weitere Funktion der Predigt sein.⁶⁸⁸

⁶⁸⁸ Das erinnert wieder an die Überlegungen zu Amarcius‘ Zorn (III.1.-2.). Führt man diese mit der o.g. Vermutung zusammen, ergibt sich: Amarcius machen die Zustände seiner Zeit tief betroffen, und er benötigt nach eigener Überzeugung Gottes Hilfe, um den aufkommenden Zorn zu unterdrücken, seine Demut und Nächstenliebe anzuwenden und ein Gedicht, das ‚Bekehrungserfolg‘ verspricht und sich an die göttlichen und theologischen Weisungen hält, zu schreiben. Würde er seine Meinung nicht mit bestimmten Absichten in Kunstform, sondern spontan und frei zum Ausdruck bringen, wäre sein Tonfall nicht milde, sondern streng und strafend.

V. 2. Tiervergleiche

Obwohl die satirische Fabel im Mittelalter bei weitem keine selten verwendete Literaturgattung war, „blieb (sie) der theoretischen Beschäftigung mit der Satire fremd“. Wo sie erwähnt wird, ist sie nicht als spezielle Darstellungstechnik satirischer Dichtung gesehen, sondern eher als ein unterhaltsam-auflockerndes Element.⁶⁸⁹

In Amarcus' SERMONES finden sich zwar viele Tiervergleiche, die teilweise sogar Fabeln entnommen sein mögen⁶⁹⁰, aber keine Fabeln an sich.⁶⁹¹ Den Grund hierfür nennt Amarcus selbst in der bereits zitierten Stelle III,527f.: Er ist der Ansicht, dass weder Aesops Erfindungen noch die Scherze des Terenz mit der Bibel harmonieren.

Während Amarcus, wie bereits aufgezeigt, seine SERMONES durchaus mit heiteren und auch komischen Zügen ausgestaltet (wobei die komische Wirkung nicht Ziel, sondern psychologisches Mittel der Belehrung ist), verzichtet er auf die Möglichkeit, die satirische Realität durch die Verwendung von Fabeln lehrreich zu verfremden. Seine Tiervergleiche illustrieren hauptsächlich die Unwürdigkeit bis hin zum Widerwärtigen der Laster.⁶⁹² So verhalten sich lasterhafte Menschen beispielsweise wie Wölfe (I,55 und 103ff.), Hunde (II,500f. und 512ff.) und Katze oder Wiesel zu ihrem Beutetier (II,506), wie Schweine (II,556ff.), Raubtiere (I,89ff.) oder allgemein wie schmutzige Tiere (I,162) und handeln nach Art des Kranichs oder des Raben (I,16), wobei letzteres mit dem Verhalten in der Fabel übereinstimmt. Im Laster ist das im christlichen Sinne menschliche (als das von einem Menschen zu erwartende) Verhalten abgelegt bis hin zu der im folgenden Kapitel besprochenen vorwurfsvollen Absurdität des Verses I,55 (*Quique lupum vivit, cunctos similes sibi credit*), dass derjenige Mensch, der sich wie ein

⁶⁸⁹ KINDERMANN, 138.

⁶⁹⁰ Z.B. ist Phaedr. IV,19,2ff. in II,449ff. verwendet (s. K. MANITIUS, Komm. z. St.; M. MANITIUS, Zu Amarcus, 192f.). II,304 geht es nicht um ein Tier, s. MANITIUS, Komm. z. St.

⁶⁹¹ Das Fehlen der Fabeln ist eine weitere Gemeinsamkeit mit Juvenal; vgl. ADAMIETZ, 299.

⁶⁹² Tiervergleiche zu den Lastern: I: 16, 89ff., 103ff., 162; II: 500f., 506, 512ff., 556ff. (die Schweine in der Latrine); III,775f.; IV: (311,) 403, 423f.; direkte Verbindung von lasterhaftem mit tierischem Verhalten: I: 12f., 13f., 17, 55, 101, 165ff., 436f.; II: 64f., 456f.; III: (47, 204,) 348, 762. Auch II,357 könnte auf Phaedrus Bezug nehmen (III,13; hierzu II.1.4.; Tiernamen als Beschimpfung s. I,300f.; III,762. M. MANITIUS, Zu Amarcus, 188f., sieht als Hauptquelle der Aussagen über Tiere den PHYSIOLOGUS.

Wolf verhält, davon ausgeht, dass alle Menschen wie er seien, sich also ebenfalls wie Wölfe gebärden, so dass Wolfsverhalten zum Charakteristikum des Menschen der in diesem Vers kritisierten Zeit wird.

Moralisch richtige Verhaltensweisen haben bei Amarcus in aller Regel nichts mit Tieren zu tun – schließlich ist der Blick der Tiere im Gegensatz zu dem des Menschen, der auf den Himmel schauen kann, ja auch abwärts geneigt; ihre Seele stirbt mit ihrem Körper⁶⁹³ – schlechte Verhaltensweisen wenig mit dem Menschsein, da sie eher ‚tierisch‘ sind. Diese Auffassung bringt er deutlich zum Ausdruck: *Inde Severinus negat esse homines viciosos* (I,164).⁶⁹⁴

Einige wenige Tiervergleiche dienen zwar der Verdeutlichung, dass die Tiere sich instinktiv besser verhalten als der Mensch, doch ist hier insbesondere der unvernünftige fiktive jüdische Dialogpartner gemeint, der nicht nur keine Vernunft, sondern nicht einmal diese Instinkte hat.⁶⁹⁵ Selbst wenn in diesem Zusammenhang der Inhalt einer Fabel aufgegriffen wird, so zielt das nicht auf deren Aussageabsicht ab, denn das Verhalten der Tiere steht nicht zur Disposition, obliegt keiner Moral, versinnbildlicht nicht den Menschen: So geht Amarcus in den Versen III,440-451 vier verschiedene Tiere durch (Vogel, Löwe, Wolf und Schlange), die trotz Gefangenschaft oder Aufnahme beim Menschen ihre Natur nicht dauerhaft oder auch gar nicht ablegen können. Hier wird besonders deut-

⁶⁹³ III,670f.: *Cetera cum prono terrena animalia collo/ Despectent, quorum moritur cum corpore flatus.*

⁶⁹⁴ Die darauf folgenden Verse zeigen, dass er in dieser Wertung mit den antiken Dichtern übereinstimmt: *Sirenumque sonos et Circe fingit Homerus/ Pocula collegas Ythaci fecisse canes et/ Setigeros verres, canibus quod dignaque porcis/ Fece-runt; et sic homines mutasse Medusa/ Fingitur in lapides, quos stare in sorde coe-git.* Sie alle haben Ursachen außerhalb des Menschen für Verhalten gesucht, das sie nicht typisch fanden: sich eben hündisch oder schweinisch zu verhalten oder mit Schmutz abzugeben. Deren moralisch akzeptable und erbauliche Werke sind nach Eufronius auf Gottes Plan zurückzuführen, die christlichen Dichter ‚aus ihnen Nutzen ziehen‘ zu lassen (Chresis): *Nam quis adulterium sanus non exsecret, unde/ Maxima gentiles scripserunt dampna poete?/ Si non turbasset Lacedemona Xanticus hospes/ Absentique Helenam non surripuisset Atride,/ Quid Cous scrip-tor, quid magnus Homerus et exlex/ Ennius aut, certe quem de se Mantua natum/ Iactat, scripsissent? Si non hoc materia esset,/ Unde tot egregios possent diducere versus?/ Illis ingenium subtile deus dedit et cor/ Scribendi quodcumque placeret eis, alioquin/ Nequicquam excirent fictas Helicone Camenas./ Edere digna hederis nostri causa deus illis/ Cessit, ut ex scriptis nos proficeremus eorum* (III,787-799).

⁶⁹⁵ II,325-328 (das Bild stammt aus der Bibel), 333f. (der Jude sei noch dümmer als Ochs und Esel, die früher ungläubigen Christen; 335f.), 440-451. Zu diesen Bildern s. die Untersuchung des Juden-Dialogs.

lich, dass die Tiere nicht als direktes Vorbild dienen, aus ihrer Erwähnung nur die Kontrastierung zum Menschen gefolgert werden soll, speziell dem Juden, der seine Herkunft innerlich nicht zu bewahren vermag, weil er in der Ablehnung Christi als Gottes Sohn seine ursprüngliche Nähe zu Gott als dessen auserwähltes Volk (aus christlicher Sicht) nicht aufrecht erhält: Nach dem ununterdrückbaren Freiheitsdrang des Vogels, dem Rückfall des gezähmten Löwen, der „Blut geleckt hat“ und der Unmöglichkeit, einen Wolf gewissermaßen zum Vegetarier zu machen, dient als letztes Beispiel die Schlange.⁶⁹⁶ Amarcus beschreibt nach Phaedrus IV,19,2f., dass eine vor dem Tod bewahrte Schlange ihren Retter tötet, sobald sie wieder bei Kräften ist.⁶⁹⁷ Negative Sicht auf das Verhalten der Tiere mag im ersten und letzten Beispiel enthalten sein: So verschmäht der Vogel „frech“ sein Futter vor Heimweh, und die Schlange wird als hinterlistig bezeichnet. Dennoch wirkt das Verhalten der Tiere logisch, naturgegeben. Phaedrus dagegen wertet in seiner Fabel zweifach, indem die Moral von der Schädlichkeit unüberlegten Mitleids die Erzählung einleitet und aus dem Mund der Schlange auch beschließt.⁶⁹⁸ Zu christlicher Nächstenliebe würde eine derartige Schlussfolgerung nicht passen. Dabei steht aber auch das Verhalten der Tiere an sich nicht als nachahmenswert da, sondern nur in dem einen Aspekt wird dem Menschen der Spiegel vorgehalten, dass es natürlich wäre, sich doch wieder dem zuzuwenden, was er eigentlich ist.⁶⁹⁹ Von der Aussageabsicht der Phaedrus-Vorlage ist dies weit entfernt.

⁶⁹⁶ II,440-451: *Silvis innatam volucrem doctus capit auceps/ Glutine et includit cave, subponit et escas;/ Que si forte nemus videt, unguibus improba curvis/ Conculcat micas et ticiat anxia silvas./ Dum leo mansuescit Libicus, sufferre magistri/ Verbera non renuit iussisque obtemperat eius;/ Qui si desueto gustaverit ore cruorem,/ Nec tutus dux ipse manet. Si pascere temptes/ Pane lupum, tandem perdes operam; magis agno/ Querit et anseribus pasci. Si denique tollas/ Inque sinu foveas languentem algore colubrum,/ Mox ubi fit calidus, cauda te perfidus angit.*

⁶⁹⁷ Während die Aufnahme der Schlange in den ersten eineinhalb Versen der Wortwahl ihrer Vorlage sehr eng folgt (vgl. M. MANITIUS, Zu Amarcus, 192f.), ist die zweite Hälfte bis hin zur Tötungsart stark verändert.

⁶⁹⁸ Phaedr. IV,19,1 und 6: *Qui fert malis auxilium post tempus dolet... Respondit: «Ne quis discat prodesse improbis».*

⁶⁹⁹ II,452: *Naturam servare suam norunt animata/ Cetera, solus homo, quis sit, non vult meminisse.*

Positiv sind nur die Tierbilder aus dem Bereich der christlichen Allegorie wie z.B. die Bilder des Hirten und seiner Herde⁷⁰⁰ und Christus als Opferlamm⁷⁰¹ oder die Ausdeutung der drei Tiere in den Darstellungen der Evangelisten⁷⁰² und die Symbolkraft des Panthers in der kurzen Tiergeschichte zur Illustration der Wirkung der Nächstenliebe.⁷⁰³ Möglicherweise ist auch die Erwähnung des Mantelsacks Verknüpfung von Aesop und Horaz.⁷⁰⁴ Amarcus verwendet also ein typisches Element der mittellateinischen Satire nur im Ansatz und in seiner eigenen – begründeten – Art und Weise.

V. 3. Sentenzen und Sprichwörter

Obwohl KINDERMANN die Sentenzen nicht als charakteristischen Bestandteil der mittelalterlichen Satire herausgearbeitet hat, sollen sie hier dennoch bei der Betrachtung der Darstellungsweisen kurz erwähnt werden, weil Amarcus ihrer Beliebtheit in der Literatur des Mittelalters entsprechend⁷⁰⁵ reichlich Gebrauch davon macht.⁷⁰⁶ Mehrfach fügt er nicht nur einen Sinnspruch, sondern gleich meh-

⁷⁰⁰ I,160: *Querentes errent ut oves, quas perdidit altor,/ Et pereant, fido dum non fotore iuvantur*; II,591f.: ... *Christus ait celorum clavigero, quem/ Victa morte sibi statuit fidum opilionem.*

⁷⁰¹ II,311f.: *Insignem ... cunctis virtutibus agnum/ ... Christum.*

⁷⁰² III,546-551: ... *Vituli tunc possent iure vocari,/ Cum de blandiciis viciorum pectora lenta/ Virtutum stimulis agitant. Cervice leones/ Sunt rigida, quociens inferni tela tiranni/ Tempnunt; in verum nitentia lumina solem/ Cum figunt, aquile. Sic oratoria nostra/...*

⁷⁰³ III,496ff.: *Panthere ad vocem maculose confluit omnis/ Bestia, tortus item sub tofis se draco condit,/ Cum tamen ingentes barros necet et cocodrillum.* S. K. MANITIUS, Komm. z. St. – Das Verhalten der Löwin in der Erzählung vom frommen Malchus dient dem Zweck, den göttlichen Schutz vorzuführen, den ein reines Leben erwirkt und der die Jagd- und Brutschutzinstinkte eines wilden Tieres selektiv verhindern kann (III,302-315).

⁷⁰⁴ Zu III,303ff. s. VII.3.6.

⁷⁰⁵ Vgl. HAFFTER, 5f. Seine Verweise im Kommentar ergänzt MANITIUS, Zu Amarcus 191, FN 1.

⁷⁰⁶ Die folgende Aufzählung orientiert sich an dem Kommentar von K. MANITIUS, der hauptsächlich die nicht deutlich auf Horaz zurückgehenden Sentenzen als solche kenntlich machte, sie aber nicht immer zuordnete, sondern nur hervorhob: I: 55, 549; II: 237, 282, 410, 436, 512ff.; III: 18, 55, 59, 124, 151f., 204, 212, 236, 464, 561, 674f. und viele mehr. Die aufgeführten Stellen zeigen die deutliche Zunahme in der zweiten Werkhälfte. MANITIUS unterscheidet zwischen Zitat und Sentenz oder

rere ein.⁷⁰⁷ Dabei ist ihm vielleicht bewusst, dass diese reichliche Verwendung bei möglichen Gegnern Anstoß erregen könnte, denn er lässt Hyperephanes spotten, warum er so viele Sprichwörter ‚ausrülpe‘ (IV,295ff.). Diesen Gegner bringt er dann nicht nur rasch vermittle eines Verweises auf wahre Größe durch Weisheit und „Weißheit“ durch Demut (statt der evt. enormen Körpergröße und des roten Schopfs des Spötters) zur Raison, sondern er hat diesen Tadel a priori als unqualifiziert gekennzeichnet, indem er ihn der antiken Figur des hochmütigen Schwätzers in den Mund legte.⁷⁰⁸

Viele Sprichwörter lassen sich auf die im Mittelalter als Schulbücher verwendeten Florilegiensammlungen⁷⁰⁹ oder auch auf direkte Horazkenntnis⁷¹⁰ zurückführen. Amarcus' Übernahme dieser bekannten Sprichwörter und Zitate ist keine wortwörtliche, sondern er fügt verbale und sogar inhaltliche Änderungen entsprechend seinen Ansichten und Aussageabsichten ein.⁷¹¹ Die Zitierung als Sentenz oder Umformung eines Zitats zur Sentenz werden in den Kapiteln VII.2.5 und VII.3.7 untersucht. MANITIUS hebt eine Reihe von sprichwörtlichen Redensarten hervor, die „ein abgeschlossenes Ganzes bilden“, leoninischen Reim aufweisen und sich daher stark von dem für Amarcus typischen Stil unterscheiden.⁷¹² Was QUINT für die mittelalterliche Verwendung speziell der Horaz-Zitate herausgearbeitet hat, sei hier allgemein für die Sinnsprüche, aber auf Amarcus eingeschränkt, festgehalten: Amarcus verwendet Sentenzen und Sprichwörter, um seine

Sprichwort, indem er ermittelbare Autoren kenntlich macht, und gibt dem höhere Priorität als ihrem Vorkommen in Florilegiensammlungen, differenziert so aber nicht zwischen geflügeltem Wort und Sprichwort oder Redensart (z.B. nach SCHMIDT-HIDDING, 32f.). Da in der vorliegenden Arbeit Zitate und Redensarten in ihrem Zusammenhang interpretiert werden, soll als Basis dieses Kapitels MANITIUS' Verfahren dienen. Die Übersetzung erfolgte wörtlich, teilweise sind sie in ihrem Zusammenhang interpretiert, obwohl MÜLLER-SCHWEFE, 201f., auf die Problematik dieses Vorgehens hinweist (allerdings auch auf die Schwierigkeit gerade bei einem literarisch gebildeten Autor, alle Sentenzen ausfindig zu machen).

⁷⁰⁷ I: 228f. (eigentlich auch 547ff.); II: 289ff., (410ff.) 563-566, 612-614; III: 36f., 185f., 219f., 222f., 761f., 773 und 775f.; IV: 457ff. und viele mehr.

⁷⁰⁸ Das käme noch zu der von AMORY beschriebenen Wirkung hinzu: „It is pleasing to notice how the classic figure of boastfulness, Yperephanes ..., will creep back, in the midst of his fervent exhortations, in order to belittle his *contemptus mundi* with a line from Horace... There is room in the large and unfanatical piety of the poet to admit these asides, which a Horatian satirist is always exposed to“ (110) .

⁷⁰⁹ QUINT, 22; VOLLMANN, 42f.

⁷¹⁰ VOLLMANN, 44f.

⁷¹¹ QUINT, 184f., 192.

⁷¹² MANITIUS, Zu Amarcus, 191f.

Aussagen knapp und wirkungsvoll zu begründen und zu bekräftigen und seine moralischen Belehrungen in einprägsamer Kürze zum Ausdruck zu bringen.⁷¹³

Um ein Beispiel herauszugreifen: Die Klage über die verkommene Gegenwart, die am Ende des Epilogs steht, resümiert bitter: *Quere fidem, non invenies, fraus regnat et ipse,/ Cui bona tu facis, aspergit rumore malo te./ Simpliciter quis agit? 'Nichil est' malus intonat omnis,/ Quique lupum vivit, cunctos similes sibi credit.*⁷¹⁴

Die Aneinanderreihung knapper Feststellungen zu diversen Facetten der Lasterhaftigkeit mündet in den ersten von MANITIUS als leoninisch festgehaltenen Vers⁷¹⁵ mit seiner eigenen Version des plautinischen *lupus est homo homini*. Der Mensch verhält sich gegenüber seinem Mitmenschen nicht nur wölfisch und hat den Bezug zur Menschlichkeit verloren – er ist auch davon überzeugt, dass dieses Verhalten das aller Menschen und daher das typisch Menschliche ist. Denkt man das zu Ende, bedeutet für einen derartigen Menschen, dass menschliches Verhalten wölfisches Verhalten ist.

Im Zuge der bereits mehrfach erwähnten Bemühung um Klarheit der belehrenden Aussagen über den Glauben und christliche Lebensführung hat Amarcus diese Elemente insgesamt ausgiebig und in der zweiten, zu den Tugenden hinführenden Werkhälfte ganz besonders häufig eingesetzt.⁷¹⁶ Hier bekräftigt er z.B. seine Ermahnungen zur Freigebigkeit mit der Aussage: *Limpha domat prunas, occulta elemosina culpas* (III,18)⁷¹⁷ oder unterstreicht den Aufruf zur rechtzeitig Abkehr von den falschen Reichtümern angesichts der Vergänglichkeit aller Dinge mit der Feststellung: *Quique hodie vivit, si vivat cras quoque nescit* (IV,278). Da die Sprichwörter sowohl aus der Bibel als auch aus antiker Literatur stammen, entsprechen sie dem Bildungsstand des Amarcus und seiner Zielgruppe, harmonisieren mit seiner oft sehr dichten Verknüpfung dieser beiden Bereiche, sind auch an sich für ihre schulische Verwendung bereits neu- oder sogar mischgestaltet und wurden in Predigten aufgrund des leichten Verständnisses gern belehrend verwendet⁷¹⁸ – ihr größeres Vorkommen in der zweiten Werkhälfte entspringt also deren Charakter.

⁷¹³ QUINT, 40.

⁷¹⁴ Vgl. auch II und VI.1.4.

⁷¹⁵ MANITIUS, Zu Amarcus, 192. Hier liegt ein Schreibfehler vor, denn „*Qui lupum vivit...*“ ist Vers I,55, nicht I,77.

⁷¹⁶ Nach K. MANITIUS' Ansicht hat Amarcus in der Verwendung dieser „Pointen des gedanklichen Gefüges zur Verlebendigung des Stils“ bisweilen übertrieben (25).

⁷¹⁷ Vgl. ecl. 3,33.

⁷¹⁸ MIEDER, 19f.

Darüber hinaus ist das Begründen mit allgemein bekannten und akzeptierten Sinnsprüchen auch ein weiteres Konsens erzeugendes Mittel: Das reiche Vorkommen von Sprichwörtern in der Bibel (z.B. in den Büchern Salomon, Prediger oder Jesus Sirach) und ihre Beliebtheit in der mittelalterlichen Klosterschule (z.B. Notker v. St. Gallen), in welcher Sprichwörteransammlungen auch als „Fundus an Floskeln für Übersetzungsübungen ins Lateinische“ benutzt wurde, machen einen hohen Wiedererkennungswert wahrscheinlich.⁷¹⁹ Der mittelalterliche Rezipient

sieht hier Wissen wiedergegeben, an dem er Anteil hat und das er teilweise wahrscheinlich mit Vergnügen leicht verändert wiedererkennt, wodurch die Distanz zwischen dem Satiriker und ihm verringert und seine Aufnahmebereitschaft gesteigert wird.⁷²⁰

VI. TECHNIKEN DER UMFORMUNG VON REELLEM ZU SATIRISCHEM GESCHEHEN⁷²¹

VI. 1. Techniken der Verfremdung und Überzeichnung

Da die Tugendhaftigkeit gleich zu Beginn der SERMONES (z.B. W,11f.) als Zustand längst vergangener Zeit dargestellt wird, die Lasterhaftigkeit dagegen als gegenwärtiges Problem, sollen die Tugend-Beispiele nicht Gegenstand der Betrachtungen dieses Kapitels sein. Sie werden schlicht als Ereignisse der fernen (z.B. die Erzählung vom heiligen Makarius, die sogar räumlich weit entfernt ist; III,379-416) und der jüngeren Vergangenheit (wie die Rettung des scheinotenen Beradon von Speyer; III,156-180) beschrieben und als leuchtendes Beispiel vorgeführt.

Es gilt vielmehr das Verfahren näher zu untersuchen, mit dem Amarcus die schlimmen Zustände, wie er sie beobachtet und an vielen Einzelfällen erkannt hat, zu einer allgemeinen literarischen Darstellung umformt, in der sich möglicherweise von ihm als lasterhaft bewertete Zeitgenossen nicht persönlich, statt dessen aber alle in irgendeiner Hinsicht Lasterhaften generell wiedererkennen können. Amarcus hat zusätzlich zu manchem bereits besprochenen Kunstgriff, der den Rezipienten zum „stillen Teilhaber“ seines Wissens und seiner Kritik so-

⁷¹⁹ Zitat: MIEDER, 7. Ansonsten HAIN 13f.

⁷²⁰ Vgl. HAFETER im Vorwort, 5f., zu WERNER.

⁷²¹ Dieses Kapitel orientiert sich an den von SALLMANN herausgearbeiteten „Merkmale satirischer Technik“ (bes. 186-192) und den Untersuchungen der „Kategorien des Satirischen“ bei C. SCHMITZ (143-168).

wie zu einem ‚Durchschnittssünder‘ macht, konkret bei der Darstellung der Lasterhaften verschiedene Mittel eingesetzt, um zu verhindern, dass ein exaktes Wiedererkennen der eigenen Person Kränkung oder Zorn bewirkt, und statt dessen zu sichern, dass eine allgemeine Einsicht zu einer Selbsterkenntnis reifen kann.

Es sind Techniken, die den Rezipienten einerseits von den geschilderten Lastern distanzieren, so dass deren Darstellung ihn grundsätzlich nicht persönlich treffen kann, und sie andererseits in einem Maß überzeichnen oder verzerren, dass sie in dieser Form im ‚alltäglichen‘ Leben nicht vorzufinden sind und der Leser sich belustigt oder empört⁷²² in der Position des kritischen Zuschauers mit ihnen auseinandersetzt; was er dabei an allgemeingültigen Erkenntnissen gewinnt, vermag er dann in der ruhigen Gewissheit, persönlich nicht der größte Sünder zu sein, auf sich selbst zu übertragen.

Die Aufforderung, sich selbst zu überprüfen, kann und wird der Rezipient der vielfach zum Ausdruck gebrachten negativen Bewertung seiner Zeit, in die Amarcus, wie oben dargelegt, den Rezipienten und sich selbst mit einbezieht, entnehmen.⁷²³

VI. 1.1. Die satirische Inszenierung der Wirklichkeit

Die bisherigen Betrachtungen der Dialogformen und Beispiele haben mehrfach belegt, dass es in Amarcus' SERMONES mehrere ‚Darstellungsebenen‘ gibt. In ihnen sind unterschiedliche Realitäten gezeichnet, aus denen sich für den Rezipienten unterschiedliche Blickwinkel auf Amarcus' Ausführungen und Beispiele ergeben:

Die erste dieser Ebenen liegt im Widmungsbrief, den Amarcus in der beschriebenen Weise für eine erste Darstellung seiner Person als Autor und seines Themas nutzt. Hier wird der Eindruck erweckt, mit Ausnahme des Candidus Theopystius Alchimus sei die Gegenwart grundsätzlich verdorben.⁷²⁴ Auch nach dem Epilog besteht noch der Eindruck, dass sich Amarcus' Dichtung an eine völlig

⁷²² „Der Satirendichter hat es in der Hand, je nach Wahl der satirischen Mittel und der Temperierung der Spannung zwischen Gefühlen und Intellekt die heitere, vergnügliche oder die bittere, Ekel erzeugende Seite vorherrschen zu lassen; bekanntlich pflegt man Horaz und Juvenal nach diesen Kriterien zu unterscheiden.“ SALLMANN, 191.

⁷²³ In der zweiten Werkhälfte, also nach der hauptsächlichen Beschreibung der Laster, erfolgen dann auch zahlreiche direkte Aufforderungen, sich zu bessern.

⁷²⁴ Vgl. V.1.1.a).

lasterhafte Umwelt richtet, in die der Rezipient sich zunächst, wahrscheinlich unangenehm berührt, mit einbeziehen muss.

Doch im weiteren Verlauf wird schnell deutlich, dass es viele Grautöne in dieser Düsternis gibt: Amarcus stellt den Rezipienten an seine Seite und erhebt ihn damit aus den bis dahin einheitlich schlechten Reihen der Lasterhaften in Richtung auf seine eigene Position, von der aus Betrachtungen angestellt und Beurteilungen gesprochen werden, die damit gemeinsames ‚Produkt‘ sind. Gleichzeitig wird betont, dass jeder Mensch, nur eben in unterschiedlichem Maß, sündig ist, weshalb sich jeder Mensch – und eben auch der Rezipient und der Satiriker – um die Erkenntnis über das Gute und deren Anwendung bemühen muss.⁷²⁵

Insofern ist der Rezipient Teil einer ersten inszenierten Wirklichkeit. Von da aus wird sein Blick auf verschiedene weitere Inszenierungen gelenkt:

Im Judendialog ist er gewissermaßen bei einem fiktiven Gespräch zwischen Juden und Amarcus gegenwärtig. Durch ihre unterschiedliche Glaubenszugehörigkeit ist die Distanz zwischen diesen fiktiven Juden und dem Rezipienten so groß, dass sich der Rezipient nur mit Amarcus identifizieren kann. Das vom jüdischen Dialogpartner verkörperte Laster, im weitesten Sinn das des störrischen Unglaubens, kann er aus weiter Ferne betrachten, evt. verlachen und verurteilen. Dadurch teilt er nicht zuletzt den zentralen Vorwurf des Amarcus an diesen Juden und konzediert, dass man sich von guten Argumenten für das Richtige überzeugen lassen muss.

Die Realität der Eufronius-Predigt ist anders gestaltet. Sie liegt einerseits in größerer Ferne, weil die Einleitung dem Leser bewusst macht, dass sie vor geraumer Zeit vor einem anderen Publikum gehalten wurde. Ähnlich wie im Judendialog werden Einwände gemacht, die dem Sprecher missfallen, so dass sich der Leser eher dem leuchtenden Vorbild Eufronius zuwendet. Von dieser Warte aus betrachtet er die Kritikpunkte und das Verhalten der Predigt-Adressaten; vielem wird er zustimmen. Andererseits zählt auch der normale mittelalterliche Rezipient zu der in der Predigt angesprochenen Gruppe der Kleriker. Bei aller Distanz liegt daher die Überprüfung des eigenen Verhaltens bezüglich der in der Predigt geübten Kritik besonders nahe.

In der Beispielerzählung vom Neid auf den Neureichen ist die Realität künstlich in unwirkliche Ferne gerückt. Dies wird dadurch erreicht, dass der Neider, den man sich vor dem Hintergrund einer mittelalterlichen Stadt vorstellt, über einen Neureichen lästert, der Amtszeichen und Toga eines Magistraten des antiken Rom trägt (II,517-540, bes. 532ff.: *Predia dantur ei, fasces alteque curules;/ Is nos*

⁷²⁵ Vgl. V.1.1.b).

indigenos deridet agitque retrorsum./ Fibula quanta, pape, quis nectit pallia clavus). Zusätzlich ist diese Darstellung durch die Komik, dass der so verkleidete Neureiche vor mittelalterlicher Kulisse völlig deplaziert wirkt und man im 11. Jahrhundert das Rutenbündel vielleicht auch eher mit der damals üblichen, völlig anderen Verwendung zusammengebundener Zweige verband, ein Element, das die Schärfe der unsympathischen Zeichnung des Neiders mildert. SMOLAK beschreibt diese Technik als Projektion der mittelalterlichen Zeit in die Antike und bewertet es als „kreativ-humanistischen Vorgang“.⁷²⁶

Auch das zweite Beispiel, in dem der Neureiche vorkommt (I,288-308), scheint in eine längst vergangene Zeit gerückt zu werden, die allerdings nicht klar zugeordnet ist: So finden sich neben Hinweisen auf das antike Rom⁷²⁷ über farbenfrohe Gewänder oder prächtigen Schmuck auch Beschreibungen alttestamentlicher⁷²⁸ und vielleicht orientalisches anmutender⁷²⁹ Realitäten. Jedenfalls dürfte der Neureiche, wenn man ihn all diese prunkvollen ‚Verschönerungen‘ an sich vornehmen ließe, auch für mittelalterliches Empfinden recht merkwürdig ausgesehen haben. Für die anderen Beispielerzählungen lässt sich diese Verfremdung durch zeitliche Verschiebung nicht feststellen. Viele klingen so, als könnten sie sich durchaus im

⁷²⁶ SMOLAK, 35.

⁷²⁷ *Quisve mihi par? Hercule, nullus!* (I,289) und *Si libet, ut magnos gestat me reda Quirites* (I,298).

⁷²⁸ K. MANITIUS' Komm. zu I,293 (*Stragula palla mihi est et iuncto purpura cocco*) verweist auf die prachtvollen Priestergewänder Exod. 28,4ff. (*haec autem erunt vestimenta quae facient rationale et superumerale tunicam et lineam strictam cidarim et balteum facient vestimenta sancta Aaron fratri tuo et filiis eius ut sacerdotio fungantur mihi 5 accipientque aurum et hyacinthum et purpuram coccumque bis tinctum et byssum 6 facient autem superumerale de auro et hyacintho ac purpura coccoque bis tincto et bysso retorta opere polymito*) und 31,1f. (*de hyacintho vero et purpura vermiculo ac bysso fecit vestes quibus indueretur Aaron quando ministrabat in sanctis sicut praecepit Dominus Mosis*), aber auch auf den Schmuck der Hure Babylon Apoc. 17,4 (*et mulier erat circumdata purpura et coccino et inaurata auro et lapide pretioso et Margaritis habens poculum aureum in manu sua plenum abominationum et immunditia fornicationis eius*) und 18,16 (*et dicentes vae vae civitas illa magna quae amicta erat byssino et purpura et cocco et deaurata est auro et lapide pretioso et Margaritis*). Mit diesen Assoziationen im Hinterkopf entsteht ein bunt-glitzerndes Bild des Neureichen.

⁷²⁹ *Quid dubitem tortos cidari cohibere capillos?* (I,294) *Cidaris* könnte ein Hinweis auf die Kopfbedeckung persischer Könige oder des jüdischen Hohepriesters sein (vgl. Georges, I, *cidaris*), ist im Mittelalter aber wohl auch für ‚Kopfbedeckung, Hut‘ verwendet worden (vgl. Mitellateinisches Glossar, s.v. *cidaris*).

11. Jahrhundert abgepielt haben, enthalten aber keine exakteren Hinweise.⁷³⁰ Die Beispielgeschichte vom habgierigen Mönch erhält durch das kritisierte Klosterwesen⁷³¹ ebenso wie der Amtserwerb der habgierigen Priester durch die Simonie⁷³² den für Amarcus' zeitgenössische Rezipienten sicher leicht verständlichen Hinweis auf damals nicht mehr ganz neue, aber zentrale und noch aktuelle Probleme. Auch der musikalisch schwelgende Geistliche⁷³³ begeht nach den Vorstellungen mittelalterlicher Moraltheologie eine Sünde. Die Themen des Mimen, den er engagiert, kommen zumindest teilweise in den Cambridger Liedern vor.⁷³⁴ Die verschiedenen Variationen der Erzählung vom Schlemmer enthalten eigentlich keine Hinweise darauf, in welcher Zeit man sie sich vorzustellen hat. Man könnte zwar die ausgiebige Verwendung von Horaz-Zitaten als Anspielung auf die Antike sehen, aber dieser Hinweis wäre weit weniger deutlich als in dem Neider-Beispiel – Horaz ist insgesamt zu häufig zitiert, als dass man ihn hier noch zur zeitlichen Einordnung eines Beispiels hinzuziehen könnte. Die lasterhaft Handelnden in der Erzählung über das Wunder von Berytus sind wieder die von den christlichen Rezipienten durch ihren Glauben distanzierenden Juden. Die Vergebung, die ihnen zuteil wird, ist besonders eindrucksvoll und hoffnungsvoll für die Christen, weil aus ihrer Sicht die Lasterhaftigkeit der Handlung, als Jude die Kreuzigung nochmals zu vollziehen, wohl kaum noch gesteigert werden kann.⁷³⁵

⁷³⁰ Beispielsweise die in den Wäldern hausenden Räuber (I,89-100), die unzüchtige Mode am Hof (I,210-213), die Jagdgewohnheiten mit der im Mittelalter beliebten Habichtzähmung (I,421-434) oder die übertriebene Schönheitspflege der Vornehmsten (IV,49-52).

⁷³¹ I,145-158 und seine ‚Vorgeschichte‘ (139-144).

⁷³² I,101-130.

⁷³³ Vgl. K. MANITIUS, Anm. 45.

⁷³⁴ I,391-421; vgl. MANITIUS' Komm. zu den Versen 417-420. Zu Musik als einem Aspekt von Verweltlichung und lasterhafter Lebensführung der Geistlichen s. SCHÜPPERT, 70.

⁷³⁵ Die Bewertung *Satius certe et venialius esset/ Non cepisse viam veri quam linquere ceptam* spricht Amarcus erst IV,45ff. aus. Sie ist der in der zweiten Werkhälfte zunehmenden Dringlichkeit zuzuordnen. Denn wie die bereits besprochene negative Haltung gegenüber den Juden und die grundsätzliche Wendung des Gedichts an Christen zeigen, geht es Amarcus nicht um die Bekehrung ‚Ungläubiger‘. Diese benutzt er vorwiegend als den tiefdunklen Hintergrund, vor dem sozusagen jedes schwarze christliche Schaf sich zumindest noch als hell (wenn nicht sogar weiß) empfinden kann. Die zitierte Haltung würde ich eher als absichtlich gesetzten Hoffnungsschimmer für diejenigen verstehen, deren Selbsterkenntnis Amarcus zu diesem Zeitpunkt vielleicht bewirkt zu haben hofft, und als Mahnung an diejenigen, die

Geradezu das Gegenbeispiel satirischer Distanz und verfremdeter Realität ist in dem bereits besprochenen Schlemmer-Beispiel zu beobachten, bei dem Amarcius den Rezipienten überraschend in die Rolle des Lasterhaften drängt.⁷³⁶

VI. 1.2. Satirischer Realismus als Mittel der Verzerrung

Gerade die Beispiele, die maßlose Ernährung illustrieren, zeichnen sich durch genaueste Wiedergabe der Gespräche⁷³⁷ und Gerichte sowie einzelner Details aus. K. MANITIUS warnt jedoch u.a. im Hinblick auf die Speisen davor, die SERMONES als kulturhistorische Quelle zu betrachten, da sie „rein literarischer Herkunft“ seien. Die Gerichte scheinen aber auch nicht ausschließlich römisch zu sein.⁷³⁸ Dieser Scheinrealismus hat also nicht die Aufgabe, etwas Bekanntes möglichst plastisch zu zeichnen oder sozusagen als kulturgeschichtliches Extra in den antiken römischen Speiseplan einzuführen, sondern dient nur der satirischen Färbung der Argumentation.

Besonders auffällig ist diese Exaktheit bei dem ersten Schlemmer-Beispiel (I,349-380). Hier lässt sich hervorragend beobachten, wie dicht und geistreich über Anspielungen gesponnen Amarcius den beispielsweise von Horaz bekannten Typus des Lasterhaften in vielen Details nachzeichnet und zugleich überzeichnet, ihn liebevoll komisch für den Leser einmal als todgeweiht lebendig werden lässt. In dieser christlich deutenden Neugestaltung scheint m.E. auch auf, dass die christliche Komponente, durch welche die christliche Dichtung sozusagen ideell die pagane übertrifft, auch die literarisch-künstlerische Arbeit beeinflusst. Die von Gott erbetene Hilfe beim Schreiben kann sich also auch hier auswirken.⁷³⁹

Nach der umwerfend komischen Kampfszene-Parodie, in der die personifizierte Schwelgerei aus dem ‚Wald der tausend Genüsse‘ heraus ihrem Opfer auflauert und ihm dann mit Bratspießen und Suppenschauern (statt Pfeil-Regen!) zu Leibe rückt⁷⁴⁰, wird gesagt, dass dieses sich „gar nicht träge“ (diese Litotes klingt wie

an sich arbeiten, damit fortzufahren (entsprechend der zuerst leicht verdaulichen, dann festeren Speise der Bekehrung, von der III,727-732 die Rede war).

⁷³⁶ Vgl. V.1.2.b).

⁷³⁷ Vgl. BÜCHNER, 61.

⁷³⁸ Vgl. z.B. MANITIUS, Komm. zu I,349. Zitat: ebda., 25.

⁷³⁹ Vgl. III.1.

⁷⁴⁰ I,345ff.: *Ast alium ceso de silva mille saporum/ Appetit hastili veribusque premit duplicisque/ In miserum iuris truculentos depluit imbres*. Die Bezeichnung als ‚Wald der tausend Genüsse‘ ist nach MANITIUS’ Komm. z. St. eine eigene Erfindung des

„überraschend rege“ und lässt bereits auf die Dickleibigkeit des Schlemmers⁷⁴¹ schließen) mit „schwirrendem Messer“ zur Wehr setzt – das es gar nicht mehr zum Kampf, sondern direkt als Besteck einsetzt.⁷⁴² „Schwirrend“ ist das Messer, weil es beim gierigen Schlemmen geschwungen wird, nicht in Kampfbereitschaft – des Opfers Gegenwehr ist seine Niederlage!

Der Schlemmer versucht nun seine innere Unruhe, die Wunde, die ihm die Schwelgerei zugefügt hat⁷⁴³, mit einer Unmenge erlesener Speisen und Getränke zu beseitigen, und ordnet wie im Rausch mit wiederholten Aufforderungen zur Eile die prunkvolle Ausgestaltung seines Mahls an: *I, puer, et propolas perspaciare* (I,356), *Tu fora percurrens obsonia cara macelli/ Huc eme, fer panes et edules adde placentas!* (360f.), *Rumpe moram! Quid stas? Quid hiantem, pessime, vexas?* (367). Dabei hält er selbst den Diener immer wieder mit neuen Befehlen zurück und unterstreicht damit selbst die Sinn- bzw. getriebene Planlosigkeit seines Tuns. Gerade der letzte Befehl offenbart die hohe Bedeutung für den Schlemmer, ist doch *rumpe moras* anhand der in MANITIUS' Kommentar aufgelisteten Belegstellen aus wesentlich erhabenerem Kontext als einem Einkauf bekannt⁷⁴⁴, und auch *quid stas* ermutigt bei Horaz zu Höherem⁷⁴⁵, ebenso wie *pessime* und *quid vexas* bei Horaz in objektiv betrachtet ernsterem Zusammenhang als Appetit auftreten.⁷⁴⁶

Derartige Aufträge sind nach MANITIUS in der hellenistischen Dichtung beliebt zur Beschreibung von Gastmählern.⁷⁴⁷ In den beiden von ihm aufgelisteten Horaz-Oden jedoch ist keine derart aufwendige und prachtvolle Ausstattung zu finden – es bleibt der Auftrag an den *puer* als Gemeinsamkeit. Auch die Vorschriften des horazischen Star-Gourmets bezüglich des Raumschmucks sind m.E. übertroffen.⁷⁴⁸

Amarcius. Die Doppeltunke findet man bei Horaz – allerdings als ein ein sehr aufwendiges Gericht, nicht als Waffe: *est operae pretium duplicis pernoscere iuris/ naturam* (Hor., serm. 2,4,62f.).

⁷⁴¹ Zu der vermutlich zu jeder Zeit charakteristischen Dickleibigkeit als typisches Zeichen des Schlemmers auch in der Kirchenkritik des 12. Jh.s s. SCHÜPPERT 101f.

⁷⁴² I,348-352: *Ille labans nec iners iaculo stridente repugnans:/ ,Si mihi perdicum nidore adolere supinas/ Contingat nares nec non pipere atque piretro/ Irritare guttam gratoque rubore Falerni/ Proluere et stomachum monstris placare marinis...*

⁷⁴³ I,355f.: *Hoc equidem, reor, hoc medicamen reddere sanum/ Me queat...*

⁷⁴⁴ MANITIUS, Komm. z. St.: Verg., Georg. III,43; Aen. IX,13 u.ö.; Ov., met. 15,583.

⁷⁴⁵ Hor., ep. 2,2,28.

⁷⁴⁶ Hor., epod. 6,1 und serm. 2,7,22.

⁷⁴⁷ MANITIUS, Komm. z. 356-367. Hier ist auf C. 1,38 und 3,14,17ff. verwiesen.

⁷⁴⁸ Hor., serm. 2,4,80-84: *sive gravis veteri creterrae limus adhaesit./ vilibus in scopis, in mappis, in scobe quantus/ consistit sumptus? neglectis flagitium ingens./ ten lapi-*

In diesem Punkt äußert der Schlemmer genaue Vorstellungen: *Vinctis deinde levem scopis abradito limum,/ Ut cum narcisso dempto obice lilia vernet;/ Iam picturato proscenia pegmate vela/ Fulcraque gemmatis scobe rasa thoralibus orna!* (I,362-365). Wenn die Dekoration mit glänzenden Decken nämlich wirklich auf Prud., Ps. 62 (*gemmatum torum*) anspielt⁷⁴⁹, sieht man hier königlichen Prunk – und noch dazu den des todgeweihten Holofernes! Maßlosigkeit und weiteres Schicksal des Lasterhaften sind dann vermittels dieser Anspielung noch einmal unterstrichen.

Bei dem geordneten Mahl nun geht es eindeutig nicht um Stillen der Grundbedürfnisse: *Si mihi perdicum nidore adolere supinas/ Contingat nares nec non pipere atque piretro/ Irritare gulam gratoque rubore Falerni/ Proluere et stomachum monstris placare marinis,/ Que fluvii aiunt ignota minoribus, ut sunt/ Renus, Arar, Rodanus, Tanais, Padus, Hister, Araxes...* (I,349-354). Das Fleisch soll nicht sättigen, sondern duften, Gewürze sind ‚Gaumenkitzel‘, der Wein dient zur Befeuchtung statt zum Durststillen, und die ‚Meeresungeheuer‘ sollen entgegen der sonstigen Aufgabe von Ungeheuern (den Magen) besänftigen – der Leser ahnt: Auf Dauer werden sie das Gegenteil tun. So kennt man Meeresungeheuer als abscheuliche Monster beispielsweise aus der AENEIS und Prudentius’ PSYCHOMACHIE.⁷⁵⁰ Nach MANITIUS’ Ansicht ist die lange Liste der Meeresfrüchte bei Horaz (serm. 2,4,30-34) das, was man sich unter den Meeresungeheuern vorzustellen hat. Vermutlich ist aber der witzige Widerspruch des Subjekts und seiner Aufgabe zusammen mit dem Wissen, dass die tatsächliche Wirkung doch wieder negativ sein wird, das eigentlich Wichtige an dieser Formulierung.

Besänftigend auf einen horazischen Schlemmermagen dagegen wirkt eine endlose Reihe harmloser Speisen (Hor., serm. 2,8,5-17) – vor diesem Hintergrund wirkt der Schlemmer des Amarcus hochgradig anspruchsvoll. Die detaillierte Aufzählung der Flüsse, aus denen diese Meerestiere (naturgemäß) nicht kommen dürfen, unterstützt diesen Eindruck: Nur Außergewöhnliches ist willkommen. Zusätzlich soll alles möglichst teuer und reichhaltig sein: *Venit ubi vinum, moratum, sicera, medo!/ Consummat Cererem sine Dacus Saxoque potu,/ At bonus et tenuis mea permatet exta Lieus!/ Tu fora percurrens obsonia cara macelli/ Huc eme, fer panes et edules adde placentas!* (I,357-361). Die auf den ersten Blick

des varios lutulenta radere palma/ et Tyrias dare circum inlota toralia vestis...
MANITIUS, Komm. zu 362-365 scheint hier und auch in einer von ihm zitierten Marbod-Passage eher Gemeinsamkeiten zu sehen.

⁷⁴⁹ MANITIUS, Komm. z. St.

⁷⁵⁰ MANITIUS, Komm. z. St : Verg. Aen. VII,780; Prud., Ps. 723.

gutgelaunte Formulierung, dass der Wein durch das Innere des Schlemmers schwimmen soll, wirkt so kurz im Anschluss an die Fischgerichte und die ‚besänftigenden Meeresungeheuer‘ skurril: Üblicherweise schwimmen Fische, vielleicht beruhigt Wein – je mehr der Schlemmer bestellt und erzählt, desto deutlicher wird, wie wenig bei ihm noch ‚natürlich‘ und ‚unverkehrt‘ ist.

Dieses Bild festigt sich im Folgenden. Obwohl der Schlemmer nämlich selbst nicht so recht weiß, ob er überhaupt hungrig ist (damit ist entweder gesagt, dass er satt ist oder das Gefühl für seine eigentlichen Bedürfnisse völlig verloren hat), ‚lechzt‘ er – offenkundig nach sofortiger Erfüllung seiner Wünsche, denn dass *hiantem* nicht durch ein echtes Hungergefühl begründet ist, erklärt er selbst: *Nescio, an esuriam vel non, tabulam tamen abta! / ... Quid hiantem, pessime, vexas?* (I,366f.).

Kaum hat der Schlemmer allerdings seine Befehle vorgebracht, verlässt ihn alle Kraft, und man sieht ihn sich mit dem Arm abstützen und unter Schmerzen krümmen, weil er durch seine maßlose Ernährung seine Gesundheit ruiniert hat – auch hier ist die Genauigkeit der Beschreibung auffällig. Denn die Kommentierung seines Schwäche- oder Schmerzanfalls, dass er sich quasi zu Tode fresse⁷⁵¹, wird durch die trockene Erklärung illustriert, dass sich halt unterschiedlich zubereitete Gerichte und Nahrungssorten, als wären sie lebendige und von Natur aus verfeindete Lebewesen, in seinem Magen eine Schlacht liefern: *Dicit et adducto procumbit cernuus armo / Perpetuo opperiens leti discrimina morbo, / Nam cibus immodicus facit egrotare gulosum, / Dum certant elixa assis, mansueta ferinis* (I,368-371). Gerade diese sehr eindrucksvolle Personifikation ist Amarcus' besondere Leistung im Umgang mit dem von Horaz übernommenen Grundgedanken: ... *at simul assis / miscueris elixa, simul conchylia turdis, / dulcia se in bilem vertent stomachoque tumultum / lenta feret pitvita. vides, ut pallidus omnis / cena desurgat dubia?* (Hor., serm. 2,2,73-77).⁷⁵²

Bei dem Mahl ist der Schlemmer dann sozusagen wieder voll einsatzfähig und schiebt sich offensichtlich viel zu große Bissen in den Mund; das zeigt die ‚Kameraführung‘, welche die Kinnbacken des Schlemmers gewissermaßen in Großaufnahme in das Bild nimmt und damit zu einem gewaltigen Kauen stilisiert. Klein und still erscheint der zur Seite stehende ergebene Diener neben der Größe

⁷⁵¹ Die Formulierung dieses Verses nennt MANITIUS im Komm. z. St. ‚sprichwortartig‘. Personifiziert ist bei Horaz beispielsweise in etwas anderem Zusammenhang der Kopfsalat, doch zeigt er sich nicht angriffslustig, sondern (für einen Kopfsalat zumindest) anspruchsvoll: ... *nam lactuca innatat acri / post vinum stomacho; perna magis et magis hillis / flagitat inmorsus refici, quin omnia malit / quaecumque inmundis fervent allata popinis.* (Hor., serm. 2,4,59-62).

des sich öffnenden Rachens und der gewaltigen Bewegung – die Reihenfolge dieser beiden Verse wirkt wie die berühmte Ruhe vor dem Sturm: *Astat devote villosa gausape verna./ Dein nitidus malas distendit panis edaces* (I,373).⁷⁵³

Die Beschreibung des reich gedeckten Tisches wirkt dann wie ein Gemälde in leuchtenden Farben. Besonders eindrucksvoll sind die bombastischen Beschreibungen, wie Steinbutt und Seebarbe schwer auf gewaltigen Schüsseln liegen, Bestecke sich in den Schalen tummeln und in goldenen Trinkschalen funkelnder Rotwein serviert wird: *Tunc, quia vulgaris ventri sordet cibus albo,/ Aggravat ingentes patinas rombusque lupusque./ Lancibus in pandis culter coclearve moratur./ Aurea blandito portantur cymbia potu/ Chia ciphum tingunt abiecto vina Falerno* (I,375-379).

Keine Erklärung hätte die Maßlosigkeit des Schlemmers, die damit verbundene Unvernunft und ihre Folgen so begreiflich machen können wie diese ‚Vorführung‘ des Lasters, erst recht nicht so humorvoll und befremdlich zugleich.⁷⁵⁴ Durch die Beschreibung bis ins kleinste Detail wird außerdem die Illusion der Authentizität hergestellt.

Das Interesse an einer möglichst anschaulichen, umfassenden Darstellungsweise dürfte auch die Ursache für die alle Details erwähnende Gestaltung mancher Gedanken sein, die K. MANITIUS leicht abwertend als für Amarcus typische ‚aufschwellend und spezialisierend-realistische Behandlung des biblischen Stoffes‘ bezeichnet, wie z.B. die Darstellung der Pflanzen im Welterschaffungsmythos: Die hier genannten Pflanzen sind Nutzpflanzen, die der Mensch für seine Zwecke verwendet, nämlich zur Ernährung, Heilung oder auch für die Feier der Messe. Amarcus zeigt also die Erschaffung der Welt als Akt der Liebe Gottes, hier vor allem zum Menschen, dem er dadurch ein herrliches Leben ermöglicht.⁷⁵⁵ So scheint Amarcus in den Versen 610-626 anschaulich zu verbildlichen, was in der Bibel nur kurz angesprochen wird, nämlich dass Gott für den ersten Menschen verlockend schöne Bäume mit köstlichen Früchten wachsen

⁷⁵³ C. SCHMITZ nennt diese Technik ‚satirische Reduktion eines Menschen auf das entscheidende Detail‘ (150). Da sie ein Teil dessen ist, was SALLMANN als satirischen Realismus bezeichnet (186), wird sie hier unter der allgemeineren Bezeichnung aufgeführt.

⁷⁵⁴ Auch die anderen Beispiele vom Schlemmer (III,66-69 und 103-123) und dem Geizigen (III,70-86 und 92-102) lassen sich hier einordnen. Zur Zweiteilung der Beispiele s. die strukturierte Nachzeichnung des fortlaufenden Gedankengangs.

⁷⁵⁵ III,610-626 und K. MANITIUS, Komm. z. St.

lässt: *produxitque Dominus Deus de humo omne lignum pulchrum visu et ad vescendum suave lignum* (Gen. 2,9).⁷⁵⁶

Dass diese Ausführlichkeit zudem in Amarcus' Augen nicht überflüssiges Beiwerk aus Freude am Wort, sondern durch den Zweck der lebendigen Darstellung und Verdeutlichung gerechtfertigt ist, zeigt seine Geringschätzung der Geschwätzigkeit, die am deutlichsten in der Eufronius-Predigt zu erkennen ist – dort ist die Geschwätzigkeit ebenso wie Schlemmerei ein unvereinbarer Gegensatz zu tiefem Glauben: ... *Cur, si malo esse leculator, / Presbiter appeller? Vel cur quis religiosum / Me dicat, scurram quem conspicit esse loquacem?* (III,933ff.). In diesem Punkt hat Amarcus also (wie auch bezüglich des Zorns) nicht gegen seine eigenen Prinzipien bzw. die seines Glaubens verstoßen, denn die zweite rhetorische Frage geht auf den Brief des Jakobus zurück (I,26): *si quis autem putat se religiosum esse non refrenans linguam suam sed seducens cor suum huius vana est religio.*

Insgesamt erkennt man eine doppelte Verwendung des Realismus: Verdeutlichung durch Überzeichnung und deutliche Zeichnung. Sie entspricht der im folgenden Kapitel erwähnten doppelten Verwendung der sprachlich-stilistischen Gestaltungstechniken.⁷⁵⁷

VI. 1.3. Die satirische Technik der Übertreibung und der hyperbolisch übersteigerten Verallgemeinerung

Während der eben beschriebene Realismus ein verzerrtes Bild entwerfen kann, indem er beispielsweise mit den kauenden Kinnbacken nur ein Detail in den Blick nimmt und so karikierender Malerei ähnelt⁷⁵⁸, entfremdet die Technik der Übertreibung das reelle Geschehen dadurch, dass es bis ins Absurde übertrieben

⁷⁵⁶ Zu diesem Baumkatalog s. ausführlich VII.5.

⁷⁵⁷ Auch SMOLAK bewertet diese Technik nicht negativ; nach seinem Urteil (36) stellt sich Amarcus, wenn er die *praecepta Horatii* in *praecepta Christi* übergehen lässt und Bibelstellen mit Hilfe von Horaz-Zitaten amplifizierend paraphrasiert, deutlich, vielleicht sogar demonstrativ in die Nachfolge von Horaz. Dies führt er besonders eindrucksvoll in der Interpretation von III,44-55 vor (38f.). – SMOLAK untersucht allein die mittelalterliche Horazrezeption und will die Funktion dieser Übernahme nicht ergründen. Er scheint als Grund für diese imitatio vor allem Begeisterung für Horaz und sein Werk zu sehen, wie sich aus seiner oben in der Einleitung besprochenen Deutung des Pseudonyms ablesen lässt.

⁷⁵⁸ Vgl. SMOLAK, 34.

und dann teilweise noch als Regel dargestellt wird.⁷⁵⁹ Dadurch tritt das Kritisierte deutlich hervor. Der Rezipient begreift die Übertreibung des beschriebenen, unkenntlich gemachten Einzelfalls als solche und formt das Erkannte zur allgemeinen Regel. Dies liegt um so näher, wenn die Übertreibung selbst als Regel dargestellt ist.

Ein Beispiel für die erstgenannte Technik der übertriebenen Darstellung, die nicht zur Regel erweitert ist, findet sich in der Beschreibung der Zustände in dem Kloster, dem der habgierige Mönch entstammt (I,139-144): Sie ist geprägt durch die Verwendung immer neuer Synonyme aus dem Bedeutungsfeld heftiger Begierde, die auf allen Amtsstufen ‚lodert‘: *fulmineus cupit* (139), *flagitat* (140), *petit* (141). Den Höhepunkt bilden die letzten drei dieser Verse, in denen sich die Habgier in einen nahezu selbstzerstörerischen Hass wohl auf mögliche Konkurrenten steigert und nach dem allerhöchsten Amt begehrt: ... *Ille cupidineum, novitatis amicus, amaro/ Sollicitans rancore iecur moderamine fratrum/ Enodires cunctorum decernere gestit* (142ff.). Das Tempo des Metrums verlangsamt sich innerhalb dieser Verse von deren daktylischem Beginn bis zum spondeenreichen Gipfel, dass der Mönch über die Gesamtheit seiner Brüder zu herrschen begehre. Die rastlose Gier hat sich also ein hohes Ziel gesteckt, nach dem sie sich erst einmal strecken muss.

Amarcius entwirft hier das Bild ausnahmslos hitziger Umtriebigkeit, das in scharfem Kontrast zu der vorher erinnerten Weltabgewandtheit steht, dem ausschließlich in der Vergangenheit gelebten Idealzustand.⁷⁶⁰ Der auf diesen Höhepunkt folgende Vers unterstreicht noch einmal für den habgierigen Mönch, was für alle gilt: *quod mens exusta sitivit* (I,145) zeigt, dass in diesem Kloster nicht der Durst nach Wissen oder Erkenntnis, sondern der nach Macht unstillbar ist. – Eine ganz besondere Form von Tantalusqualen entwickelt Amarcius, wenn er den Emporkömmling dann vier Verse nach der Beschreibung seines ‚ausgetrockneten, durstigen Inneren‘ in Sorgen schwimmen lässt wie das Eigelb auf dem Eiweiß (wieder ein inkongruenter Vergleich, der hier aber vor allem humorvoll wirkt): *Et natat in curis quo more vitellus in albo* (I,149).

Dem Rezipienten ist bewusst, dass es die hier beschriebene vollkommene Schlechtigkeit der hektisch-rastlosen unstillbaren Gier eigentlich genauso wenig geben kann wie ihr absolutes Gegenteil, und er begreift die Absicht des Autors: deutlich zu machen, dass die Zustände ihre schlimmstmögliche Form erreicht haben.

⁷⁵⁹ S. C. SCHMITZ, 166.

⁷⁶⁰ I,133ff.: *Sed enim tenebrosis vestibibus artus/ Frenantes tumidos et amantes abdita claustra/ Primitus...*

Im Zusammenhang mit der Habgier verwendet Amarcus diese Technik mehrfach: So stellt er die Regel auf, dass beinahe jeder Mensch, sobald er den Weg von Macht und Reichtum betreten habe, bereitwillig und uneinsichtig dem Strom folge, der gen Hölle führe (I,71f.: *Pene potens omnis temerarius acmine facto/ Dedere munificam leto gliscit rationem*). Ist diese Regel noch eingeschränkt (und damit um so glaubhafter), so sind die darauf folgenden Aussagen über die Gerechtigkeit vor Gericht als allgemeingültig formuliert: *Nec trutinam iudex equo discrimine librat,/ Illinc iusticie sedes, hinc sessio gemme,/ Sed toto obtutu gemmarum ad gaudia fixo/ Naso suspendit camiro iusti stationem* (I,73-76). In der Überleitung zum biblischen Beispiel vom treulosen Achan konzidiert Amarcus wieder, dass die Missachtung der christlichen Lehre „häufig“, also nicht uneingeschränkt der Fall sei (I,77-81, bes. 80: *Abiciunt domini decretum sepe fideles*). Doch die anschließende Aufzählung rückt wieder die ausnahmslose Habgier bis in die Regelung des Miteinanders von Christen und Juden hinein ins Blickfeld (I,82-88). Es wird der Eindruck einer nahezu uneingeschränkten Allmacht des Lasters vermittelt, und die Frage, ob man überhaupt von einer hyperbolischen Formulierung ausgehen darf, steht aufrüttelnd im Raum.

Auch seine Kritik an den Mimen formuliert Amarcus als hyperbolische Verallgemeinerung: Nach der rhetorischen Frage, wozu er erzählen solle, wie die Mimen durch ausgedachtes Lob reich werden, stellt er fest: *Hi dominis astu per verba iocosa/ Plurima surripiunt, etiam scalpente datore/ Sinciput, exhausto decrescit copia cornu* (I,382ff.). Die völlig unrealistische Kritik, dass sogar das Kopfkratzen desjenigen, der so dumm ist, Mimen zu engagieren⁷⁶¹, ihn Unmengen von Geld kostet, lebt von derselben hintersinnigen Übertreibung und einprägsamen Komik wie manche warnenden Sprichwörter noch heute⁷⁶²: Die Übertreibung macht sie nicht unglaubwürdig, sondern zu einer unterhaltsamen, humorvoll-einprägsamen Weisheit mit Allgemeingültigkeit.

⁷⁶¹ Wer hier die aus Hor., serm. 1,10,71 bekannte Geste intensiven Nachdenkens ausführt, ist mir nicht ganz klar; in der Horaz-Satire ist es der selbstkritische Dichter mit Schaffenskrise – man könnte also interpretieren, dass die Mimen allein für ihr Nachdenken hohen Lohn verlangen. Doch scheint mir die Bezeichnung *dator* für denjenigen, der sich am Kopf kratzt, eher auf denjenigen zu verweisen, der das Geld gibt, als auf diejenigen, welche die Schmeicheleien oder andere Darbietungen ‚geben‘. Auf wen sich aber auch *dator* bezieht, die Übertreibung bleibt als solche bestehen.

⁷⁶² Man denke etwa an das Sprichwort: „Reichst du ihm den kleinen Finger, nimmt er die ganze Hand“, das der Volksmund inzwischen wesentlich drastischer mit „... reißt er dir den ganzen Arm aus“ enden lässt.

Im Epilog des ersten Buchs kontrastiert Amarcus das sündhafte Handeln seiner eigenen Zeit mit dem tugendhaften der Vorfahren. Diese im Widmungsbrief (11f.) vorbereitete Antithese beschreibt die Gegenwart des Autors und seiner Rezipienten als einen Zustand uneingeschränkter Lasterhaftigkeit, von welcher Amarcus nicht nur sich, sondern auch den im Widmungsbrief gepriesenen Candidus Theopystius Alchimus nicht ausnimmt (I,11-19: *Nos autem...*).⁷⁶³ Der Gedanken, dass der Mensch an sich sündhaft sei, ist hier sozusagen zweifach bearbeitet: Die Menschen der tugendhaften Vorzeit sind ausgenommen, die der Gegenwart zunächst einmal alle einbezogen. Der Grund dafür ist, dass der Mensch die Wahl hat, sündhaft oder eben tugendhaft zu leben, indem er den richtigen Weg wählt (I,20-24). Amarcus selbst lockert seine eigene Verallgemeinerung auf, indem er in den Folgeversen beschreibt, dass es auch zur Zeit der Vorfahren lasterhaftes Verhalten wie z.B. Ämterkaufversuche gegeben habe, das sich nur nicht durchsetzen konnte (I,29-32). Ebenso gebe es in seiner Gegenwart Fromme (I,51). Diese allerdings sind so wenige, dass Amarcus vor den Seligpreisungen, mit denen er dieses Kapitel als Hoffnungsschimmer und Höllenwarnung enden lässt, vermittels weiterer trauriger Verallgemeinerungen konstatiert: *Quere fidem, non inuenies, fraus regnat et ipse,/ Cui bona tu facis, aspergit rumore malo te./ Simpliciter quis agit? 'Nichil est' malus intonat omnis,/ Quique lupum vivit, cunctos similes sibi credit:/ Ei mihi, ad infernum totus modo cursitat orbis* (I,52-56). Die Verallgemeinerung beider Zeiten und Zustände hebt den Unterschied und den Handlungsbedarf für die Gegenwart hervor, zeigt drängend auf, dass wirkliche Änderung von Nöten sei, ohne aber Einzelpersonen so stark zu beschuldigen, dass ihre Aufnahmebereitschaft unter Gegenwehr erstickt wird.

VI. 1.4. Ironische Darstellung der Lasterhaften

Im Zuge seiner mehrfach festgestellten Bemühung um Eindeutigkeit in der Aussage verwendet Amarcus in den Äußerungen, die er als das lyrische Ich vorbringt, kaum Ironie. Nur eine Ausnahme findet sich im vierten Buch: In dem Kapitel, das refrainartige Aufrufe zur Weltabkehr enthält, verfasst Amarcus ironische Rezepte, wie man sich in der Welt Ruhm und Ansehen verschaffen kann. Die ‚Ratschläge‘ enthalten an dieser Stelle des Werkes durch die vorhergehenden Lasterbeschreibungen bereits so hinreichend bekannte Elemente des Verkehrten,

⁷⁶³ Zum programmatischen Gehalt dieser Verse s. III.2; zum Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit s. II.3.

dass die Ironie klar erkennbar ist. Zur Sicherung des Verständnisses bringt Amarcus aber abschließend seine tatsächliche Ansicht noch einmal zum Ausdruck.⁷⁶⁴

Statt eigener Ironie lässt er seine lasterhaften Beispielpersonen Aussagen über sich selbst und ihr Handeln machen, die in starkem Kontrast zu ihrem Verhalten stehen. Daraus ergibt sich eine ganz ähnliche Wirkung, wie sie direkte Ironie hätte.⁷⁶⁵

So äußert zum Beispiel der Neider: *Huc veniat, mox ut fungus surgit vel hibiscus, / Predia dantur ei, fasces alteque curules; / Is nos indigenos deridet agitque retrorsum* (II,531ff.). Die Beschreibung, wie der Neureiche mit der Schnelligkeit eines Pilzes emporschießt, verbindet sich mit dem Gedanken, dass er schnell alles ‚überwuchert und erstickt‘, indem er alle Ämter und erstrebenswerten Positionen an sich reißt und die Einheimischen daraus verdrängt, bis schließlich außer ihm niemand mehr existieren kann.⁷⁶⁶ Davon fühlt sich der Neider betroffen, der in den Folgeversen über die – zugegeben – protzige⁷⁶⁷ Kleidung des Neureichen herzieht und sie dessen einstiger übertrieben dargestellter Armut (er sei identitätslos und nackt gewesen, als er in die Stadt kam) gegenüber stellt: *Fibula quanta, pape, quis nectit pallia clavus / Istius ignoti, patria qui nescio de qua / Huc macer et nudus venit!* (II,534ff.).

Jemanden, der derartige Äußerungen zu Recht vorbringt, würde man sich in den lumpigen Überresten ehemals vornehmer Kleidung vorstellen, die er aus Armut auftragen muss, bis sie auseinanderfallen – schließlich hat er ja den Eindruck erweckt, der Aufstieg des Neureichen sei auf Kosten aller anderen in dieser Stadt

⁷⁶⁴ IV,195-199: *Navus et egregius non es, nisi lumina mille / Te spectent dicantque homines, / Hic omine dextro / Prodiit ad lucem, quem vestit musio tensus / Tergore castoreo, consuta nitedula bysso / Renones crisisi ...* mit 199-202: *... Sic sic cenodoxia multos / Cecat; nempe gulis vestitus dives et ostro / Quid nisi homo est, vitam cui muscula vel brevis occat, / Qui ceu flos ferule transit niveumque ligustrum?* Und 204-233: *Si cupis ingenuus dici, sis glutto neposque; / Ut saturo et crudo cum calo, Mandite' dicat, / Reddas, Non queo, da tamen huc, offa allicit offam ...* mit 234-240: *Si nescis, quorsum nummus valet, accipe quorsum, / Debita nature nummus solatia reddat, / Nec nimium serves discretus, nec nimium des; / In medio limes tutissimus est gradienti, / In cunctis modus est, nimium reprehenditur omne, / Quesitis igitur debes mediocriter uti, / Ut quod contento paucis superest, inopum sit.*

⁷⁶⁵ Direkte Ironie in der Aussage benutzen die fiktiven ‚Diskussionspartner oder auch -gegner‘: ein Skeptiker (IV,352f.) und der Jude (II,138f.; 236).

⁷⁶⁶ Hier spiegelt sich einer der Gründe der zunehmenden Abneigung gegen Juden v.a. seit dem 12. Jh.: die Sorge vor zu großem Einfluss der zwar nicht direkt politisch in einflussreichen Ämtern tätigen, aber über ihre Bildung und den Handel vermutlich einflussreichen Juden (ABULAFIA, Jews, 127).

⁷⁶⁷ MANITIUS verweist für die Eitelkeit des *clavus*-Trägers auf Hor., serm. 1,5,36; 1,6,25 und 28 sowie 2,7,10.

und daher auch seiner selbst erfolgt. Der Neider dagegen ist genau wie der Neureiche überaus prächtig gekleidet: *sandice crocoque decorus* (II,518). Wieder einmal tritt also eine Beispielfigur auf, die zwar durchaus auf Nützlichem oder Richtigem rekurriert (ein Zitat, Gedankengut, einen Wert), es aber nicht richtig verwendet, d.h. in diesem Fall: nicht auf sich selbst anwendet, bzw. mit der falschen Motivation: also nicht aus Achtung vor Werten, sondern aus Neid.

Diese Gegensätze stellt Amarcus nicht direkt nebeneinander, doch erfolgt die Beschreibung des vornehm gewandeten Neiders an einprägsamer Stelle zu Beginn der Erzählung: Nach der irreführenden Einleitungsfrage, was er über die Neureichen sagen solle, erwartet der Leser, dass die folgende Erzählung von deren Neid handelt. Er erfährt in den ersten beiden Worten des nächsten Satzes, dass sie verwünscht werden (II,518: *Hos detestatur*), was die Ansicht verstärkt, die Neureichen müssten die lasterhaft handelnden Beispielpersonen sein. Statt dessen fährt der Vers fort: *sandice crocoque decorus* – eine Beschreibung, die durch den Prunk ebenfalls ein deutliches Kennzeichen von Sündhaftigkeit enthält. Bis der Rezipient die Endung von *decorus* gelesen hat, erwartet er *decoros* und, dass ein Tugendhafter die Neider verwünschen wird (soweit ein Tugendhafter verwünschen kann). Bei *decorus* fragt man sich also erstaunt, wer denn jetzt der Lasterhafte sein wird. Der folgende Vers zeigt dann, dass es einen *emulus* gibt und die Neureichen also ‚Objekt‘ seines Neides sind. Da die Irreführung in der Einleitung des Beispiels zuerst an der kurzen Kleidungsbeschreibung erkennbar wurde, ist diese so einprägsam, dass man bei den Worten des Neiders über die Aufmachung des Neureichen gleich daran zurückdenkt – vielleicht direkt bei dem aus erheiterndem Kontext bekannten Ausruf *pape*⁷⁶⁸, dem dritten Wort des Neiders, welches seine Beschreibung der Neid erregenden Ausstaffierung gleich an ihrem Anfang unterbricht?

Zusätzlich weckt Amarcus den Zweifel an der Richtigkeit der neidischen Vorwürfe dreifach: über die mehr als zögerliche Zustimmung der Standesgenossen sowohl zu den Aussagen des Neiders (II,537f.: *Sed vos quid tanto cessatis symbola questu/ Addere vel seriem mihi suggestisse disert?*) als auch zu seiner Person überhaupt, denn sie müssen geholt werden – der Neider scheint kein so beliebtes Mitglied seiner Gesellschaft zu sein, dass alle beständig von sich aus zu ihm strömen (II,521: *Arcessitque pares et nunc hiat iste remisse*), sowie durch die körperlichen Anzeichen des Neids (II,539f.: *Hec iactando caput male fido pectore quassat/ Arvinam tenuans evanescente colore*).

⁷⁶⁸ MANITIUS verweist zu *pape* auf Pers., 5,79 und Ter., Eun. 229.

Deutlicher noch wird der Leser auf die Unstimmigkeit in dem wiederholt angeführten Beispiel vom habgierigen Mönch hingewiesen, weil sie sich an einem einzigen Bild offenbart, das so witzig-absurd ist, dass es sofort ins Auge springt: Dieser Mönch, der sich auf keineswegs redliche oder gar fromme Weise an die Spitze eines umtriebigen Klosters gearbeitet hat, gerät am Königshof beim Anblick der Bischofsstäbe erneut in den Rausch seiner Gier. Sofort empfindet er nur noch Verachtung für seine Mönchsbrüder, fasst den Vorsatz, seine Karriere weiter zu betreiben und unterstellt sich dem ‚Befehlshaber Geld‘, der ihm dabei helfen soll.⁷⁶⁹ In der schwurartigen Formulierung seines Vorhabens verkündet er dann, seine Hand sei ‚weißer als ein Milchzahn‘ – also solle ein Stab sie wieder füllen: *Immo hanc lacteolo baculus volo candidiorem/ Dente manum repleat; quid convenientius hoc est?* (I,157f.). Dieser Vergleich schillert vielfältig und reizt zum Entschlüsselungsversuch auf mehreren Ebenen.

Der Sprecher selbst scheint auf einer untersten Ebene aufgrund der Kombination mit der Feststellung, dass ein gerechtfertigter ‚Füllungsbedarf‘ bestehe, zu sagen, seine Hand sei so strahlend weiß, weil sie nicht gefüllt ist – weder mit dem Reichtum, von dem er träumt, noch mit dem Stab, der ihm den Geldsegen einbringen soll. Gleichzeitig steht die weiße Farbe als biblische Metapher auch für das Freisein von Schuld.⁷⁷⁰ Dieses beansprucht er damit wohl auch für sich – möglicherweise will er hier auch suggerieren, dass aufgrund der Reinheit seiner Hand nicht sein Handeln, sondern Gott ihm zu Reichtum verhelfen werde, so wie David Saul erlärt, dass die Reinheit seiner Hand ihm Gottes Beistand gegenüber dem Feind garantiert: ... *quoniam non est in manu mea malum neque iniquitas neque peccavi in te tu autem insidiaris animae meae ut auferas eam* 13 *iudicet Dominus inter me et te et ulciscatur me Dominus ex te manus autem mea non sit in te ...* (2 Sm. 24,12f.). Sein neuer ‚Befehlshaber‘ *nummus* soll ihm jedenfalls beistehen.⁷⁷¹ Ob der Mönch dabei bewusst oder unreflektiert gierig handelt, wird nicht deutlich – als außergewöhnlich sündig wird er sich in seinem Umfeld allerdings auch nicht begreifen können, schließlich handelt er nicht anders als alle anderen, wie es den Anschein hat. Mehr noch: Die Formulierung seiner Selbstdarstellung benutzt die Beschreibung des in der Genesis angekündigten Gerech-

⁷⁶⁹ I,139-156. Zu dieser ‚Vorgeschichte‘ der zu besprechenden Passage s. V.1.2.b).

⁷⁷⁰ Zur Reinheit der Hand s. 2 Sm. 22,21: *retribuet mihi Dominus secundum iustitiam meam et secundum munditiam manuum mearum reddet mihi*. Die Verbindung von Reinheit und heller Farbe findet sich beispielsweise Apocal. 15,6: *et exierunt septem Angeli habentes septem plagas de templo, vestiti lino mundo, et candido, et praecincti circa pectora zonis aureis*.

⁷⁷¹ Vgl. VII.2.7.

ten, mit dem von Juda Herrscherstab und Zepter weichen, also in seinen Besitz übergehen werden: *non auferetur sceptrum de Iuda et dux de femoribus eius donec veniat qui mittendus est et ipse erit expectatio gentium 11 ligans ad vineam pullum suum et ad vitem o fili mi asinam suam lavabit vino stolam suam et sanguine uvae pallium suum 12 pulchriores oculi eius vino et dentes lacte candidiores* (Gen. 49,10ff.). Während aber in der Bibel die Zähne des Gerechten weißer als Milch sind, schimmert für den Mönch lediglich seine sich nach dem Zepter ausstreckende Hand auf diese Weise, und er trachtet auch nach keiner größeren Herrschaft als dem Bischofssitz. Innerhalb der Argumentation des Mönchs also steht das Bild der Hand, die weißer als ein milchweißer Zahn schimmernd, nicht etwa für überheblich-sündhaftes, sondern für eher bescheidenes, verschiedenfach gerechtfertigtes und möglicherweise sogar von Gott unterstütztes Handeln.

In Wirklichkeit aber, und das ist dem Leser auf der nächsten Ebene außerhalb der Gedankenwelt des Sprechers längst klargeworden, handelt gerade dieser Mönch höchst lasterhaft, so dass die Selbsteinschätzung, die Amarcus ihn aussprechen lässt, in starkem Widerspruch zu seinem tatsächlichen Sein steht. Unterstützt wird dieser Eindruck durch den Vergleich mit einem Zahn an Stelle einer anderen möglichen Metapher oder konkreten Aussprechens der Unschuld oder Reinheit.⁷⁷²

Der Rezipient bemerkt also beim Lesen, dass das Bild verzerrt ist, weil die Aussagen der Beispielpersonen über einen Sachverhalt oder sich selbst nicht mit ihrer sonstigen Zeichnung durch Amarcus übereinstimmen. Dabei wird die Selbsteinschätzung der Lasterhaften erst durch ihr widersprüchliches Verhältnis zur Realität, wie sie Amarcus vorstellt, zu Ironie, weil er ihnen diese Worte in den Mund legt. Wenn der Leser dann überdenkt, worin genau der Widerspruch liegen mag, erkennt er dessen Ausmaß und Gewicht; eine Erkenntnis, die Amarcus zwar stets allgemein vorbereitet, in Bezug auf das konkrete Beispiel jedoch versteckt hat.

Die Aufgabe, die verborgenen Informationen zu deuten, liegt dann beim Rezipienten, was SALLMANN mit folgenden Wirkungen verbunden sieht: Die „distanzierende Kraft“ lässt den Lasterhaften nicht ganz ernst nehmen. Zusätzlich erzielt die Schärfung der Aufmerksamkeit⁷⁷³ des Rezipienten, wenn er bemerkt, dass er etwas entschlüsseln muss, um es zu verstehen, gemeinsam mit der Möglichkeit der Ironie, Konturen schärfer zu zeichnen, als sie tatsächlich sind, noch größere

⁷⁷² Dass dabei das Bild des Zahns an sich mit dem Begriffsfeld von Verletzung, Rache und insgesamt Sündhaftigkeit verbunden ist, ist III.2. ausführlich untersucht.

⁷⁷³ Die Schärfung der Aufmerksamkeit ist bei der Untersuchung von Amarcus' Techniken auch schon für andere Darstellungsweisen festgestellt worden (vgl. VI.3.).

Wirkung der Aussage. Durch diese scheinbare Genauigkeit der Zeichnung entsteht zugleich höhere Glaubwürdigkeit. Abgesehen von dem Vergnügen, das ihm die Entschlüsselung bereitet, fühlt sich der Rezipient als ‚Verbündeter‘ des kritisierenden Satirikers, weil das Nachvollziehen des eigentlich Gemeinten für ihn die Illusion entstehen lässt, das Kritisierte selbst festgestellt zu haben.⁷⁷⁴

VI. 1.5. Satirische Absurdität

Da Amarcus grundsätzlich und meist auch für den Einzelfall (auf den man zudem immer schließen kann) seine Meinung gerade über lasterhaftes Verhalten ausspricht, kann man SALLMANNs Definition der satirischen Absurdität, die Verkehrtheit werde „nicht mit einem Urteilsspruch bestraft“, sondern vielmehr in ihrer Sinnlosigkeit bloßgestellt, nicht uneingeschränkt auf Amarcus' Darstellungen übertragen. Doch unter Berücksichtigung dieser Kautel illustrieren gerade die beiden eben beschriebenen Beispielerzählungen die Absurdität des Verhaltens der Lasterhaften durch den Widerspruch zwischen ihren Äußerungen und der ‚Realität‘.

So zehrt sich der Neider völlig unnötig aus, weil er doch wirklich nicht am Hungertuch nagt, und nicht nur das: Seine Versuche, die Standesgenossen gegen den Neureichen aufzuwiegeln, laufen Gefahr, für ihn in das Gegenteil umzuschlagen, da sie nicht auf Zustimmung stoßen. Indem der Neider versucht, den Neureichen zu diskreditieren, gefährdet er seine eigene Position. Die in den Versen vor der Einleitung dieses Beispiels ausgesprochene Feststellung, dass sich Neider im Volk unbeliebt machen, bewahrheitet sich an ihm.⁷⁷⁵

Auch der Mönch sieht seine Hand völlig zu Unrecht als leer (als unschuldig ohnehin), weil er sich bereits an die höchsten Positionen in seinem Kloster gebracht hat und sie sicher in seinem Sinne nützen könnte (I,145-158). Ebenso ist das Festessen des Schlemmers (I,349-380) völlig absurd, weil er gar nicht hungrig ist und eine Diät für ihn nicht nur, was seine Seele angeht, lebensrettend sein dürfte. Dies ist der Punkt, an dem die ‚normale‘ satirische Absurdität um die ‚christliche Dimension‘ erweitert wird: zu dem Aspekt, dass der Versuch der lasterhaften Personen, sich das Leben durch die Ausübung ihres *vitium* möglichst angenehm zu gestalten, letztlich gerade das Gegenteil bewirkt – neben der Anstrengung und

⁷⁷⁴ Zu diesem Absatz s. SALLMANN, 189f.

⁷⁷⁵ II,515f.: *Invidus infamis populi que peripsima cum sit/ Quem non ipse meret, cruciatur honore alieno.*

den Sorgen⁷⁷⁶, welche die verschiedenen Laster mit sich bringen, muss beispielsweise der Schlemmer die vergleichsweise kurzen Orgien mit chronischen starken Schmerzen und frühem Tod bezahlen –, kommt in einer christlichen Satire wie den SERMONES der Verlust des ewigen Lebens als Folge der Lasterhaftigkeit hinzu. Somit trifft nur auf einer ‚unteren‘ Ebene für die christliche Satire SALLMANNs Feststellung bezüglich der antiken Satire zu, dass das Absurde und Kritikwürdige an dem dargestellten Verhalten auch ohne die Kenntnis ‚einer bestimmten Philosophie oder Ideologie‘⁷⁷⁷ deutlich wird: In Amarcus’ SERMONES ist das Fehlverhalten zwar als solches leicht erkennbar, doch das tatsächliche Ausmaß des Dargestellten an sich und – vor allem – der Folgen wird nur vor dem Hintergrund der christlichen Glaubenslehre verständlich, die Amarcus ja auch umfassend behandelt.

Diese spezielle, höchste Absurdität zieht sich durch das gesamte Werk und wird an einigen Stellen konkret angesprochen.⁷⁷⁸

VI. 2. Sprachlich-stilistische Ausdruckstechniken der indirekten Bewertung

An vielen Stellen der SERMONES macht Amarcus deutlich, dass er den lasterhaften Zustand insgesamt für beklagenswert und ekelregend hält und mit seiner Dichtung den Zweck verfolgt, ihn zu beenden; auch in der Anrede der *vitia* und mancher abschließender Kommentierung spricht er seine Meinung über sie offen aus.

In den Beispielerzählungen über die Laster nun erhält der Rezipient die Gelegenheit, sich seine eigene Meinung zu bilden. Dabei ist das Objekt der Kritik, wie gerade untersucht, verzerrt und vom Leser distanziert. Auch wenn Amarcus innerhalb der Beispiele auf eine direkte Beurteilung verzichtet, nimmt er doch durch sprachlich-stilistische Mittel über die grundsätzliche Kritik an Lasterhaftigkeit und deren Erscheinen in gewissen Lebensbereichen hinaus Einfluss auf die Bewertung der Beispielpersonen. Diese zusätzliche Rezeptionssteuerung wirkt zum großen

⁷⁷⁶ Die ‚lebenserschwerende‘ Wirkung verdeutlicht gerade das Beispiel des in seinem Geiz Maßlosen (III,91-102).

⁷⁷⁷ Vgl. SALLMANN, 190f.

⁷⁷⁸ Z.B. III,82-86: *Quid quod, cum in templo sacratas aspicit aras/ Participunque dei suffragia poscere debet,/ Curas eversa sibi sub tellure repostum/ Iactat ad es anime oblitus, dum, proh dolor, eius/ Spes, metus atque dolor rapit et petulantia mentem?*.

Teil eng mit den im vorhergehenden Kapitel betrachteten Umformungsverfahren zusammen, teilweise bietet sie den deutlichen Hinweis auf eine ironische Darstellung. Obwohl manche der Mittel daher schon erwähnt worden sind, sollen sie hier der Deutlichkeit halber noch einmal gesondert betrachtet werden.⁷⁷⁹

Zusätzlich soll dabei anhand weniger Beispiele kurz gezeigt werden, dass Amarcus diese Techniken gerade im zweiten Teil der *SERMONES* auch zur Verdeutlichung, Bekräftigung oder Begründung unverhüllter christlich-moralischer Aussagen verwendet. Was an einer Stelle Ironie konstituiert, kann auch eindeutig (statt mehrsinnig) eingesetzt werden und positiv (statt negativ) unterstreichen.⁷⁸⁰

VI. 2.1. Satirische Wirkung, die sich in einem Wort konzentriert⁷⁸¹

Klangliche Wortspiele

... *Evax, se furcifer ille/ Auctumat esse probum, palponum laude probatus.* (IV,245f.). Der Spott der unehrlich und gewinnsüchtig Lobenden enthält als mittleres Glied der Alliterationsreihung ähnlich klingender Worte (*probum, palponum, probatus*) die Begründung für den Irrtum des Reichen: Er vertraut dem Lob von Possenreißern.

Quid de conversis, quos recto et nomine vero/ Appellare volens perversos dicere debet,/ Christe, feram? (I,131ff.). Diese rhetorische Frage enthält ein besonders schönes Beispiel für ein Wortspiel, dessen klangähnliche Begriffe inhaltlich konträr sind. Die Aussage allerdings, wer die *conversi* beim richtigen Namen nennen wolle, müsse sie als *perversi* bezeichnen, ist keine indirekte Bewertung – wohl aber deutliche Rezeptionssteuerung, die besonders scharfsinnig und einprägsam wirkt. Amarcus kritisiert, dass *conversi* und *perversi* nicht nur ähnlich klingende Worte, sondern aufgrund der Lasterhaftigkeit seiner Zeit beinahe Synonyme sind. Hierin liegt die indirekte Aufforderung an die Kritisierten, die in der Frage postu-

⁷⁷⁹ Die folgenden Untersuchungen haben die Vorgehensweise von C. SCHMITZ' Studie über das „spezifisch Satirische in Juvenals Dichtung“ zum Vorbild und als Anregung. Während Amarcus im Bereich der formgebenden Techniken sowie bei den Zitaten vielen vornehmlich bei Horaz zu findenden Merkmalen seine eigene Form gegeben hat, lassen sich in der Ausgestaltung der Beispiele Techniken finden, die Juvenal in besonderem Maß verwendet hat. Vgl. hierzu auch QUINT, 173ff.

⁷⁸⁰ Die Existenz einer ‚Schnittmenge‘ der sprachlich-stilistischen Möglichkeiten zwischen Predigt und Satire mag für Amarcus die durch den Inhalt vorhandene Eignung der Satire, sie für christliche Zwecke zu nutzen, verstärkt haben.

⁷⁸¹ S. C. SCHMITZ, 65.

lierte inhaltliche Ähnlichkeit der beiden Begriffe wieder auf die bloße klangliche zu beschränken, indem sie sich der Tugend widmen.⁷⁸² MANITIUS nennt zu diesen Versen keine Vorlage.

Hec scimus, sed non sapimus, quia non facimus (III,54). Ein Reim, vergleichbar der deutschen Redewendung „Es gibt nichts Gutes, außer man tut es“ prägt ein, dass wahres Wissen nach Tat und Ausführung verlangt.

Satirischer Deminutiv

Ad regem si forte means signavit ocellis/ Pontifices Pario lapidi equos ferre bacillos ...(I,146f.) – gerade den Deminutiv der Augen assoziiert man eigentlich eher mit liebevoller als mit kritischer Betrachtung, für die er an dieser Textstelle verwendet wird.

Der Kontext ist, dass ein Aufsteiger aus einem machtgierig-umtriebigen Kloster an den Königshof kommt und die wertvollen Amtszeichen der Bischöfe sieht. Sofort packt ihn die Habgier, und seine bisherigen Erfolge, bis eben noch mühsam erreichtes Ziel all seiner Wünsche, sind wertlos.

Durch den Deminutiv *ocellis* am Ende der Zeile wird die Aufmerksamkeit des Rezipienten auf dieses eine Wort gerichtet; assoziiert wird ein verliebtes Liebäugeln mit der Macht.⁷⁸³ In Fokussierung ähnelnder Zeichnung⁷⁸⁴ hebt diese Synekdoche die ‚Äuglein‘ als die Habgier unterstützende und zugleich verratende Details hervor. Durch die Stellung des ähnlich klingenden *bacillos* am Ende des Folgeverses, womit sich beinahe ein Reim ergibt, sind auch die Bischofsstäbe hervorgehoben. Der Leser kann förmlich miterleben, wie die Umgebung in der Wahrnehmung des Habgierigen verschwimmt und die glänzenden Stäbe das Einzige werden, was er noch wahrnimmt. Hierin liegt der Kontrast zwischen der äußeren Beschreibung der winzigen, verliebten Augen und der immensen Gier,

⁷⁸² Eine Sonderform dieser Technik liegt in IV,334f. vor: *Ergo viri, quibus est demissum nomen ab illo/... Christus*. Hier ist die Wortgleichheit nicht direkt genannt, aber so gut wie ausgesprochen durch die offene Umschreibung in der Aufforderung an diejenigen, ‚deren Name von Christus abgeleitet ist‘, diese Ähnlichkeit gerade nicht nur im Bereich des Namens zu belassen, sondern sie durch ihr Handeln zu verstärken und zu rechtfertigen. Ein noch deutlicherer Hinweis hätte vermutlich an Reiz verloren. An dieser Stelle soll vielleicht die längst Gewohnheit gewordene und daher schon in den Hintergrund gedrängte Namensableitung neu entdeckt werden.

⁷⁸³ Zum Deminutiv dieser Augen s. auch V.1.2.b).

⁷⁸⁴ SALLMANN vergleicht diese Art der Satire, Einzelheiten zu beschreiben, die man sonst leicht übersieht, mit der satirischen Photographie (186).

die in ihnen liegt. Die Augen des Mönchs sind nicht etwa größer ‚als sein Magen‘ – sie sind förmlich größer ‚als sein Kloster‘.

Von außen betrachtet wirkt auch der liebevolle Deminutiv, mit dem der Neureiche sein ‚Gewinnchen‘ bezeichnet, ironisch: *Nunc mea me virtus et cista referta lucello/ Extulit* (I,304f.); da das Gewinnchen ihn ja immerhin zum Neureichen macht, müsste es immens groß sein – vielleicht ist hier zugleich ein Hinweis auf seine Unersättlichkeit gegeben. Streng nach christlichen Wertmaßstäben bemessen, ist die Kombination von Tugend und großem Reichtum ein Paradoxon. Der Eindruck verstärkt sich, wenn man einbezieht, aus welchem Kontext der Begriff bekannt ist: Als *lucellum* bezeichnet Tiresias in seinen Bereicherungstipps den Gewinn der Erbschleicherei, zu dem er außerdem noch ankündigt, Penelope werde diese Einnahmequelle nicht mehr missen wollen, wenn sie, um das Sprichwort zu übertragen, erst einmal ‚Blut geleckert habe‘ (Hor., serm. 2,5,79-83, bes. 81f.: *quae si semel uno/ de sene gustarit tecum partita lucellum,/ ut canis a corio numquam absterrebitur uncto.*). Auch die zweite Textstelle, auf die MANITIUS zu *lucellum* verweist, stellt den ‚hübschen Verdienst‘ als Gegenteil von Ruhe und Weisheit dar (Hor., ep. 1,18,96-103, bes. 102f.: *quid pure tranquillet, honos an dulce lucellum/ an secretum iter et fallentis semita vitae*).⁷⁸⁵

Die Aufforderung zur Freude an Zion, weil der König komme und bescheiden auf einem Eselsfohlen reite, aus dem Buch Sacharja (9,9: *exulta satis filia Sion iubila filia Hierusalem ecce rex tuus veniet tibi iustus et salvator ipse pauper et ascendens super asinum et super pullum filium asinae*) formuliert Amarcus mit denselben Hauptwörtern (*exulta, Syon, veniet, ecce, rex tuus, tibi, pauper*) in metrisch veränderter Reihenfolge – lediglich das Eselsfohlen nennt er *asellus* (II,262f.: ‚*Exulta, Syon, tuus ecce tibi veniet rex/ Pauper eumque rudens ad te gestabit asellus ...*‘). Das Eselchen erinnert an die Schilderung seines Einzugs in Jerusalem, bei dem er auf Pomp verzichtete und bescheiden auf einem Esel ritt (I,324-329, bes. 326: *Sprevit equos, mulos humilemque insedit asellum*). Die hier zusammengefasste Erzählung aus dem Johannes-Evangelium übernimmt den Deminutiv für das Eselsjunge zur Darstellung sowohl der alttestamentlichen Prophezeiung als auch seiner neutestamentlichen Erfüllung: Ioan. 12,14: *Et invenit Iesus asellum et sedit super eum sicut scriptum est*. Der Deminutiv betont hier Jesu Genügsamkeit.

Auch die Beschreibung der Löwenjungen als ‚haarige Küken‘, die in einem ‚Nest‘ liegen, soll hier aufgeführt sein, obwohl die aus dem Deminutiv von *puer* entstandene Vokabel mit der Bedeutung ‚Tierjunges‘ oder ‚Küken‘ keine auffäl-

⁷⁸⁵ Vgl. MUELLER, Komm. zu 96-103.

lige Verkleinerungsform mehr ist (III,312f.: *Dein dominum pepulit mordax lea moxque recurrens/ Ad nidum pullis villosis unguibus abtis ...*). Gerade in der Verbindung mit dem Adjektiv *villosus* wird die Assoziation an die Art von Jungtier geweckt, die man heute auch als ‚Fellknäuel‘ bezeichnet. Für diese Bezeichnung der ansonsten *catuli* genannten Löwenjungen⁷⁸⁶ hat MANITIUS keine Quellenangabe gemacht, man findet es aber beispielsweise in dem eben zitierten Abschnitt aus Sacharja. Möglicherweise soll hier die ‚liebvolle‘ Fürsorge der Löwenmutter für ihren Nachwuchs besonders deutlich gemacht und so der ‚Beschützerinstinkt‘ des hilfreichen Tiers hervorgehoben werden, das eben nicht nur seine Jungen versorgt und Malchus samt Gefährtin rettet, sondern in Amarcus’ Version der Legende auch ihren Verfolger lediglich vertreibt, anstatt ihn wie in Hieronymus’ *Vita Malchi* zu töten.⁷⁸⁷

Emphatische Betonung eines Wortes⁷⁸⁸

Sed enim tenebrosis vestibibus artus/ Frenantes tumidos et amantes abdita claustra/ Primitus ... (I,133ff.) – Nachdem Amarcus mit dem oben behandelten Wortspiel angekündigt hat, dass er jetzt die besonders ‚pervertierte‘ Sitten der Mönche besprechen wird, fährt er zum Erstaunen des Lesers mit einer Beschreibung ihres Handelns fort, wie es besser nicht sein könnte: Sie verhüllen sich und leben weltabgewandt. Erst nach knapp zweiversiger Schilderung dieses Optimalverhaltens, in der sich die Verwunderung noch steigert, weil der Rezipient seine Erwartung der Lasteroffenbarung bei *tumidos* bestätigt sehen will und wieder nur auf Tugend stößt, löst Amarcus das Rätsel und lässt ihn wissen: *primitus* – früher war es so wie beschrieben, und jetzt erst beginnt die Schilderung, welche Verhaltensweisen statt dessen Einzug gehalten haben.

Durch diese irreführende Einführung und die betonte Stellung der Zeitangabe, bei der ein Redner wahrscheinlich die Stimme heben, vielleicht bekräftigend mit der Hand auf den Tisch schlagen und die eindrucksvolle Pause nach dem ersten Versfuß ein bisschen dehnen würde, ist der Kontrast zwischen den guten und den gegenwärtigen Zuständen besonders betont: zwischen Tugend und Lasterhaftigkeit liegt eine Trennwand, welche die Zeit darstellt.⁷⁸⁹

⁷⁸⁶ MANITIUS, Komm. zu 303f. und 312-315.

⁷⁸⁷ MANITIUS, Komm. zu 312.

⁷⁸⁸ Vgl. C. SCHMITZ, 88.

⁷⁸⁹ Mit der Einprägsamkeit von Schlagworten sind dann in den Folgeversen die möglichst großen Menge an Edelmetallen und der Kontrast zwischen dem heimlichen und dem öffentlichen Geschehen geschildert (in 135 folgt *nobilis auri* auf die Bu-

Auch der Vertreter dieser Sitten, der habgierige Mönch, offenbart sein neues Wertesystem v.a. über ein Wort: *Absit, ut hoc fieri nummus sinat induperator!* (I,156). Bereits der an biblische Sprache erinnernde Wunsch, die Münze möge nicht zulassen, dass der Mönch Aufstiegs- und Bereicherungschancen verpasst, ist eindrucksvoll – mit *sinat* ist für den Rezipienten der Satz sinnvoll beendet und er muss die Personifikation oder vielleicht sogar Vergöttlichung der Münze verarbeiten. In dieses Aufmerken hinein wird der außergewöhnliche, aus Prudentius bekannte Ausdruck für Befehlshaber nachgeschoben und füllt die fünf Silben von der Bukolischen Dihärese bis zum Ende des Verses mit der Bestätigung des Eindrucks über die Stellung des Geldes.⁷⁹⁰

Im Zuge der eindringlichen Ermahnungen zum rechten Glauben und zur Tugend ist die Sprache so eindringlich, dass sich viele Belege für dieses Stilmittel anführen ließen; als ein Beispiel sei hier der letzte Vers des ersten Buchs genannt: *Quicquid agis, nihil est, virtus prodest tibi nulla* (551), in dem *nulla* eindrucksvoll den Abschluss bildet.

Ebenfalls am Ende des Satzes stehen die Ausdrücke der Zerstörung in zwei aufeinanderfolgenden Klagen: *Heu nunc posteritas contempto more parentum/ Omnia pervertit, pietas heu funditus omnis/ Destruitur ...* (I,49ff.). Hier steigert sich die Spannung bis hin zum letzten Wort; die Klagerufe, die Rahmung des zweiten Verses durch *omnia* und *omnis*, der in mittlerer Stellung und Alliteration zu *pervertit* die hohe Tugend *pietas* nennt, gipfeln in der Erkenntnis, dass die Handlung der *posteritas*, mit *pervertit* temporal doppeldeutig endend, (auch) in der Gegenwart stattfindet und die Frömmigkeit vernichtet. Hierin mag Entsetzen und Hoffnung zugleich liegen: Das ‚präsenste Schwinden‘ der Tugend bedeutet zugleich, dass sie noch existiert und gerettet werden kann.

Verschmelzung zweier Sphären durch ein ambivalent gesetztes Wort⁷⁹¹

Bei der Beschreibung der erlesenen Speisen auf der Tafel des Schlemmers macht Amarcus die Zwischenbemerkung: *... quia vulgaris ventri sordet cibus albo* (I,375). Auf den ersten Blick scheint hier durch die Hervorhebung der ‚weißen Farbe‘ des Magens ein Hinweis auf dessen Vornehmheit gegeben zu sein. Die

kolische Dihärese; *Argentique – quanta – facultas* stehen als erstes und letztes Wort und nach der Penthemimeres des Verses 136. *Secreto – coram* rahmen 137, in dem *student* vor der Hephthemimeres steht, *Succina* und *sensim* rahmen 138 mit *consciscere* vor der Bukolischen Dihärese).

⁷⁹⁰ Ausführlicher zu diesem Beispiel s. V.1.2.b) und VII.2.7.

⁷⁹¹ Vgl. C. SCHMITZ, 94.

Vokabel *albus* kann aber auch „fahl von Krankheit“ bedeuten, und dann ist hier etwas ganz anderes ausgesagt: dass der Schlemmer, obwohl er todkrank ist⁷⁹², unvernünftig schlichere, gesündere Speisen verschmählt.⁷⁹³

In umgekehrter Weise wird in der bereits besprochenen Textstelle III,920-925 das durch den Kontext zunächst mit negativen Assoziationen belegte *In cenam iniusti descendunt inque profundum* durch den vorangestellten Hinweis *velut unda lavacri* positiv bewertet (III,921f.).

Quid lucis alumnos/ Perpetuis cecae tenebris? (I,65f.) In diesem Vorwurf an den ‚Glanz von Silber und Gold‘ (I,63) spielt Amarcus mit dem Gegensatzpaar des wahren Lichts im Gegensatz zum sündenbehafteten Licht funkelnder Reichtümer, die in Wirklichkeit für den Verlust des ewigen Lebens und damit ewige Finsternis stehen, und bündelt die Aussagevarianten in dem Wort *cecae*, das genau genommen *tenebris* nicht zum Mittel, sondern zum Ergebnis hat. Die Kinder des Lichts werden also zugleich von dem schädlichen Funkeln geblendet und durch diese Zeichen ewiger Finsternis blind gemacht für das Licht, dem sie durch ihre Abkunft eigentlich näher stehen – und sie werden in dieser ewigen Finsternis als Folge dieser Abkehr nach ihrem Tod auch künftig nicht mehr sehen, also blind bleiben.

Nur bedingt ambivalent und auch als Beispiel für ein klangliches Wortspiel denkbar, ist der Preis der Armut: *Felix paupertas, quae nec metuis neque speras* (IV,264). Die Lautähnlichkeit von *speras* zu *paupertas* lässt beide Begriffe im Ohr behalten, und obwohl die Armut materiell um nichts fürchtet und eben auch keine Hoffnungen hegt, bleibt auf diese Weise im Gedächtnis, dass die ‚selige Armut‘ unter christlichem Aspekt ganz im Gegenteil sogar auf das Höchste hoffen darf: das ewige Leben.

VI. 2.2. Inkongruenz als ‚Bewertungsträger‘

Mit welcher Wirkung die inkongruente medizinisch-biologische Vokabel *lacteus dens* die Stilebene durchbricht und Hintergedanken (sowohl des Sprechers als

⁷⁹² Von der bereits lebensgefährlichen Erkrankung als Folge der Völlerei war I,368-371 die Rede.

⁷⁹³ Ähnlich auch die Frage der Verführer: *Quid ... nocet?* (IV,173), die V.1.2.a) besprochen ist.

auch des Autors) offenbart, ist im Zusammenhang mit der Technik der Ironie bereits besprochen worden (VI.1.4).⁷⁹⁴

Einer der deutlichsten Belege ist der Vergleich, mit dem der von fremdem Wohlgehen peinlich berührte Blick des Neiders verurteilt wird: *deflectit ocellos/ Tamquam de foveis, ubi mingitur atque cacatur* (II,494f.). Diese deftigen Fäkalausdrücke des Vergleichs fallen völlig aus ihrem Rahmen. Sie illustrieren einerseits die Abscheu, die der Neider empfindet. Zugleich ist der Kontrast zu dem Akteur betont, der über seine ‚Äuglein‘ als mädchenhaft verzärtelt dargestellt wird. Diese Ausdrücke enthalten aber vor allem Amarcus’ eigene Bewertung dieses Neids: Er hält ihn für so abstoßend, dass er ihn vermittle von Kraftausdrücken beschreiben muss, die sich recht weit von der sonstigen Milde entfernen.⁷⁹⁵

Das Verfahren, die Inkongruenz zur Verdeutlichung in einem Vergleich unterzubringen und ihn dadurch zu einem ‚inkongruenten Vergleich‘ zu machen, wendet Amarcus häufig an: Sehr eindrucksvoll zeigt Amarcus beispielsweise seinen Ekel vor dem Hochmut und die Einschätzung dieses selbsterstörerischen Lasters durch den medizinischen Vergleich mit einem Eitergeschwür (I,283ff.: ... *ut uncis unguibus olim/ Haurit tabifluum pellis lacerata liquorem/ Aspiratque novo sanies exotica folli*) oder einer berstenden Blase (III,342: *Ut vesica tumens, cito que displosa fatiscit?*).

Der Auftritt des Mimen im Rahmen der Beschreibung der Schwelgerei wirkt kaum wie eine Lasterbeschreibung (I,402-421). Wäre er nicht durch seine Zuordnung als solche erkennbar, könnte man ihn für einen hübschen Exkurs halten⁷⁹⁶ – erst im vierten Buch spricht Amarcus aus, was er von Musik hält, deren Hauptzweck nicht Gotteslob, sondern die Freude am Klang ist.⁷⁹⁷ – Amarcus schildert hier eindrucksvoll den Auftritt des ‚benedeten Kitharisten‘, der so viel Aus-

⁷⁹⁴ Zur Inkongruenz als ‚Bewertungsträger‘ vgl. C. SCHMITZ, 97.

⁷⁹⁵ Insofern möchte ich QUINT, 183, widersprechen, die meint, dass der obszöne Charakter dieses anverwandten Horaz-Zitats nur bei Horaz gewollt ist.

⁷⁹⁶ Einen Hinweis auf falsche Wertsetzung mögen die Verse I,396-401 geben: Der Sprecher brennt heftig vor Liebe zum Gesang und äußert seine Befehle ähnlich dringend wie der unter III.1.2. besprochene Schlemmer (...*Puer, o puer, ales adesto!/ ... Sed curre, ardet mea mens in amore canendi/ Ut torrela foco vel adunca cremacula iugi*). Laurentius dagegen brennt heftig vor Liebe zu Gott (III,38: *Non modico fervore dei Laurentius ardens*).

⁷⁹⁷ Amarcus betont, dass Gott nicht Musik, sondern Sündenfreiheit erfreut: *Quorundam auriculas salpiste fistula mulcet,/ Non attendentum, quod versiculus sonat iste:/ ,Non placant dominum blande tybicinis ode, / Nec delectatur Saliorum carmine molli* (IV,53-56). Die Ausnahme dieser Regel bildet der Lobgesang der Engel; z.B.: ... *ubi digna tibi sine fine/ Carmina vocalis iustorum concio pangit* (A,38f.).

strahlung hat, dass es bereits ein Erlebnis für das zusammenströmende Volk ist, als er sein Instrument aus dem Futteral zieht und sich kurz einspielt. Sorgfältig wird der Blick auf die Finger gelenkt, die man auch als Leser förmlich die Saiten virtuos durchlaufen sieht, und die gegensätzliche Stimmungen ausdrückende Musik, die er dabei hervorbringt, wird mit der poetisch beschriebenen gegensätzlichen Schönheit der Landschaften in Äquator- und Polnähe verglichen, die fassungslos-bewunderndes Staunen hervorruft (I,402-416).⁷⁹⁸ – Aber kurz vor diesem Staunen schreibt Amarcus: *Obcalletque tenax emuncto stiria naso* (413). Dass in diesem Zusammenhang vom Naseschneuzen die Rede ist, durch das ein Eiszapfen schwierig, also gefroren, von der Nase hängt, wirkt ernüchternd und erheiternd in dieser fesselnden Beschreibung und löst den Rezipienten aus dem Bann des Musikers. Die weiteren Überlegungen nimmt man als Leser dann wieder beobachtend wahr und sieht also zu, wie ein staunender Zuhörer quasi mit schnupfigem Eiszapfen an der Nase zu philosophischen Betrachtungen über die gegensätzlichen Jahreszeiten angeregt wird. Dabei liegt die Verbindung nahe, dass in dieser Weise auch der Zuhörer durch die Musik alles um sich herum vergisst. Im Ergebnis wirkt derjenige, mit dem man kurz zuvor noch gemeinsam bewundert hat, lächerlich.⁷⁹⁹ Liest man diese Stelle mehr als einmal, muss man nach meiner Erfahrung zugeben, dass es einem selbst als Leser so ergehen kann wie dem Zuhörer des Kitharisten: Allein die Beschreibung seines Auftritts ist so fesselnd, dass die Befremdung erst bei dem Eiszapfen an der Nase eintrat, obwohl durchaus Hinweise auf die Lasterhaftigkeit des Musikers gegeben sind: *pro mercede, iocator, mimus*, möglicherweise auch die eher unappetitliche Beschreibung des Saitenmaterials als *vervecum madida exta*.

Wohl eher die Wirkung von Inkongruenz hat auf den heutigen Rezipienten die vollständige Übertragung der Brot-Allegorie auf Christus.⁸⁰⁰ Dass das Brot des

⁷⁹⁸ I,402-416: *Ergo ubi disposita venit mercede iocator/ Taurinaque chelin cepit deducere theca./ Omnibus ex vicis populi currunt plateisque/ Affixisque notant oculis et murmure leni/ Eminulis mimum digitis percurrere cordas./ Quas de vervecum madidis aptaverat extis./ Nuncque ipsas tenuem, nunc raucem promere bombum./ Si quis ab externo dimotus climate celi./ Sol roseus vastos ubi rura per Afra vapores/ Evomit, aspiret terris, qua frigida clausis/ Omnibus hybernas exercet zona pruinas/ Obcalletque tenax emuncto stiria naso./ Secum miretur celum constare duabus/ Unum naturis, estate geluque trementi./ Ille fides aptans crebro diapente canoras...*

⁷⁹⁹ Vielleicht kann man daraus die Aufforderung ablesen, auch bei vertretbarem musikalischem Genuss das Maß nicht zu verlieren. Zu Musik als Zeichen lasterhafter Lebensführung s. SCHÜPPERT, 70.

⁸⁰⁰ Das Thema der Speisung beginnt I,524 und erstreckt sich bis zum Ende des ersten Buchs. Die Übertragung auf Jesus entwickelt sich aus der Jesus persönlich in den

Lebens mit echtem Brot verglichen und seine Herrlichkeit dann über Beschreibungen aus dem Küchenbereich gepriesen wird, klingt wohl nur für den modernen Leser unpassend.⁸⁰¹

VI. 2.3. Vereinigung konkreter und metaphorischer Bedeutung auf einer Ebene⁸⁰²

Der habgierige Mönch in der bereits mehrmals besprochenen Beispielerzählung äußert seine Zukunftspläne in der doppeldeutigen Formulierung: *Immo hanc lacteolo baculus volo candidiorem/ Dente manum repleat* (I,157f.). Damit ist einerseits zum Ausdruck gebracht, dass die Hand, die ohne Bischofsstab leer ist (vgl. dazu auch 151: *candente satellite cassum*), gefüllt sein soll, indem sie zukünftig auch einen solchen Stab hält. Andererseits erwartet der Rezipient nach der Einleitung dieser Beispielerzählung und der bereits erfolgten Beschreibung der allgemeinen klösterlichen Habgier (135-139) an dieser Stelle das Pleonexiestreben des einzelnen Mönchs und assoziiert daher *repleat* automatisch mit der Füllung durch die Reichtümer, die dieser mit Hilfe des Stabs auf unredliche Weise anhäufen wird. Um ein zweites Beispiel für diese Technik zu nennen: Die Warnung (III,772-782), dass es nicht ausreicht, sich die Hände gewaschen zu haben oder das Weihwasser⁸⁰³ zu benutzen, wenn man sündig ist, verwendet das doppeldeutige Bild der Waschung und betont über die Unmöglichkeit, die körperliche Sauberkeit auf

Mund gelegten Gegenüberstellung zum Manna, das hinsichtlich des ewigen Lebens nutzlos ist (I,541ff.): *„Panis ego vivus sum quique comederit ex me/ Esuriet numquam, numquam vitalis obibit.’/ Pani confertur domini et dilectio fratris,/ Et bene, namque epulum pane est elucius omne,/ Et tam dulce nichil tibi torretur coquiturve./ Si modo pane cares, vilescunt fercula cuncta;/ Sic si sola tibi desit dilectio Christi./ Quicquid agis, nichil est, virtus prodest tibi nulla* (I,543- 551).

⁸⁰¹ Insgesamt lässt sich erkennen, dass Amarcus keinen der möglichen Sprachstile scheut, sondern jeden offensichtlich durch seinen Zweck gerechtfertigt sieht. Diese Verwendung der drei Sprachstil-Ebenen ist nicht nur ein Merkmal der antiken Satire, wie es hier für Horaz (s.o.) und von den in der Sekundärliteratur genannten Untersuchungen zu Juvenal (v.a. C. SCHMITZ und URECH) festgestellt wurde, sondern auch der mittelalterlichen Predigttheorie (ROTH, 24). Laut LANGOSCH, 73-75, unterschied man im Mittelalter nur zwischen dem *ornatus facilis* und dem *ornatus difficilis*, deren Vermischung als schön galt.

⁸⁰² S. C. SCHMITZ, 109.

⁸⁰³ Nach der Passage über das Messgewand dürften die Verse: *... unda/ Pensilis incurva quam continet urceus ansa* (III,780f.) das Weihwasser bezeichnen.

die seelische Reinheit zu übertragen, die Wichtigkeit, die Seele sauber, i.e.: sündenfrei zu halten.

Die Verbindung zweier Ebenen ist im Zusammenhang mit Amarcus' Selbstdarstellung häufig zu beobachten: Auf einer Ebene kann man die Verse I,12-19 als erste Inhaltsangabe lesen, auf der anderen Amarcus spezielles, ‚gewaltfreies‘ Programm darin erkennen, da Begriffe wie Beißen, Bocksattem, Scherze u.ä. eine konkrete und eine übertragene Deutung möglich machen.⁸⁰⁴ Hier wie in vielen anderen Beispielen, die im Lauf der Arbeit besprochen wurden, ergibt sich die zweite Ebene häufig aus einem bekannten literarischen Kontext. Interessant ist dies bei der Beschimpfung des jüdischen Dialogpartners als Schlaufuchs, da die konkrete Bedeutung nicht mehr in Frage kommt und durch die Anspielung auf Prudentius die bereits literarisch deutende (der Fuchs als fabelhaftes Bild des Schlau-Listigen) Verwendung auf eine weitere, speziell-aktuelle erhoben wird: der schlaue Fuchs als Ketzer. Indem der fiktive Jude also spitzfindig gegen Amarcus' Begründung des Christentums argumentiert, macht er sich durch die falsch angewandte ‚Schläue‘ zum Ketzer.⁸⁰⁵

Ein witziges Beispiel aus diesem Bereich ist der Musikliebhaber, der seinen Diener zu Eile antreiben will, und in dem drängenden Ruf *puer, o puer, ales adesto* (I,396) dieselben Worte (nur mit anderer Interpunktion) wie die verliebte Neobule verwendet: *puer ales* (Hor., C. 3,12,6). Unfreiwillig wird der Knabe, der sich beeilen soll, zum Cupido und erhält den Auftrag, die Verbindung zwischen dem Liebenden und dem Objekt seiner Wünsche herzustellen. Dies ist nicht etwa Hebrus, der Neobule durch Cupidos Schuld aller Konzentration beraubt, sondern die Musik, die auf den ihr Verfallenen eine mindestens ebenso starke Wirkung hat. Möglicherweise klingt auf diese Weise an, dass der Lasterhafte nicht nur ‚einem Gotte dient‘.

VI. 2.4. Bildersprache als decouvrierendes Mittel

Ganz besonders augenfällig wird der zweifache Gebrauch der satirischen Techniken (zur indirekten Offenlegung des Kritisierten und zur Betonung des Richtigen) in der Verwendung der satirischen Bildersprache:⁸⁰⁶ Auch hier erweitert

⁸⁰⁴ Ausführlich s. III.2.

⁸⁰⁵ Amarcus: II,139: *Quid mihi vis illudere, callida vulpes?*; Prud., Dittoch. 71f.: *callida vulpes, nunc heresis*.

⁸⁰⁶ Zur Bildersprache als decouvrierendes Mittel vgl. C. SCHMITZ, 138.

Amarcius die satirischen Bilder zur Gegenüberstellung von richtig und falsch um die christliche Komponente, zu deren Beschreibung sie ebenfalls geeignet sind, wodurch der Abstand zwischen den Extremen immens vergrößert wird.⁸⁰⁷

Die „in der Satire seit jeher beliebte Metapher des Schwellens“⁸⁰⁸ nimmt neben dem Aspekt des ‚hochmütigen Anschwellens‘ auch den der ‚Einhauchung des Lebensatems‘ auf und deutet möglicherweise einen kausalen Zusammenhang zwischen beiden an. Denn die Wortbereiche ‚Einhauchen‘ und ‚Aufblasen‘ spiegeln sowohl den positiven Aspekt der Erweckung der Menschen zum Leben durch Gott⁸⁰⁹ als auch den negativen des Hochmuts⁸¹⁰, deren Verwandtschaft den Menschen vielleicht gerade so anfällig für den zweiten macht (beispielsweise I,263-267 steht der Hochmut so nahe an dem ‚Aufgeblasenwerden‘, dass man dahinter die Absicht vermuten könnte, Amarcus möchte seine Leser auf diese Deutung stoßen).⁸¹¹

Auch das Bild des äußeren Glanzes kommt bei Amarcus häufig vor. Er verwendet es aber im Gegensatz beispielsweise zu Juvenal nicht hauptsächlich zur Verdeutlichung des Kontrastes von Schein und Sein⁸¹², sondern desjenigen von blendendem, täuschendem und von dem wahren Glanz des Himmels, Gottes und der Erkenntnis hierüber.⁸¹³ Mit Ausnahme der Kerzen in der Kirche oder dem Licht der Weisheit ist irdischer Glanz negativ bewertet; das Dunkle, Glanzlose dagegen kann positiv sein, wenn es wie das Mönchsgewand ein Zeichen der Weltabgewandtheit ist.⁸¹⁴

⁸⁰⁷ Zu der christlichen Erweiterung der Bedeutungen bzw. der christlichen Nutzung des Klassischen (Chresis) s. VII.

⁸⁰⁸ C. SCHMITZ, 138.

⁸⁰⁹ I,264: ... *et limum subito incaluisse tumore*; III,666f.: ... *eterno spiramen ab ore recepit*.

⁸¹⁰ I,275: *buccas inflare solent*, 277: *tumor demens*, 282: *inflaturque genas*, 310: *titulis staturisque tumentes*; II: 80: *Inplacidos tumidosque homines* und viele Textstellen mehr.

⁸¹¹ I,263-267: *Quid repetam domini formatum pollice plasma/ De limo et limum subito incaluisse tumore,/ Dum domini iniunctum servare exhorruit Adam,/ Pomum manducans vetitum culpamque superbus/ In dominum torquens ...?*

⁸¹² Den Gegensatz zwischen Schein und Sein beschreibt Amarcus: *In cute dulcorem monstrat, latet intus amarum* (IV,168). – Zu Juvenals Gebrauch der Metapher s. C. SCHMITZ, 138. Insgesamt lässt sich hier wieder gut die Durchführung der Chresis nachvollziehen.

⁸¹³ Vgl. IV.5.

⁸¹⁴ Z.B. I,133; III,744-747: *Velat eum vestis pullo fuscata colore,/ Ut despectibilis mundo videatur inopsque,/ Esto, sed interius si non vult candidus esse,/ Extera nigredo nil confert, credite nobis*. – Nicht-irdische Finsternis dagegen ist ein Attribut der Hölle (z.B. I,57: *Stigias ... latebras*).

Ebenfalls doppelte Verwendung findet der Bereich des Brennens, Glühens oder Feuers allgemein, das bei christlich-tugendhaftem Entflammtsein positiv oder kreativ fördert⁸¹⁵, bei lasterhaftem auszehrt oder eher innerlich ausbrennt⁸¹⁶. Eine Spezialform decouvrierender Bildersprache wäre das letzte Beispiel, das kurz angedacht sein soll: Der Schlemmer verlangt nach Köstlichkeiten der ganzen Welt (I,349-371), wenn man das Perlhuhn als Hühnervogel begreift und zum Vertreter der Luft macht (oder die Weintrauben, die oben am Rebstock hängen, und die Äpfel), und die Fische den Bereich des Wassers, Brot, Kuchen und Fleisch den Bereich der Erde repräsentieren.⁸¹⁷ Da ihm auch diese die Qualen, welche ihm sein Laster bereitet, nicht stillen können, ist er nicht einfach nur unersättlich gierig und lasterhaft, sondern sehr fern von Gott, dessen Schöpfung und Machtbereich⁸¹⁸ ihm zu seiner falschen Art der Sättigung nicht mehr genügt.⁸¹⁹

VI. 2.5. Paradoxie

Besonders wirkungsvoll setzt Amarcus die Paradoxie im Bereich seiner Ermahnungen ein, wo sie als leicht begreifbare Widersprüche zum Nachdenken anregen und seine Aussagen verstärken.

So wirkt *Eminus alta videt dominantum summus usias, / Quod parvum atque humile est, prope respicit* (III,323f.) durch den Widerspruch, dass der Höchste das Hohe fern, Niedriges aber nahe sehe, wie ein Paradoxon. Wenn man aber, ausgehend von der Ergänzung zu *alta (dominantum usias)*, die Begriffe als Metaphern versteht, wird es zu einem Merkspruch, der durch die widersprüchlichen Begriffe besonders einprägsam ist: In den Augen Gottes, des Höchsten (im Sinne seiner

⁸¹⁵ W,6: ... *crasso pectoris igniculo* (hierzu s. III.1.); III,38: *Non modico fervore dei Laurentius ardens.*

⁸¹⁶ I,400f.: '... *sed curre, ardet mea mens in amore canendi / Ut torrela foco vel adunca cremacula iugi.*'; 426f.: *Sed teneros pullos ... / Venari ... fervet.* Zu der hier beginnenden Jagdszene (I,426-434) als Teil der Schwelgerei-Verlockungen ist erwähnenswert, dass SCHÜPPERT 103ff. Pferdebesitz sowie Aktivitäten als Vogelfänger und Jäger als Punkte der Kirchenkritik auflistet und bemerkt, dass sich in diesem Zusammenhang „kulturgeschichtlich interessante Schilderung“ von Jagdarten findet (104).

⁸¹⁷ Für den Satiretyp des unersättlichen Mönchs oder Abts stellt SCHÜPPERT, 92, fest: „Luft, Wasser und Meer können diesen nicht sättigen“.

⁸¹⁸ II,41f.: ... *„Deus est mihi ... / Astra creans terram, mare; non est filius illi“*; I,201: *Qui mare, qui terras, qui celos, Christe, regis.*

⁸¹⁹ Zur richtigen ‚Sättigung‘ durch Jesus dagegen s. V.1.2.b).

Rolle als Schöpfer der Welt und seines ‚Wohnsitzes‘ im Himmel), ist das, was die Menschen für hoch, also für bedeutend halten (Reichtümer und Ehren) klein (es liegt ihm fern und er schätzt es gering), was aber klein und niedrig (also demütig, aufgrund der Weltabgewandtheit in der Welt unbedeutend und das Gegenteil von irdischem Streben) ist, sieht er nahe (sich und seinen Vorschriften ‚nahe‘, also ‚entsprechend‘), und so groß, als würde er nicht vom ‚Himmel‘ aus darauf schauen, weil es in Wirklichkeit nicht klein, sondern bedeutend ist.

In ähnlicher Weise muss der Ausspruch entschlüsselt werden: *Prudentes ... sunt, ut faciant mala, stulti, / Ut faciant bona.* (III,765f.). Dass hier weltlich beurteilte Weisheit bzw. Dummheit mit nach christlichen Maßstäben bemessenen Taten kontrastiert werden, liegt nicht sofort auf der Hand.⁸²⁰

Paradox erscheint auch der Abschluss der Klimax, die entwickelt, wie jeder Berufsstand seinen Aufgaben nachgehen soll, um durch eifrige Arbeit die ‚Flamme der Begierde‘ zum Erlöschen zu bringen (III,216ff.): Im ersten dieser Verse gewinnt man den Eindruck, die Berufe würden unter Steigerung der mit ihnen verbundenen körperlichen Anstrengung aufgezählt (*Cerdo suat, scribat scriba, agros rusticus aptet*), so dass mit dem Bauern entweder der Abschluss (schließlich ist das Trikolon vollkommen) oder zumindest ein noch größeren körperlichen Einsatz erfordernder Beruf erwartet wird. Statt dessen fährt Amarcus fort: *Clericus insudet libris nec ... cesset* (217f.). Unerwartet erfolgt die Nennung des Klerikers, der bei seiner Arbeit doch ‚nur‘ über seinen Büchern schwitzt, wenn er der Aufforderung nachkommt. Tatsächlich aber ist wie erwartet die Anstrengung erkennbar gesteigert, und sie wird sogar über körperliche Symptomatik ausgedrückt. Dahinter verbirgt sich einerseits die Auffassung, dass die Studien der Priester tatsächlich sehr schwierig sind und viel Geduld erfordern, andererseits wird erkennbar, dass Amarcus' besondere Aufmerksamkeit den Klerikern gilt – und er bei ihnen auch eine besondere Notwendigkeit diagnostiziert, das Feuer der Begierde in der beschriebenen Weise zur Ruhe zu bringen.

Auch der Abschluss der Erzählung vom habgierigen Mönch mit der Feststellung, dies sei der Grund dafür, dass Kranke keine Hilfe finden und wie vernachlässigte Schafe sterben, weil sich kein treuer Pfleger um sie kümmert, wirkt zunächst unpassend (I,159ff.: *Hinc fit, ut egroti medicamen ubique salutis / Querentes errent ut oves, quas perdidit altor, / Et pereant, fido dum non fotore iuantur*). Der erste Gedanke des Lesers ist vielleicht, das Bild, das man gleich auf die gläubigen Menschen überträgt, die aufgrund ihres Menschseins sündig und daher krank sind und geistlicher Betreuung bedürfen, sei merkwürdig, weil Gemeinden

⁸²⁰ Ausführlicher hierzu VII.2.5.

nicht im direkten Aufgabenbereich von Mönchen lagen. Dann aber erinnert man sich an den Priester, der seine Gemeinde aus Habgier vernachlässigt; immer noch bleibt das Bild ‚schief‘, weil die Bewertung dann doch passender auf die Erzählung von diesem Priester (I,115-130) gefolgt wäre. Liest man dann aber diese Schilderung mitsamt ihrer Vorgeschichte noch einmal durch, ist das verbindende Element gefunden: Die Beschreibung dieses Priesters gehört in die Klage über die Habgier der Bischöfe, die durch Simonie Ämter vergeben, so dass Priester in ihr Amt gelangen, die es vernachlässigen (I,101-114).

Das Bischofsamt ist auch das Karriereziel des habgierigen Mönchs, der es ebenfalls zur Befriedigung seiner Habgier verwenden wird. Hier schließt sich wieder der Kreis zu den ‚schlechten‘ Priestern, die ihre Gemeinde vernachlässigen und nicht auf das ewige Leben vorbereiten: Die Habgier der Bischöfe, von der auch der Aufsteiger nicht auszunehmen sein wird, wenn er dieses Ziel erreicht hat, hat Ämterkauf zur Folge. Der wiederum bewirkt die Einstellung unzureichender Priester, welche die Ursache von mangelnder Belehrung und Besserung der Gemeinde wird. Diese trägt die schlimmsten Konsequenzen, weil sie vernachlässigt wird und ‚stirbt‘, d.h.: das ewige Leben nicht erlangt.

VI. 3. Wechsel und Verbindung von Humor und Ernst

Nachdem die vorangegangenen Kapitel als typische Merkmale des Amarcius Ernst in der Lehre, Milde im Tadel und Humor in vielen Details herausgearbeitet haben, soll hier kurz der Einsatz dieser Charakteristika beleuchtet werden, die nur bedingt miteinander kombiniert zu sehen sind.

Techniken von Überzeichnung und Übertreibung sind ebenso wie Ironie gesondert betrachtet worden und erzielen in vielem auch eine witzige bis absurde Wirkung, doch nicht in allem eine humorvolle, ebenso wie nicht alles Humorvolle durch diese Techniken hervorgerufen wird; Humor ist nicht wirklich eine Technik des Amarcius, doch zeichnet er einzelne Abschnitte der SERMONES in so hohem Maß aus, dass diese „Anschauung“ und Ergötzung „am ganzen Sein hienieden“ hier noch einmal zu einigen der einzelnen Punkte gesammelt werden soll, bei denen sie im Lauf der Arbeit Erwähnung findet, damit sie keine ‚Randerscheinung‘ bleibt.⁸²¹

⁸²¹ Aufnahme des Kapitels in die vorliegende Untersuchung sowie die einleitenden Überlegungen sind angeregt von VON ALBRECHT, 407ff.

Die Passagen tief religiöser Belehrung, Ermahnung in den wesentlichen Dingen und Warnung vor dem Verlust des ewigen Lebens sind ebenso wie Vernachlässigung der Fürsorge für die Gemeinde ihrem Ernst gemäß dargestellt: „Es entspricht der Würde des Gegenstands, wenn ... das humoristische Element fehlt.“⁸²² Widmungsbrief und Schlussgebet, die refrainartigen Ermahnungen des dritten Buchs zur Weltverachtung, die glaubenstheoretischen Bekehrungsversuche auf biblischer Basis oder Darlegungen über den Wert der Nächstenliebe und der düster ausklingende Epilog über den Kontrast der Sitten in Gegenwart und Vergangenheit sind von tiefem Ernst, teilweise Trauer durchdrungen. Drohend klingt manche Anrede der Laster.

Darüber hinaus ist m.E. zu beobachten: Je mehr ein Laster genuin Kleriker und ihre Vorschriften betrifft, desto weniger erheiternd ist dessen Darstellung. Während Gefräßigkeit, übertriebene Sparsamkeit wie auch andere Übermaße so beschreibbar sind, dass eine Mischung aus ernster Mahnung und erheiterndem Gegenbild zu Richtigem möglich ist, so wirkt beispielsweise die Verbreitung der Habgier im Klerus dort härter beschrieben, wo sie sich auf die anvertraute Gemeinde auswirkt, und muss es wohl auch sein, denn die Folgen der Simonie für eine ländliche Gemeinde reichen bis zur Unterlassung des letzten Sakraments.⁸²³

Relativ kurz, aber einprägsam geschildert ist daher die Szene, in der ein habgieriger Priester, der sein Amt durch Simonie erworben hat, es wagt, von Kranken Entgelt für das Abendmahl zu verlangen: *Hic ubi ruricolis nummo fautore sacerdos/ Est datus, infirmis audet subducere corpus/ Divinum, nisi dentur ei vel quattuor asses* (I,115ff.). Bissig ist ‚Gönner Geld‘ als Medium der Amtseinsetzung genannt – und der bisher so überaus angepasste und scheinheilig-bescheidene Gottesmann⁸²⁴ legt los, um sich wieder zu bereichern, hat er doch viel investiert, um dort anzukommen: ... *Non presulis horret adire/ Atria distentas rutilanti fasce crumenas/ Apportans, vernas ambit dominumque serenat,/ Nam frendens viso subridet epi-scopus auro* (I,111-114). Im Kern ist er der gleiche, nur hat er sich

⁸²² VON ALBRECHT, 411.

⁸²³ Hier wird ein typischer Anlass zu Zeitklagen und Satiren im 12./13. Jahrhundert erkennbar: Da nach dem abgeschlossenen Theologiestudium die Zulassung zur Priesterweihe erkaufte werden musste, herrschte allgemeine Erbitterung über die Kirchenfürsten, bei denen Geld und Schmeichelei erfolgreicher war als die erworbene Bildung und ein würdiges Leben (SCHÜPPERT, 17). Dass dies auf Kosten der Amtsausübung bis hin zum Erteilen von Sakramenten ging, zeigt SCHÜPPERT als Bestandteil der kirchenkritischen Literatur des 12. und 13. Jh.s (52f., 60, 68, 101).

⁸²⁴ I,109ff.: *Cui cuius casus querenti verbera ‚Neutri‘/ Reddit apudque probos stat muto inglorius ore/ Et fronte obstipa...*

gesteigert: Während er früher vor Simonie lediglich nicht zurückgeschreckt ist (111: *non horret*), wagt er nun seine Betrügereien einfach (116: *audet*) – vorbei sind Zurückhaltung und vorgetäuschte Bescheidenheit. Sogar den verzweifelten Eltern eines bereits im Sterben liegenden Neugeborenen verweigert er sein Kommen und stellt es dann nur gegen Lohn in Aussicht, wobei er von Mühe spricht, während jede Minute kostbar ist: *Quin et si infantum subitus dolor appetit artus/ Nondum tinctorum sacrato in fonte, malignus/ Absterret querulos prolis de morte propinqua;/ O quantus labor est! plus insistentibus illis/ O si bis senis rotulis mihi palma gravetur/ Argenti, puto, sic posset labor iste levari* (I,118-123). Der Titel *malignus* bezieht klar Position – ebenso deutlich verzögert die Anapher O (121f.) die erbetene Amtsleistung des Priesters, der geschickt zuerst die Größe seiner Arbeit hervor hebt, bevor er dann den Hoffnungsstrahl aufscheinen lässt, dass solche Arbeit ihm ja auch erträglich gemacht werden könne. Diese und ähnliche Geschehnisse ereignen sich nicht nur einmal, denn die Unkosten müssen wieder eingebracht werden: *Sicque mori plures linquit sine crismate, gazam/ Illicite expensam sibimet persolvere querens* (I,124f.). In dieser Folge der bischöflichen Gier für die Landbewohner zeigt sich ein Leitmotiv der Kirchenkritik des 12. und 13. Jahrhunderts: das Übergreifen der Schlechtigkeit vom Haupt auf die Glieder, der Verlust von Gerechtigkeit und Wahrheit, die Herrschaft von Geld und Heuchelei.⁸²⁵

Die Kritik an Verstößen gegen priesterliche Pflichten bzw. die Ausübung von Sakramenten wird also wesentlich kürzer ins Bild gebracht, wenn sie sich konkret auf andere Menschen auswirkt, als manche humorvolle Beispielgeschichte, macht aber die Auswirkung auf die Gemeinde bzw. die Würde des Priesters sehr deutlich. Dies ist klarer erkennbar, wenn man es mit der Beschreibung des habgierigen Mönchs vergleicht. In meines Erachtens ernsteren Tönen als beispielsweise die Schlemmer-Erzählung ist die allgemeine Verbreitung der Habgier in Klöstern geschildert (I,131-149).⁸²⁶ Erst als eine Einzelperson sozusagen die Bühne betritt und ein für alle lesbares geheimes Selbstgespräch beginnt, kommen komische Aspekte ‚ins Spiel‘: *Atque hec intra se ‚Que te detrusit in artum/ Sors tam dira locum, candente satellite cassum/ Vestitumque toga residi, roseos ubi stulti/ Aut niveos viciant tunicis nigrantibus artus/ Denormantque caput ferro? Quid fiet? In illis/ Degener obscuris numquid versabere semper?/ Absit, ut hoc fieri nummus sinat induperator!/ Immo hanc lacteolo baculus volo candidiorem/ Dente manum repleat; quid convenientius hoc est?’* (150-158). Dabei gehen die

⁸²⁵ SCHÜPPERT, 46.

⁸²⁶ Ausführlicher s. V.1.2.b).

ernsten Untertöne keinesfalls verloren: Der verächtliche Blick für das ihre Werte versinnbildlichende Äußere der Mönche als ‚denormierte‘ Dummköpfe, der neue ‚Befehlshaber Geld‘ und die immanente Befürchtung, was ein solcher Bischof anrichten könnte, sind mit dem ihnen zukommenden Ernst gezeichnet. Das restliche Verhalten der Beispielfigur jedoch, das Aufflammen eines neuen Wunsches samt dem inneren Arbeiten dieser Begehrlichkeit, ist allgemein-menschliche Verhaltensweise, die – in individueller Intensität – jeder erlebt und zu bewältigen hat. An diesem Punkt, an dem sich jeder identifizieren kann, mischt sich, wie V.1.2.b) dargelegt, humorvoll aufs Korn nehmende Darstellung in die Kritik: über Zitatkombinationen aus unpassenden Bereichen, Überzeichnung und den plastischen Vergleich, wie der habgierige Mönch, der gerade all seine Ziele erreicht hatte, ‚den Boden unter den Füßen verliert‘, mit einem Eidotter im Eiweiß.⁸²⁷ Auch die als Regel formulierte Übertreibung, dass man bei Mimen bereits für Kopfkratzen einen hohen Preis zu zahlen habe, ist ein witziges Motiv.⁸²⁸ Ebenfalls die Milde unterstützend wirkt die vielfach humorvolle Gestaltung des Gesprächs mit dem Glaubenseiferer, ohne dass dabei der Ernst der christlichen Grundaussage geschmälert würde⁸²⁹ – gerade alltägliche ‚Laster‘ können durch zum Lesen anregende Gestaltung vermutlich am besten entlarvt werden. In der Figur, an der manches zum Lachen reizt, kann man vielleicht Teile von sich wiederfinden, hat jedoch keinen Identifikationswunsch, sondern steht auf der anderen, der moralisch betrachtenden Seite. Die meiner Einsicht humorvollste Szene ist die oben besprochene des Schlemmers, in der mit Suppenschauern geschossen wird und schließlich sogar Nahrungsmittel zum Leben erweckt werden und kampflustig sind.⁸³⁰

Diese ebenso freundliche wie eindringliche Ermahnung zur Selbsterkenntnis ist da intensiviert, wo Amarcus seinen Rezipienten in die Rolle des Lasterhaften

⁸²⁷ Hier trifft VON ALBRECHTS Feststellung in Bezug auf Ovid zu: „Ovid ist ein scharfer Beobachter, doch genaue Beobachtung und warme Liebe zu den Dingen schließen einander nicht aus, sondern sind in ihrer Verbindung erst eine Vorbedingung für Humor.“ (VON ALBRECHT, 420). Gerade diese Haltung ist es, die m.E. die besprochenen Passagen eben nicht zu Beispielen für Sarkasmus machen. Nicht das harte Lachen als „strenger Sittenrichter“ (GNILKA, Prudentiana II, 252-262, Zitat 261), sondern das milde zur Änderung ermahrende, warme und sanftmütige Lachen ist hier typisch für Amarcus.

⁸²⁸ S. VI.1.3.

⁸²⁹ Ausführlich hierzu s. III.2.

⁸³⁰ Ausführlich zum Beispiel des Schlemmers im ersten Buch s. VI.1.2.

über Anrede in der zweiten Person hinein manövriert.⁸³¹ Auch andere Stellen, an denen Amarcus bestimmte Erwartungen aufbaut, die er dann so nicht erfüllt und mit denen er den Leser also aufmerken lässt, leben davon, dass der Rezipient immer wieder feststellen muss, dass der Satiriker mit ihm spielt und ihn ‚an der Nase herumführt‘, wenn er nicht Acht gibt.⁸³² In diesen Bereich gehört vielleicht auch die Ankündigung einer verschwommenen Erinnerung an Eufronius, die dann in einen detailliert wiedergegebenen Vortrag mündet.⁸³³

Humorvoll auf einen Körperteil reduziert finden die Christen zuerst die Juden und dann sich selbst in der Geschichte des Wunders von Berytus, wo Amarcus das Thema Beschneidung zu einer eigenen Form des ‚pars pro toto‘ verwendet. Die gerade bekehrten Juden beneiden die Christen um das einzige Adynaton im Bereich ihres neuen Glaubens, der ihnen ansonsten über Taufe, Bekenntnis und Lebensführung in jeder Beziehung offensteht.⁸³⁴

Da an dieser Stelle die bisherigen Untersuchungen insbesondere der Darstellungstechniken ausgewertet sind, wird hier auf eine spezielle stilistische Betrachtung verzichtet. Abschließend bleibt zu betonen, dass der Humor nicht Selbstzweck ist, sondern sich aus der Menschlichkeit im Umgang mit den Themen, Verhaltensweisen und Beispielfiguren ergibt, ebenso wie seine Begleiter: der Ernst in der Sache und die Milde, und auch wie die Trauer oder der ausschließliche Ernst, die keinen Humor beinhalten können.

VII. DER UMGANG MIT LITERARISCHEN VORBILDERN

VII. 1. Historische und theoretische Vorbereitung

Entsprechend der Stellung in der vorliegenden Arbeit wird an dieser Stelle kein erneuter Forschungsüberblick über die Entwicklung der Intertextualität vorgenommen.⁸³⁵ Statt dessen soll auf den folgenden Seiten nach theoretischem Abriss der technischen Möglichkeiten Amarcus' Einarbeitung antiker und biblischer

⁸³¹ Diese Taktik am Anfang des Schlemmer-Beispiels im vierten Buch ist V.1.2.b) betrachtet.

⁸³² Beispielsweise IV.4.

⁸³³ S. V.1.2.e).

⁸³⁴ S. V.1.1.c).

⁸³⁵ Einen Forschungsüberblick zum Thema intertextuelle Beziehungen mit den Schwerpunkten Parodie und Analogie) findet man beispielsweise bei STEUDEL, 6-27. Zur Parodie s. auch BLÄNSDORF, Parodie, 57-66 und RÄDLE, 171-175.

Quellen einmal kurz und unabhängig von anderen Fragestellungen, in deren Zusammenhang bislang die Verwendung von Zitaten bzw. allgemeiner der Umgang mit Vorbildern angesprochen wurde, untersucht werden.

Grundlage des besonderen Umgangs mit antiken und biblischen Textvorlagen im Mittelalter ist das Erlernen des gleichsam als „Vatersprache“ übernommenen Lateins, der Sprache der beiden „Geistesmächte“ Antike und Christentum.⁸³⁶ Da bereits in der Schule Lesen, Schreiben und Dichten über das Lateinische gelernt wurde, dem Memorieren ein hoher Stellenwert in der Bildung zukam und die Studien einen Kanon antiker und christlicher Autoren umfassten⁸³⁷, ist die Unterscheidung zwischen bewusst übernommener und eher durch die Aneignung als Sprache des Glaubens und der Bildung eingeflossener oder auch nur aus Florilegien zitierter Zitate nicht immer einfach. Doch ist im Bereich der Anspielungen, bei denen ganze Kontexte mit der Aussage harmonieren, m.E. wahrscheinlich, dass dies weder ein ‚Bildungs-Zufall‘ noch Florilegienexzerpt, sondern Zeichen tiefer Autorenkenntnis ist.⁸³⁸ Für den biblischen Bereich stellt sich die Frage nach der Absicht der formalen oder wörtlichen Bezugnahme.⁸³⁹ Neben der inhaltlich bedeutungstragenden Übernahme führt RÄDLE noch die rein ‚verbale‘ an; diese sei ‚aus poetisch-philologischer Spiellust in der Matrix der Sprache geboren und muss sich nicht unbedingt mit inhaltlichen Zwecken ausweisen.‘⁸⁴⁰ Für die Zeit des Amarcus gilt, dass infolge der Bildungsbemühungen Karls des Großen zahlreiche Reformen und Vorschriften die Kenntnis der antiken lateinischen Literatur förderten, was sein Sohn Ludwig der Fromme auf den theologischen Bereich übertrug.⁸⁴¹ Die bereits von den Kirchenvätern, insbesondere Augustin geforderte intensive Beschäftigung mit der antiken Literatur wurde daher in konservativen Kreisen wiederholt wegen der Gefahr der Verweltlichung kritisiert, blieb aber auch nach den Karolingern ungebrochen wesentlicher Teil der Bildung und erhielt ab dem 10. Jahrhundert unter den Ottonen besondere Beachtung – nicht ohne daher auch besonders beargwöhnt zu werden. Daher wurde als ‚jugendfreie‘ Literatur teilweise Prudentius statt des eigentlich selbst im Grammatikunterricht hochgeschätzten Vergil mit den jüngeren Schülern behandelt –

⁸³⁶ LANGOSCH, Einleitung, 7 und 10.

⁸³⁷ LANGOSCH, Einleitung, 10 und 61.

⁸³⁸ LANGOSCH, Einleitung, 61, ist der Ansicht, dass Zitate häufiger auf Florilegienbenutzung als auf Autorenkenntnis basierten; nach QUINT, 2, ist der Anteil der Florilegienexzerpte kaum abzuschätzen.

⁸³⁹ SPECHT, 140. Vgl. auch BLÄNSDORF, Parodie, 62.

⁸⁴⁰ RÄDLE, 178.

⁸⁴¹ Zu Karl dem Großen s. SPECHT, 15-30 und 52f., zu Ludwig dem Frommen DENS., 31.

ob auch Amarcus diese Schule durchlaufen hat? – und die in dieser Arbeit wiederholt beobachtete Stellung der antiken Kunst als Mittel für christliches Gedankengut festgehalten: künstlerisch wertvoll, thematisch bedingt nicht aber höher- oder gleichwertig mit der christlichen.⁸⁴² „Die Kunst der Auslegung der heiligen Schrift nach ihrem dreifältigen Sinne, dem historischen, moralischen und mystischen, wurde bei Geistlichen und Laien als die höchste Frucht wissenschaftlicher Bildung gerühmt.“⁸⁴³ Auf dieses Ziel richtete sich die Bildung aus. Als Basis wurde daher während der ersten drei Schuljahre der Psalter auswendig gelernt und für Leseübungen benutzt.⁸⁴⁴ An den Kloster- und Stiftsschulen intensivierte man üblicherweise acht Jahre lang dieses Wissen, befasste sich auch mit den *Septem artes liberales*, wobei beispielsweise der Grammatikunterricht nicht nach heutigem Verständnis unterrichtet wurde, sondern darüber hinaus umfassende Kenntnis der Autoren und ihrer Auslegung vermittelte.⁸⁴⁵ Diese strenge Form des

⁸⁴² SPECHT, 38-56. Zur Bedeutung Vergils und den Versuchen, ihn durch moralisch weniger dubiose christliche Autoren zu ersetzen, s. auch DENS., 97ff. Zu der Bewunderung für die antike Literatur und ihrer Rechtfertigung als Mittel verweist SPECHT auf Augustin, der in seinem Werk über die christliche Lehre argumentiert: „*Sicut enim Aegyptii non tantum idola habebant et onera grauiā, quae populus Israhel detestaretur et fugeret, sed etiam uasa atque ornamenta et uestem, quae ille populus exiens de Aegypto sibi potius tamquam ad usum meliorem clanculo uindicauit, ...sic doctrinae omnes gentilium non solum simulata et superstitiosa figmenta grauesque sarcinas superuacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum duce Christo de societate gentilium exiens debet abominari atque uitare, sed etiam liberales disciplinas usui ueritatis aptiores et quaedam morum praecepta utilissima continent deque ipso uno deo colendo nonnulla uera inueniuntur apud eos, quod eorum tamquam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis divinae prouidentiae, quae ubique infusa est, eruerunt et, quo peruerse atque iniuriose ad obsequia daemonum abutuntur, cum ab eorum misera societate sese animo separat, debet ab eis auferre christianus ad usum iustum praedicandi euangelii* (doctr. Christ. II,60) „Diese Begründung hat auch der Abt Wilhelm von Hirschau ca. 1073 bei Rechtfertigungsbedarf für Bildung im Bereich der antiken Literatur herangezogen, der (in Ergänzung zum Psalter) ihren Wert als Verständnisgrundlage biblischer und frühchristlicher Texte hervorhebt (SPECHT, 56 verweist auf *Wilhelmi abbat. Hirsang. praefat. in sua astronom. ap. Pez, Thes. Anecd. VI 1, 259-262*). Zum *usus bonus* vgl. auch GNILKA, *Prudentiana II*, 39-45, bes. 45.

⁸⁴³ SPECHT, 58.

⁸⁴⁴ SPECHT, 60f. und 67-70.

⁸⁴⁵ SPECHT, 80-88.

Bildungswesens begann sich im 12. Jahrhundert zu wandeln.⁸⁴⁶ Zu dieser Zeit kamen die neuen Unterrichtsformen der Privatlehrer und Dozenten auf – es entstand eine durch das Lateinische verbundene europäische Bildungsschicht mit der Fähigkeit, ihre Zeit kritisch zu beurteilen. Während dieser „Renaissance des 12. Jahrhunderts“ befasste man sich verstärkt mit den antiken Autoren, zusätzlich zu Vergil und Ovid auch mit den römischen Satirikern.⁸⁴⁷ Zeichen des Besitzes dieser Bildung war daher, sie auch zu zeigen, und die Bibelzitate um die antiker Autoren zu ergänzen.⁸⁴⁸

Von Klerikern wurde genaueste Bibelkenntnis erwartet – die Heilige Schrift war Grundlage des Lernens und diente sowohl der Stilschulung als auch für Interpretationsübungen. Was LANGOSCH daher für die Wirkung der Rückgriffe auf den biblischen Kontext als Grundbedingung statuiert, ist auch auf die antike Literatur zu übertragen: die Fähigkeit, diesen ‚Anspielungscode‘ zu entschlüsseln, musste beim Publikum vorhanden sein, so dass „für bibelkundige Hörer ... eine knappe Anspielung (genügte), um den ganzen biblischen Zusammenhang in Erinnerung zu bringen und damit viel mehr zu sagen, als der unmittelbare Wortlaut in der zitierten Stelle enthält.“⁸⁴⁹

Anhand der Untersuchungen QUINTs zur mittelalterlichen Horazrezeption lassen sich folgende Übernahmeformen abstrahieren: Es gibt mehr- oder einzeilige wörtliche Zitate, die entweder so textnah sind, dass sie sogar im neuen Kontext sinnlose Worte wie Konjunktionen übernehmen, oder sinnvoll gekürzt wurden. Daneben ist das Kopieren inhaltlich und sprachlich einprägsamer Formeln zu beobachten, meist mit gleicher Aussage, doch auch mit veränderter, i.d.R. erweiterter inhaltlicher Aussage. Auf verschiedene Arten kann das Vorbild abgewandelt werden: sprachlich ohne Auswirkung auf die Aussage (z.B. durch Ersetzen eines Wortes durch ein Synonym, oder auch die Kombination von Fragmenten unterschiedlicher Herkunft), bezüglich der Wortfolge vereinfacht, durch weitere

⁸⁴⁶ THALHOFER, 67; dieser Prozess habe sich im 13. Jh. verstärkt, wie die Carmina Burana spiegeln. Da Amarcus eher in das 11. Jh. oder an den Anfang des 12. Jh.s datiert wird, ist die spätere Zeit hier nicht mehr von Belang.

⁸⁴⁷ SCHÜPPERT, 13f. (Zitat: 14). Horaz erfährt als „Horatius ethicus“ im 11./ 12. Jh. besondere Beachtung (QUINT, 40).

⁸⁴⁸ SCHÜPPERT, 28.

⁸⁴⁹ SPECHT, 65f. und 140 (Zitat). So könne dann eine Verszeile ein ganzes Gleichnis aufscheinen lassen. RÄDLE, 176, bezeichnete diese Gruppe annähernd gleichen Bildungsniveaus sehr griffig als ‚breitgestreute und berechenbare, wenn nicht gleichgesinnte, so doch gleichgebildete literarische Verbrauchergemeinschaft‘.

Gedanken verdeutlicht oder auf einen anderen Bereich übertragen. Anklänge oder Anspielungen sowie freiere Umarbeitung der Gedanken sind ebenfalls zu finden. Für die Kombination von Horazischem mit Biblischem sei es erforderlich, dass der Herkunftskontext bekannt und eingearbeitet sei. Mit dieser Rezeption werde moralisch belehrt, Menschen und Situationen beschrieben und die eigene Aussage unterstützt.⁸⁵⁰ Auch wenn er etwas am Sinn von Horaz-Zitaten ändere, habe Amarcus ihre Herkunft nicht völlig verschleiert.⁸⁵¹

SCHÜPPERT untersucht die Verwendung von Bibelworten, -figuren, Gleichnissen und Prophetien in der kirchenkritischen Dichtung des 12. und 13. Jahrhunderts.⁸⁵² Die Art der Übernahme scheint eine ähnliche, die Reichweite der Bedeutung wegen der hohen Autorität der Bibel eine wesentlich größere zu sein. SCHÜPPERT beobachtet eine Vorliebe für die Übertragung moralisierender Bibelworte auf die eigene Zeit. Auch in diesem Bereich reicht die Form der Zitate von großer Textnähe (es scheint aber keine Übernahme im neuen Kontext sinnloser Wörter zu geben, was angesichts des geübten Umgangs der Kleriker mit der biblischen Sprache durchaus logisch ist) bis hin zu Anklängen, welche Schüppert als unbewusstes Ergebnis der Gewöhnung an die spezifische Klerikersprache betrachtet. Ebenfalls i.d.R. als Aktualisierung wird im Bereich der inhaltlichen Umformung beispielsweise ein Bild in einen anderen Bereich als den ursprünglich gemeinten übertragen oder eine in der Bibel kommentierte Gruppe durch eine andere ersetzt.⁸⁵³ Die Wirkung (Unterstreichen der Aussage oder Ironie) ist dabei von der Nähe des Ersatzes zum Ersetzten bzw. der Ähnlichkeit der ausgetauschten Bereiche abhängig. Auch hier erfolgt die Übernahme einzeln, aneinandergereiht und kombiniert. Daneben ist die Umformung einer biblischen Aussage zur Sentenz beliebt gewesen.⁸⁵⁴ Bekanntheitsgrad und Aussagekraft der zitierten Stelle sind dabei wesentliche Faktoren der Wirkung. Sehr aussagekräftig ist in

⁸⁵⁰ QUINT, 25-50.

⁸⁵¹ QUINT, 192.

⁸⁵² SCHÜPPERT, 140-164. In meiner Zusammenfassung löse ich SCHÜPPERTS Anordnung auf, weil ich nicht zwischen parodierend und nicht-parodierend unterscheiden möchte. So konstatiert SCHÜPPERT, 148f., im Zusammenhang ihrer Überlegungen zur Parodie auch selbst: „Manche Zitate der Bettelmönchsinvective können nicht als Parodie im eigentlichen Sinn bezeichnet werden.“

⁸⁵³ SCHÜPPERT, 140, hält diese Art der Anspielung im Bereich der nicht parodistischen Wirkung für unbewusst eingeflossen, im Bereich der parodistischen offensichtlich für gewollt. Auch QUINT, 181, vermutet in einigen Fällen das Einfließen von Wörtern aus einst auswendig Gelerntem oder häufig Rezipiertem ohne tiefere Absicht.

⁸⁵⁴ S. hierzu auch CURTIUS, 67ff.

einem bekannten Zitat die Änderung eines bedeutungstragenden Wortes (ein beliebter Austausch sei beispielsweise, dass *nummus* in einem Zitat *deus* ersetze). Auch ganze Bilder und Gleichnisse der Bibel pflegte man im 12. und 13. Jahrhundert auf die eigene Zeit zu übertragen. Hier wird also nicht, wie bei einem Zitat, die Zielgruppe der Kritik ersetzt, indem sie als Wort ausgetauscht wird oder durch den Kontext offenkundig ist, sondern der biblische Begriff erhält eine weitere (aktuelle) Bedeutung. Hier lieferte die mittelalterliche Bibelexegese durch das Verfahren, alttestamentliche Begriffe in neutestamentlichen verwirklicht zu sehen, gleichsam das Vorbild dazu, diese Begriffe auf die eigene Gegenwart zu übertragen. Auch die bei der Exegese regulierte allegorische Ausdeutung der entsprechenden biblischen Bilder und Gleichnisse schuf den Hintergrund, über einen Begriff auf eine ganze Gruppe zu verweisen.⁸⁵⁵ Neben formelhafter Übernahme beobachtet SCHÜPPERT auch gelegentliche individuelle Verwendung oder Weiterführung, bei der entweder eine eigene (deutungsnahe) Zielgruppe eingesetzt oder ein Zusatz eingeführt wird, welcher individuell verweist oder durch einen eigenen Zusatz das Bild erweitert und die Aussage verstärkt. Beispielfiguren wurden zur exemplarischen Darstellung von Charaktereigenschaften sowohl aus der antiken Dichtung als auch aus der Bibel übernommen.⁸⁵⁶

Da Amarcus, wie beobachtet, seine Figuren, Motive und Formulierungen aus bestimmten antiken Vorlagen übernimmt und diese in Bezug auf ihre Aussage um die christliche Dimension erweitert bzw. bei biblischen oder christlichen Vorlagen seinen Intentionen gemäß wandelt oder vertieft, soll in dieser Arbeit der Aspekt der System- oder Text-Gattungsreferenz nicht weiter untersucht werden, als er sich beispielsweise aus den Überlegungen zu Amarcus' Sonderstatus als Satiriker erhellt hat, und im Folgenden die Einzeltextreferenz im Vordergrund stehen.⁸⁵⁷ Dabei wird wie bisher in den vorhergehenden Kapiteln neben der „Blickwendung von den nachweisbaren Vorlagen auf das neugeschaffene Werk“⁸⁵⁸ auch auf Passagen verwiesen, die als Quellen denkbar, aber nicht strikt beweisbar

⁸⁵⁵ Die Begriffe konnten aber offensichtlich ‚schillern‘ – z.B. versinnbildlichte *fur* simonische Priester, aber auch Juden und Ketzer, eine Gleichsetzung, die für eine weitere Interpretation von Amarcus' *SERMONES* einmal überdacht werden könnte, hier aber nicht mehr einbezogen werden soll. SCHÜPPERT, 154-156, listet drei Themenkreise auf, die in diesem Bereich häufig zu finden seien: Simonie, Vernachlässigung der Hirtensorge und Ausbeuten der Herde.

⁸⁵⁶ CURTIUS, 69f. SCHÜPPERT, 165-178.

⁸⁵⁷ Zur Definition von Einzel- sowie System- oder Text-Gattungsreferenz s. STEUDEL, 9.

⁸⁵⁸ BLÄNSDORF, Intertextualitätstheorie, 6.

sind.⁸⁵⁹ Dies ist der Fall, wenn nur ein Wort aus einem bestimmten Kontext im übernehmenden Text erscheint⁸⁶⁰, möglicherweise unterstützt durch weitere Anspielungen auf diese Vorlage. Dieses von STEUDEL mit Broich und Pfister als Selektivität bezeichnete Referentialitätskriterium definiert den Bereich möglicher Übernahme von wörtlichem Zitat bis hin zur Anspielung; dabei ist die Wirkung eines „pointiert ausgewählten Details“, mit dem es gelingt, die Vorlage als Hintergrund für die eigene Aussage aufscheinen zu lassen, gewaltig.⁸⁶¹ Dieses Detail kann ein übernommenes Wort, aber auch der Klang oder das Bedeutungsfeld eines Worts der Vorlage sein.⁸⁶²

Der in einem heutigen Lateinstudium erworbene Kenntnisstand im Bereich eines aktiven, aus Zitaten bestehenden Wortschatzes und damit von lateinischer Literatur als über wortgetreues Autorenwissen anwendbarer Sprache kann nicht dem mittelalterlichen entsprechen. Die Suche nach übernommenen Vorlagen ist mühsam – manches Wort wie beispielsweise das sallustische *carptim* genügt noch heute allein als Signalwort, andere müssen nahezu ausgegraben werden, v.a. die biblischen Anspielungen über Konkordanzen und durch Weiterlesen im Umfeld des so Gefundenen. Unter der Prämisse, dass der Signalwortcharakter (ob er augenblicklich einsetzte oder als Entschlüsselungsspiel auch einmal grübeln ließ, sei dahin gestellt) für den damaligen Bildungsstand bei wesentlich mehr Worten oder Themenbereichen einsetzte als heute, sind bisher und werden auch im Folgenden die Zitate jeder Art auf ihre Aussage überprüft werden – ein bewusstes oder unbewusstes Einfließen möchte ich nicht unterscheiden müssen, zumal sich dann die Frage aufwirft, ob nicht auch unbewusst Übernommenes aus dem Grund eingeflossen sein kann, dass der Autor es zu einem bestimmten Thema in sich trug und die Verwendung eben doch wieder interpretierbar ist.⁸⁶³ Hand in Hand damit geht einher, ob und an welchen Stellen der Rezipient z.B. ein Bedeutungsfeld nur ebenfalls decodierte oder die Vorlage wirklich kannte bzw. vielleicht einfach auch einmal angeregt nachblättere, um etwas vage Bekanntes wie-

⁸⁵⁹ Hilfreich wäre vielleicht, zu wissen, an welchem Ort Amarcus zu welcher Zeit lernte und später seine *SERMONES* verfasste, so dass man vielleicht über Kenntnis des dortigen Bibliothekbestandes noch Anregungen oder Argumente erhalte (vgl. LANGOSCH, 16).

⁸⁶⁰ STEUDEL, 10, bezeichnet dies als wörtlichen Anklang.

⁸⁶¹ STEUDEL, 8; Zitat BROICH/PFISTER 29.

⁸⁶² STEUDEL, 10.

⁸⁶³ Zur Bedeutung auch unbewusster Reminiszenzen bzw. der Unterscheidbarkeit von bewusst und unbewusst vorgenommenen Übernahmen und Veränderungen s. LÜHKEN, 21-30.

der genauer einordnen zu können, wie es ja heute auch der Fall ist. Dabei ist es möglich, dass einzelne Stellen andere Vorlagen haben – diese Arbeit kann keinen Kommentar ersetzen, obwohl sie den vorhandenen bereits um vieles ergänzt oder auch teilweise andere Vorlagen für wahrscheinlicher hält als die dort aufgelisteten.⁸⁶⁴ Die Gefahr einer Überinterpretation ist dabei zwar gegeben, doch birgt sich in jeder versuchten Grenzerweiterung die Möglichkeit der Grenzüberschreitung und ist auf Dauer korrigierbar.

Obwohl die oben aufgeführten Verfahren einander teilweise ähneln und die Verwendung biblischer und antiker Vorlagen häufig (ebenso wie die der Einzeltechniken) kombiniert ist, sind sie im Folgenden getrennt behandelt. Die Anverwandlung eines antiken paganen Autors mag erheiternd oder unterstützend wirken können, die eines christlichen v.a. letzteres möglicherweise in noch höherem Maße, die der Bibel im Höchstmaß; doch auch das andere Möglichkeitsfeld, einen ganzen Hintergrund oder Zusammenhang aufscheinen zu lassen, müsste hier besonders intensiv nutzbar gewesen sein. Dies sollte gerade bei stärkerer Veränderung der Aussage einen relativ intensiven Effekt erzielt haben. Möglicherweise ist das aber durch die moderne Brille gesehen, denn auch SCHÜPPERT beobachtet an der Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts: „Die mittellateinischen Satiriker spielen ... mit den Worten der Bibel in einer Weise, die modernen Lesern als Blasphemie erscheint“.⁸⁶⁵ Bei dieser Stufe ist allerdings Amarcus bei aller Freiheit im Umgang mit dem biblischen Wort m.E. noch nicht angelangt.

VII. 2. Übernahme biblischer Zitate, Gedanken und Motive

Aufgrund des Metrums können die Bibelzitate nicht mehr als textnah sein.

VII. 2.1. Textnahes Zitat einer Bibelstelle mit leichter verbaler Änderung zur Verdeutlichung des Sinns

- Eine den Sinn verdeutlichende Änderung hat Amarcus an Jesu berühmter Frage aus dem Johannesevangelium vorgenommen: ‚*Indubitas*‘, *inquit*

⁸⁶⁴ Auch QUINT, 181, weist darauf hin, dass manche im Kommentar aufgeführten Vorbilder nicht eindeutig horazisch seien und kritisiert manche Zuordnung als „gezwungen“. Alternativen nennt sie allerdings nicht.

⁸⁶⁵ SCHÜPPERT, 185.

‚quod ego in patre et pater in me est?‘ (I,186); er hat die Worte als Zitat gekennzeichnet und vor allem *quia* durch *quod* ersetzt. Das Wesentliche, die Einheit von Vater und Sohn, ist wörtlich übernommen.

- Relativ ähnlich ist die Weisung Jesu: *In dextram mandibulam te/ Si quis cedat, ei paciens prebeto aliam tu* (III,759f.) der Formulierung im Matthäusevangelium: *sed si quis te percusserit in dextram maxillam tuam, praebe illi et alteram* (Mt. 5,39). Zur Umformung in den Hexameter wäre allerdings weniger Veränderung als die von Amarcus vorgenommene ausreichend gewesen. Möglicherweise hält Amarcus seine Freude am Dichten oder der hohe Bekanntheitsgrad der Aussage von einem wörtlicheren Zitat ab – auch heute reicht (in christlich erzogenen Kreisen) ‚rechte Wange‘ als Stichwort aus, um an das berühmte Zitat denken zu lassen, so dass sprachlich kreativer Umgang vermutlich eher zur Variation neigt. Vielleicht hat Amarcus das biblische *maxilla* durch *mandibula* ersetzt, weil Cicero die Streichung des x aus einigen Wörtern als gewählt bezeichnet (Cic., Or. 154: *quam litteram etiam e maxillis et taxillis et vexillo et pauxillo consuetudo elegans Latini sermonis evellit*).
- Zusätzlich wäre diese Weisung als Beispiel für eine die Aussage verstärkende individuelle Erweiterung zu nennen, denn Amarcus’ Version ist im Vergleich zu der Vorlage um die Betonung der Geduld (*paciens*) erweitert, deren Bedeutung Amarcus wiederholt in den SERMONES hervorhebt. In diesem Zusammenhang bespricht Amarcus die Ablösung bestimmter Aussagen des Alten Testaments durch entsprechende im Neuen Testament. Auch die dabei erwähnte Talion hat einen Zusatz: Statt *dentem pro dente* (Mt. 5,38, aber auch Exod. 21,24; Lev. 24,20 und Deut. 19,21) schreibt Amarcus: *Quassari ... dentem pro dente* (III,758). Beide Teile sind also um ein das Tugend- bzw. Lasterhafte verdeutlichendes Wort ergänzt.

VII. 2.2. Textfernes Zitat von Bibelstellen mit Änderungen zur Verdeutlichung des Sinns

- Eher interpretierende Ausweitung als echte Änderung findet sich häufig in Amarcus’ SERMONES. Beispielsweise wird sie, sofern nicht noch ein Zitat hinzukommt, das ich nicht entdeckt habe, bei der Begründung von Jesu Menschgottestum mit dem Prolog des Johannesevangeliums vorgenommen. Amarcus argumentiert, dass das wahre Licht die Finsternis nicht dulde (II,201: *Nec lux admittit pallentes vera tenebras*). Damit spielt

er auf Ioan. 1,5 an: *Et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt*) und 9 (*Erat lux vera, quae inluminat omnem hominem venientem in mundum*).⁸⁶⁶ Diese antagonistische Form der Aussage ist an der angegebenen Stelle nicht zu sehen, und auch weitere Suche im Kontext findet sie nicht explizit genannt. Sie könnte aus Formulierungen wie *Ego sum lux mundi: qui sequitur me, non ambulabit in tenebris, sed habebit lucem vitae* (Ioan. 8,12) oder auch *Ego sum via et veritas et vita. Nemo venit ad Patrem nisi per me* (Ioan. 14,6) abgeleitet sein oder auch einfach dem Wissen über einander ausschließende Gegensätze entspringen. Das hebt das Ungewöhnliche an der Formulierung mit *admittere* aber noch nicht auf. ‚Dulden‘ ist in der Bibel häufig mit *pati* ausgedrückt, z.B. Lk. 9,41 (wie Mt. 17,17) bei Jesu Klage über den für ihn nur mühsam ertragbaren ‚Unglauben‘: *Respondens autem Iesus, dixit: O generatio infidelis, et perversa, usquequo ero apud vos, et patiar vos? Adduc huc filium tuum*.⁸⁶⁷ Weniger hart ist es im Sinn von ‚eine Bitte nicht gewähren‘ z.B. Mk. 5,19: *Et non admisit eum* verneint; das Sprechverbot für Frauen ist im ersten Korintherbrief mit *permittere* ausgedrückt: *Mulieres in ecclesiis taceant, non enim permittitur eis loqui, sed subditas esse, sicut et lex dicit* (1 Cor. 14,34). Dass Jesus als das wahre Licht, das Gute also, sein Gegenteil, nämlich die wahre Finsternis des Bösen, nicht dulden kann, ist logischer Schluss innerhalb christlicher Lehre; da dies in der für die Formulierung verwendeten Vorlage nicht steht, ist der Gedanke interpretierend weitergeführt.

- Dem bereits in der Bibel als Negativbeispiel dargestellten Paradoxon des Wolfs im Schafspelz (Mt. 7,15: *Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces*) verleiht Amarcus schärfere Form in seiner Aufforderung: ... *nec este/ Ore columbe et mente lupi* (III,347f.). Während in der Bibel vor diesen Personen gewarnt wird, ruft Amarcus dazu auf, nicht selbst diese Rolle anzunehmen. Doch er übernimmt nur das Bild für das Innere des Menschen aus diesem Gleichnis – der äußere Schein ist auf das für einen Prediger Wichtige reduziert: die Sprache. Da der Begriff ‚Schaf‘ so häufig die Gemeinde der Gläubigen versinnbildlicht, hat Amarcus vermutlich die ‚ehrlichen‘ Tauen aus Mt. 10,16 in dieses Zitat importiert (*ecce ego mitto vos sicut oves*

⁸⁶⁶ Zu den Bibelpassagen s. MANITIUS, Komm. z. St.

⁸⁶⁷ Aber auch 1 Cor. 13,7: *omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet*.

in medio luporum estote ergo prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae). Die Schlange aus dieser Textstelle hätte er nicht übernehmen können, weil sie in seinem Werk den Bereich des Lasterhaften verkörpert.

VII. 2.3. Angedeutete oder angekündigte Aktualisierung in Zitat oder Paraphrase einer Bibelstelle

- Viele der Klagen Gottes in den Büchern des Alten Testaments verwendet Amarcus so, dass der fiktive jüdische Gesprächspartner sich damit auseinandersetzen muss, er bestätige sie als aktuell gültig, wenn er sich nicht bekehren lasse. Dabei braucht Amarcus, obwohl er die eigentlich gemeinte Zielgruppe der alttestamentlichen Juden ändert, keinen Zusatz einzuführen, weil er einen alten Vorwurf lediglich aktualisiert und neu als etwas in den Raum stellt, das sich beweist, aber auch widerlegt werden und gewissermaßen in seine eigentliche Zeit zurückverwiesen werden könnte. Die zahlreichen Belege hierzu finden sich in den Untersuchungen zum Judendialog.⁸⁶⁸
- Im zweiten Buch beantwortet Amarcus die rhetorische Frage nach dem Nutzen einer weiteren Belehrung seines jüdischen Dialogpartners mit einem Zitat von Ps. 107,42: „*Dudum/ Os obpilassem de vobis...*“ (II,279f.). Die Vorlage aber lautet: „*iniquitas oppilabit os*“. Da Amarcus sich keineswegs selbst mit der *iniquitas* gleichgesetzt haben wird, könnte man hier ein sinnänderndes Zitat festsetzen, das dann ein Beleg für möglicherweise unbewusst eingeflossene Verwendung einer bekannten Formulierung für ‚Verstummen‘ darstellen würde. Beachtet man jedoch den Irrealis und den weiteren Gedankengang, ist nur der Wortlaut, am Ende aber nicht der Sinn verändert, vielmehr unterstreicht der zitierte Psalm sogar die von Amarcus intendierte Aussage: Der Psalm ist das Danklied derjenigen, die aus dem Elend und der Strafe für verschiedene Sünden (u.a. auch Abkehr von Gottes Wort) aufgrund ihrer Reue erlöst wurden, was den Sehenden ein Grund zur Freude ist und das Verstummen der Ungerechtigkeit zur Folge hat. Es kann also nicht Amarcus sein, der verstummen wird, da er als Vertreter des Gegenteils der Ungerechtigkeit auch entgegengesetzt handeln muss – er darf also, rein logisch betrachtet, nicht

⁸⁶⁸ III.5. und V.1.1.c)

aufhören zu sprechen, und er hat es auch nicht vor, wie der Irrealis zum Ausdruck bringt. Darüber hinaus zeigt er im Folgenden seinen göttlichen Auftrag zu belehren auf, so dass ein Ablassen und Verstummen Gottes Willen widerspräche – also ungerecht wäre. Zum Zeitpunkt der Erlösung wird allerdings der sich Gottes Wort verschließende Jude mit dem Verlust seines ewigen Lebens für immer verstummen. Liest man die Aussage vor diesem Hintergrund, könnte hinter der Formulierung stehen: Amarcus würde verstummen, wenn es nicht sein Glaube verbieten würde, doch tatsächlich wird letztendlich die Ungerechtigkeit, hier verkörpert durch den fiktiven jüdischen Dialogpartner, verstummen. Trotz der Änderung des Bezugs also bleibt das verwendete Zitat nicht nur im Bereich der Textaussage, sondern erfüllt ihn sogar. Die Übertragung betreffe dann noch immer das ursprüngliche Subjekt des Verstummens, das auf den fiktiven jüdischen Dialogpartner in Amarcus' Zeit als Vertreter der Ungerechtigkeit aktualisiert ist.

- Drohend wirkt die Paraphrase von Isai. 53,1-12⁸⁶⁹, die eigentlich dazu dient, als Beurteilungskriterium von Göttlichkeit die Freiheit von Betrug zu belegen. Als Vorausdeutung auf Jesus verstanden entspricht Amarcus' Dichtung damaliger Bibelexegese, nur bleibt offen, wer der Reiche ist und wer die Ungerechtigkeit verkörpert, welche der Strafe bzw. den Flammen zugeführt werden sollen, da die Auferstehung bereits stattgefunden hat: *„Stravi grande mei populi propter scelus illum;/ Hec pro morte sua penis tradet locupletem/ Proque sepultura dabit ignibus impietatem,/ Quatenus in mundo degens non egit inique/ Nec dolus est ullus sacro eius in ore repertus”* (II,186-190). Es wirkt wie eine Ankündigung des nahen Jüngsten Gerichts.
- Die Anwendung von Sprichwörtern und Sentenzen ebenso wie die verwendeten Bibelstellen und paganen Zitate unterstreichen im zweiten Buch die Aussage, dass die Pflicht zur Bekehrung gegen alle Widerstände zu er-

⁸⁶⁹ Isai. 53,1-12, bes. 8ff. und 12: *de angustia et de iudicio sublatus est generationem eius quis enarrabit quia abscisus est de terra viventium propter scelus populi mei percussit eos 9 et dabit impios pro sepultura et divitem pro morte sua eo quod iniquitatem non fecerit neque dolus fuerit in ore eius 10 et Dominus voluit contere eum in infirmitate si posuerit pro peccato animam suam videbit semen longevum et voluntas Domini in manu eius dirigetur ... 12 ideo dispertiam ei plurimos et fortium dividet spolia pro eo quod tradidit in morte animam suam et cum sceleratis reputatus est et ipse peccatum multorum tulit et pro transgressoribus rogavit.*

füllen sei (II,283-302).⁸⁷⁰ MANITIUS bezeichnet den hierin enthaltenen Abschnitt II,299-302 als „Paraphrase von Hes. 3,18f. (33,8f.)“. Der Inhalt der beiden Passagen aus dem Alten Testament ist, dass Hesekeel als Wächter seines Volkes die Pflicht hat, wenn er Gottes Schuldspruch hört, den Betreffenden zu warnen, damit dieser sich bessere, ansonsten droht Gott: *sanguinem autem eius de manu tua requiram*. Im Falle einer erfolgten, aber ignorierten Warnung und des selbstverschuldeten Todes jedoch gelte für den Propheten: *tu autem animam tuam liberasti* (Hes. 3,18f.). Wenn Amarcus nun schreibt: *Quando ait Ezechiel ‚Peccantem corripe, quo te/ Illicitas pravasque vias monitore relinquat;/ Quodsi te non audierit, certe ipse peribit./ At pro doctrina merces dabitur tibi digna’* (II,299-302), so stellt er die Belohnung des ewigen Lebens, der geretteten Seele in Aussicht. Dabei ist bereits die lateinische Vokabel *anima* weiter gefasst als die an dieser Stelle in der hebräischen Version verwendete, zu deren Bedeutungsfeld die Seele als Bild des irdischen Lebens, nicht des Lebens nach dem Tod zählt⁸⁷¹, wie überhaupt in den jüdischen Texten vor der Wende vom 3. zum 2. Jahrhundert keine Hoffnung auf Auferstehung enthalten ist.⁸⁷² Amarcus führt hier also eine im neutestamentlichen Sinne interpretierende und daher aktualisierende Ausweitung des Prophetenworts durch.

VII. 2.4. Angedeutete oder angedrohte Aktualisierung in der Kombination von Zitaten

- Bedeutungsreiche Anspielungsverflechtung ist in den folgenden drei Versen zu beobachten. Nach der Beispielgeschichte zur Habgier im klerikalen Bereich zieht Amarcus das bittere Resümee, dass Gemeindemitglieder vernachlässigt werden und umsonst Hilfe suchen: *Hinc fit, ut egroti medicamen ubique salutis/ Querentes errent ut oves, quas perdidit altor./ Et pereant, fido dum non fotore iuantur* (I,159ff.). Mit *fidus fotor* ist in Alliteration *pastor bonus* umschrieben, der sich laut Johannes-Evangelium im Gegensatz zum Tagelöhner um seine Herde kümmert (Ioan. 10,12-16).

⁸⁷⁰ Text s. III.1. Zu den Vorlagen s. MANITIUS, Komm. z. St.

⁸⁷¹ GESENIUS, 514f.

⁸⁷² LOHSE, 801. SCHMIDT, Glaube 257: Strafe war im Alten Testament ein früher Tod, Belohnung ein langes Leben.

Ganz klar ist das Bild des guten Hirten in den Raum gestellt, ist dessen Fehlen als Grund für die Vernachlässigung der Kranken angegeben und als Vorwurf auf Amarcus' zeitgenössische Kleriker übertragen – allerdings nur im Vergleich (I,160: *ut*), nicht direkt. Zumindest *pastore* und *fotore* sind metrisch gleichwertig – die Anspielung hätte also näher sein können, dann allerdings wäre die in beiden Fällen vorhandene Alliteration aufgelöst, die Amarcus so intensiviert hat.

Zusätzlich spielt er mit dieser Formulierung auf Augustins SERMONES an: Amarcus verteilt auf zwei Verse die Synonyme *altor* und *fotor*, bei Augustin steht *nutritor et fotor*. In diesem Kontext spricht der Kirchenvater davon, dass Gott bereit ist, die Fehler der Menschen zu akzeptieren, um an ihrer Ausbesserung zu arbeiten, und belegt das mit Paulus' ‚Eingeständnis‘ seiner Unvollkommenheit. Der Gemeinde der habgierigen Kleriker fehlt also lediglich ein *nutritor et fotor* wie Paulus: als Mensch natürlicherweise fehlerhaft, sich dessen bewusst und daher um das ihm Bestmögliche bemüht.⁸⁷³

Bedeutungsreich öffnet sich der Bereich biblischer Vorlagen: Amarcus' Formulierung des Leidens der durch die Schafe verbildlichten Gemeinde (*errent ... et pereant*) könnte man als Synonyme für die Gemeinde ansehen, welche der biblische Tagelöhner vernachlässigt – während nach Ioan. 10,12-16 der gute Hirte seine Herde mit seinem Leben vor dem Wolf schützt, rettet der Tagelöhner sich selbst, so dass die Schafe gejagt und gerissen werden (*lupus rapit et dispergit*).⁸⁷⁴ Die Formulierung ist allerdings der von Ps. 118, bes. 176 näher, wo der Sprecher seine Bereitschaft zu tiefem Glauben beteuert und Weisungen erbittet, mit der Begründung, er benötige bei aller Bereitschaft diese Unterstützung wie ein Schaf die seines Hirten: *erravi sicut ovis quae periit quare servum tuum quia mandata tua non sum oblitus*. Die Form eines Vergleichs an sich und die Notwendigkeit der Hilfe für die Gemeinde stammen also aus diesem Bibelteil, so dass der drängende Hilferuf eines Tiefgläubigen anklingt und das Fehlen des Hirten um so nachteiliger wirkt.

⁸⁷³ Augustin., serm. 23,3: *Idem ergo nutritor et fotor alio loco dicit ...: Cum timore et tremore multo fui apud uos*. Augustin interpretiert hier I Cor. 2,3.

⁸⁷⁴ Ioan. 10,11f.: *Ego sum pastor bonus. Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis. Mercenarius autem, et qui non est pastor, cuius non sunt oves propriae, videt lupum venientem, et dimittit oves, et fugit: et lupus rapit, et dispergit oves*.

Hirtenlose und verirrte Schafe sind im Neuen Testament häufig erwähnt: Der Vergleich von erschöpften Menschen mit hirtelosen Schafen steht auch bei Matthäus; er erregt Jesu Mitleid, so dass sich dieser für die müden Arbeiter einsetzt (Mt. 10,36). Auch im Rahmen der Erzählung von der Speisung der Fünftausend ruft dieses Bild sein Mitgefühl hervor, weshalb er ihnen seine Lehre zukommen lässt (Lk. 6,34). Die verlorenen Schafe (Israels) nennt Jesus nach Mt. 15,24 gegenüber der heidnischen Frau als seinen besonderen Wirkungsbereich. Die erfolgte Rettung der verirrten Schafe schließlich ist ein Argument in Petrus' Mahnung an die Sklaven, wie Jesus für die Schafe auch selbst Leiden zu ertragen (1 Petr. 21-25), was wiederum den Kreis zum Alten Testament zurück schließt und die von Amarcus geschilderte Suche der Kranken nach einem ‚Medikament‘ erklärt: Im vierten Lied vom Gottesknecht (Isai. 53, bes. 53,4ff.) wird gepriesen, dass dieser Krankheit und Schmerzen auf sich nahm, durch sein Leid die Heilung bewirkte und damit das verlorene Umherirren der mit Schafen Vergleichenen beendete: *4 vere languores nostros ipse tulit et dolores nostros ipse portavit ... 5 ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras adtritrus est propter scelera nostra disciplina pacis nostrae super eum et livore eius sanati sumus 6 omnes nos quasi oves erravimus unusquisque in viam suam declinavit et Dominus posuit in eo iniquitatem omnium nostrum.*

In den hier besprochenen drei Versen des Amarcus stehen also über die Schlagworte *egroti, salus, errent ut oves, altor, perdere/ perire, fidus fotor* Art der Gemeinde, Vorbild für die Hilfe und erwartete Hilfe klar im Raum.

Denkt man dann wieder an das Bild aus dem Johannes-Evangelium, ist diese Vorlage sehr bedeutungsvoll: Der Tagelöhner arbeitet für finanziellen Vorteil und erfüllt seine Aufgabe nur schlecht, der gute Hirte gibt aus freien Stücken sein Leben für die Schafe und weiß sich daher im Besitz der Liebe des Vaters und auch des ewigen Lebens.⁸⁷⁵ Mahnend steht im

⁸⁷⁵ Ioan. 10,13-18: *Mercennarius autem fugit, quia mercennarius est, et non pertinet ad eum de ovibus. 14 Ego sum pastor bonus: et cognosco meas, et cognoscunt me meae. 15 Sicut novit me Pater, et ego agnosco Patrem: et animam meam pono pro ovibus meis. 16 Et alias oves habeo, quae non sunt ex hoc ovili: et illas oportet me adducere, et vocem meam audient, et fiet unum ovile, et unus pastor. 17 Propterea me Pater diligit: quia ego pono animam meam, ut iterum sumam eam. 18 Nemo tollit eam a me: sed ego pono eam a me ipso, et potestatem habeo ponendi eam: et potestatem habeo iterum sumendi eam. Hoc mandatum accepi a Patre meo.*

Raum: Der an Geld orientierte Kleriker hat beides nicht.⁸⁷⁶ Verfolgt man die Andeutungen also bis ans Ende, ergeben die Verflechtungen eine Aktualisierung auf Priester und Gemeinden von Amarcus' Zeit und darüber hinausweisend wieder eine konkrete Drohung.

VII. 2.5. Zitat als Sentenz und Umformung zur Sentenz

- Ein Beispiel für die Umformung einer biblischen Aussage zur Sentenz wäre III,420: *Quisque deo natus non peccat*. Jede Begründung oder Erklärung ist gestrichen; das Ergebnis ist eine griffige, knappe Regel (1 Ioan. 3,9: *Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit: quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est*; 1 Ioan. 5,18: *Scimus quia omnis, qui natus est ex Deo, non peccat: sed generatio Dei conservat eum, et malignus non tangit eum*).⁸⁷⁷
- Stark komprimiert zitierend legt Amarcus dem Apostel Paulus in den Mund: ... „*Prudentes ... sunt, ut faciant mala, stulti, / Ut faciant bona*“...(III,766). Hierzu kommentiert MANITIUS, dass es kein entsprechendes Zitat des Paulus gäbe und verweist auf drei Passagen aus Paulus-Briefen. In der ersten wird ein ehrliches Lob für Weisheit im Bereich des Guten aufmunternd ausgesprochen (Röm. 16,19: *Vestra enim oboedientia in omnem locum divulgata est. Gaudeo igitur in vobis. Sed volo vos sapientes esse in bono, et simplices in malo*). Im ersten Korintherbrief dann wird die Weisheit der diesseitigen Welt als Torheit in Gottes Augen herabgesetzt und daraus die Aufforderung, töricht nach den Maßstäben dieser Welt zu werden, abgeleitet (1 Cor. 3,18f.: *18 Nemo se seducat: si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc saeculo, stultus fiat ut sit sapiens. 19 Sapientia enim huius mundi, stultitia est apud Deum. Scriptum est enim: Comprehendam sapientes in astutia eorum*). Später fordert der Apostel ähnlich der ersten Textstelle, man solle an Einsicht weise, an Bosheit unmündig sein und nicht, wie er es gegenwärtig sehe, umgekehrt (14,20: *Fratres, nolite pueri effici sensibus, sed malitia parvuli estote: Sensibus autem perfecti estote*).

⁸⁷⁶ Zu den Bibelverweisen mit Ausnahme der Jesaja-Stelle s. MANITIUS, Komm. z. St.

⁸⁷⁷ Zu den Bibelverweisen s. MANITIUS, Komm. z. St.

Den weltliche Maßstäbe kritisierenden biblischen Nebensinn muss daher kennen, wer diese Textstelle wirklich verstehen soll. Der moderne Leser ohne so tiefe Bibelkenntnis stutzt, überprüft seine Übersetzung mehrfach, sucht vergeblich nach grammatikalischen oder stilistischen Anhaltspunkten, um eine für ihn logische Übersetzung herauszubekommen, bleibt dennoch dabei, dass Paulus das in dieser Form unmöglich gesagt haben kann, und blättert in Kommentar und Bibel, bis er eine Erklärung findet.⁸⁷⁸ Sollte etwas zu Amarcius' Zeit doch einmal nicht bekannt gewesen sein, dürfte er bei einem aufmerksamen Leser ungefähr diesen Effekt erzielt haben. Unabhängig also von eventueller Mühe bei der Entschlüsselung prägt sich die Aussage durch ihre Kürze und scheinbare Widersprüchlichkeit ein.

VII. 2.6. Verwendung biblischer Motive, Themen und Figuren

- Zu der steten Wiederaufnahme eines biblischen Themas (z.B. Adam und Eva, Brot/Speise), verbunden mit Deutung in verschiedenen Zusammenhängen und auf verschiedenen Ebenen, sei hier auf IV.5. verwiesen.
- Zugegebenermaßen eine wagemutige Interpretation, die als Versuch gedacht ist, sich in einen Autor ein zu denken, der sich in sämtlichen lateinischen Literaturbereichen offensichtlich äußerst gewandt bewegt, ist die der unter III.4. und 5. angeführten Adynata. Nicht die Namen, sondern nur der Oberbegriff der gang- und fruchtbar werdenden Berge lassen sich aus der Bibel hinzuziehen. Es sind Beschreibungen vom Reich des Friedenskönigs bzw. vom Wirken des Gottesknechts. Die Wirkung wäre eine dreifache: 1) Der Jude verdeutlicht über die Adynata seine Kenntnis von Prophezeiungen und seine Sicherheit, dass die Argumente seines Diskussionspartners nicht ausreichen werden. 2) Auf einer kompositorischen Ebene bleibt die Überleitung in demselben Sprachbereich wie die folgenden Begründungen. 3) Zugleich wird der fiktive jüdische Gesprächspart-

⁸⁷⁸ Möglicherweise denkt der Leser auch bei IV,16-18 (... *contra qui fratrem diligit, illum/ Insanum cuncti licet appellentque cucullum,/ Grammaticis et rhetoricis sapientior ille est*) und der Deutung des Amethyst (IV,127-131: *Sanctos pretendit, fidei quos purpura vestit,/ Qui mundo viles studio redolent pietatis/ Martirium subeunt pro Christo sive propinquo*) an diese Formulierung zurück.

ner im Festhalten an extrem konkretisierten Forderungen, die so nicht dem Biblischen entsprechen, wieder als geistig unbeweglich entlarvt.

VII. 2.7. Ironische Verkehrung des Sinns durch Veränderung eines Worts in biblisch formuliertem Kontext

- Eine Vorstufe der Technik, in einem bekannten Zitat ein bedeutungstragendes Wort auszutauschen und damit den Sinn ironisch umzudrehen, scheint mir der folgende Vers zu sein: *Absit, ut hoc fieri nummus sinat induperator!* (I,156). Die Bezeichnung Gottes als *imperator* oder *induperator* lässt sich m.E. in der Bibel nicht belegen, doch ‚Gott, der Herr‘, auch mit Erweiterung zu seiner Macht, ist geläufig (z.B. Apoc. 1,8: *ego sum Alpha et Omega principium et finis dicit Dominus Deus qui est et qui erat et qui venturus est Omnipotens* und Apoc. 4,8: *sanctus sanctus sanctus Dominus Deus omnipotens*). Die Kombination des Sachbegriffs ‚Geld‘ mit einer Herrschaftsbezeichnung hat ihre Vorlage bei Horaz.⁸⁷⁹ Die Bezeichnung *induperator* verwendet Prudentius für von der Dummheit des Volks zu Unrecht in ihre Machtposition erhobene Götter: *tantum posse omnes illo sub tempore reges/ indocilis fatui ducebat ineptia vulgi,/ ut transire suis cum sordibus induperator/ posset in aeternum caeli super ardua regnum* (S. I,145-148) – also verweist diese Vokabel auf einen Rückschritt in heidnische Zustände.

Der Wunsch, Gott möge etwas verhüten, ist in der Bibel nicht selten. So drückt Petrus seine Hoffnung, dass Jesus nicht sterben muss, mit *absit* aus: *Absit a te, Domine: non erit tibi hoc* (Mt. 16,22). Mehrfach ist der Wunsch allerdings mit *propitius mihi sit Dominus, ne* formuliert: 1 Sm. 24,7 und 26,11; 3 Reg. 21,3. Möglicherweise deutet also die Formulierung auf die tiefe Angst des Petrus, Jesus könne wie angekündigt, leiden, sterben und auferstehen müssen, und seinen Wunsch, dass dies nicht geschehe. Diese Parallelsetzung nimmt aufs Korn, dass der Emporkömmling alle christlichen Maßstäbe verloren hat, wenn er sich ein Leben unter den verachteten Mönchen als unerträgliches Leid fort wünscht – noch dazu unter

⁸⁷⁹ Hor., ep. 1,6,35ff.: *scilicet uxorem cum dote fidemque et amicos/ et genus et formam regina Pecunia donat/ ac bene nummatum decorat Suadela Venusque.*

Anrufung seines neuen Gottes, der objektiv gesehen nichts leistet und in einen längst überwundenen Glaubensbereich gehört.⁸⁸⁰

VII. 3. Übernahme von Zitaten, Gedanken und Motiven aus antiker und christlicher Literatur

Was bei Bibelzitaten jeder Art aufgrund des Metrums einleuchtend ist, fällt aus demselben Grund in dem hier zu untersuchenden Bereich auf: Ich habe auch bei Zitaten aus Texten im Hexameter keine wörtlichen Zitate ganzer Verse gefunden. Sie zu verknüpfen und anspielungsreich und dennoch oder gerade dabei individuell zu arbeiten, scheint Amarcus ein großes Anliegen gewesen zu sein. Dabei wird das antike Zitat zur Unterstützung der christlichen Aussageabsicht verwendet, indem es verdeutlicht, bekräftigt, entlarvt, als Gegenbild im Raum steht oder auch mit wenigen Worten einen aussagereichen Hintergrund malt.

VII. 3.1. Textnahes Zitat mit leichter verbaler Änderung zur Verdeutlichung des (christlichen) Sinns

- Selten findet sich eine zu größeren Teilen übereinstimmende Wortwahl mit einem Vorbild. Die ‚entmenschlichende‘ Wirkung beispielsweise der Begierde (als Beleg des Severinus-Gedankens, Sünder seien keine Menschen) unterstützt Amarcus mit einer horazischen Erwähnung des Mythos von Odysseus bei Kirke: *Sirenumque sonos et Circe fingit Homerus/ Pocula collegas Ythaci fecisse canes et/ Setigeros verres, canibus quod dignaque porcis/ Fecerunt...* (I,165-168). Horaz beweist mit diesem Mythos, dass Weisheit einen Odysseus u.a. vor geistlosem, hündisch-triebhaftem Leben bewahrt habe: *Sirenum voces et Circe pocula nosti;/ quae si cum sociis stultus cupidusque bibisset,/ sub domina meretrice fuisset, turpis et excors/ vixisset canis immundus vel amica luto sus* (ep. 1,2,23-26). Die leichte Verwandlung des Wortlauts enthält wesentliche inhaltliche Änderungen, allerdings nicht des Grundsinn, sondern für Amarcus wichtiger Aspekte: Amarcus ersetzt *nostis* durch *fingit* und betont so, dass auch bei tugendhafter Aussage und trotz ihrer Bekanntheit Homers Geschöpfe literarische Erfindungen bleiben und nicht Wahrheit werden. Wertungsver-

⁸⁸⁰ Ausführlicher zu diesem Beispiel s. V.1.2.b) und VI.2.1.

deutlichend im Hinblick auf die Eigenverantwortung der Menschen wirkt sich der Kausalsatz aus, der den Konditionalsatz ersetzt und den Blick auf die Gefährten als die Lasterhaften wendet und nicht auf den einen Helden, dessen Klugheit ihn vor dem Zauber bewahrten: Kirkes Tränke bewirkten die Verwandlung in Tiere deshalb, weil die Gefährten sich entsprechend verhalten haben. Die Hauptschuld an ihrem Unglück tragen also diese selbst, weil sie durch ihre Taten und Schweinen würdigen Taten, letztlich durch ihr Inneres, bewirkten, dass der Zaubertrank lediglich sichtbar macht, was sie wirklich sind.

- Inhaltlich wohl notwendige Veränderung nimmt Amarcus bei der Übernahme des berühmten *caelum, non animus mutant* (Hor., ep. 1,11,27) vor, wenn er *caelum*, im christlichen Sinn eher jenseitig und v.a. nicht austauschbar konnotiert, durch *loca* ersetzt – auch dass er die Seele (*animus*) als zwar nicht fehlerfrei, aber jederzeit durch die rechte Lebensführung verbesserungsfähig gegen *vitam* austauscht, ist im Sinne der Aussagedeutlichkeit logisch: ... *non vitam, sed loca mutant* (III,560). Ebenso ist in dem ebenfalls berühmten Ausspruch des Hieronymus: *non Hierosolymis fuisse, sed Hierosolymis bene vixisse* (ep. 58,2) der Wechsel von Jerusalem auf die heilige Stadt Rom nachvollziehbar: *Non Romam vidisse, sed hic bene vivere laus est* (III,561).⁸⁸¹
- Zwei Zitate zu charakteristischen Verhaltensweisen bei Zorn und Hochmut hat Amarcus I,275f. kombiniert und um Gold als das einzige geachtete Gut erweitert: ... *buccas inflare solent et/ Naribus excussis suspendere cuncta nisi aurum*. Abgesehen von den zornig-verständnislos aufgeblasenen Backen (Hor. serm. 1,1,20f.: ... *Iupiter ambas/ iratus buccas inflet* ...) ist die verächtlich ‚gerümpfte‘ Nase durch Horaz bekannt (serm. 1,6,5: ... *naso suspendis adunco*; ähnlich serm. 2,8,64). Zusätzlich hat Amarcus das beschriebene Verhalten zur allgemeinen Regel der Verkommenheit seiner Zeit erhoben.⁸⁸²
- Wie bei der Behandlung der Dialogformen bereits angesprochen, sind in den SERMONES viele Passagen zu finden, in denen Amarcus biblische oder reelle Personen in direkter oder indirekter Rede zu Wort kommen lässt. Dabei folgt das Hieronymus-Zitat ‚*Omnium avaricia est mater*

⁸⁸¹ Allgemeiner und eher sprachlich beobachtet s. QUINT, 187.

⁸⁸² Vgl. QUINT, 184. Ähnliche sinnhaltende Verskombination s. DIES., 185, zu Amarc., serm. IV,276-277 und Hor. serm. I,1,8 und 4,13-14.

radixque malorum' (I,78) nach 1 Tim. 6,10 mit metrisch bedingter Umstellung und durch ein aussageverstärkendes Wort (*mater* und deshalb auch *-que*) erweitert dem Wortlaut des Hieronymus (Epist. 22,32,3: *radix malorum omnium est avaritia*).⁸⁸³

- Indirekt um die Anspielung auf das ewige Leben erweitert ist der Vers: *Nemo perfectus, nemo omni parte beatus* (IV,66). QUINT sieht hier eine allgemeine Aussage des Horaz durch Austausch eines Worts (*nemo* statt *nihil*) auf den Menschen übertragen: Man dürfe den Genuss des Augenblicks nicht von natürlichen Unvollkommenheiten trüben lassen (C. 2,16,25-28, bes. 26f.: ... *nihil est ab omni/ parte beatum*).⁸⁸⁴ Diesen lebensbejahenden Gedanken hat Amarcus von der Ebene, dass man das Leben genießen muss, auf die Ebene gehoben, dass man das Leben für das wirklich Wichtige nutzen muss. Die Begründung, es sollte kein Hindernis dabei darstellen, dass es das vollkommene Glück nicht gibt, hat er aber nicht allein auf den Menschen eingeschränkt, sondern um den vermutlich gerade in einer Zeit der Endzeithoffungen und -befürchtungen tröstlichen Zusatz erweitert, kein Mensch sei perfekt: Perfektion sei nicht möglich, doch allein die Bemühung darum und deren Teilerfolg bedingen die erhoffte Behandlung zu diesem Zeitpunkt (IV,57-84). Damit zitiert Amarcus sich selbst bzw. Eufronius, der bezüglich der Geduld im Umgang mit Frischbekehrten festgestellt hatte: *perfectus fit nemo repente* (III,709). Von der Stufe gerade erst erfolgter Umkehr zum rechten Glauben aus betrachtet, liegt menschenmögliche ‚Perfektion‘ bereits im Verzicht auf heidnische Praktiken.
- Horazisch formuliert klingt Amarcus' Frage, was es schade, die Friseur-szene mit spaßhafter Rede festzuhalten (‚zu tadeln‘ hielt ich in der Übersetzung für zu hart): *Seria ridiculo quid obest sermone notare?* (IV,433). Horaz schreibt: ... *quamquam ridentem dicere verum/ quid vetat?* (serm. 1,1,24f.). Eine auffällige Änderung ist die Streichung des Worts *verum* – Wahrheit verwendet Amarcus im Zusammenhang mit christlicher Wahrheit und als Gegensatz zum Trug (s. III.3.); zu einer erfundenen, übernommenen oder stilisierten Beispielfigur scheint ihm dieser Begriff nicht zu passen.

⁸⁸³ MANITIUS, Komm. z. St.

⁸⁸⁴ QUINT, 185.

VII. 3.2. Textfernes Zitat mit Änderung zur Verdeutlichung des (christlichen) Sinns

- Obwohl die folgende Textstelle als Zitat eingeleitet ist, handelt es sich um eine Paraphrase der Lehre Augustins, nicht um einen wortgetreu wiedergegebenen Ausspruch: *De qua sic Augustinus doctor catus inquit:/ 'Non anima ex anima generatur, sed deus illam/ Infundit carni formate, sic microcosmum/ Constituens; sed sive creet tunc, sive crearet,/ Solum nosse reor factorem'* (III,427-431).⁸⁸⁵
- An zwei Stellen seines Werks variiert Amarcus das Thema ‚Verhalten von Tieren – Verhalten der Juden‘. Zu Beginn der ersten ist der Grundgedanke biblisch (II,325-334: *Cum turtur milvusque rapax sua tempora norint/ Adventusque sui peregrina ciconia servet/ Tempus, queque hominum est convictrix, mitis hirundo./... Econtra ingratis ego sum contemptus ab illis;/ Bos asinusque sui domini presepia norunt,/ At populus meus Israel me scire recusat.*‘ Vorlage hierfür ist Ier. 8,7: *milvus in caelo cognovit tempus suum turtur et hirundo et ciconia custodierunt tempus adventus sui populus autem meus non cognovit iudicium Domini.* Übernommen sind die Kenntnis der Zeiten durch verschiedene Vögel, die Vögel an sich⁸⁸⁶ sowie das entgegengesetzte Verhalten von Gottes eigenem Volk im Vergleich zu dem der Tiere. Bei der zweiten Passage zu diesem Thema (II,440-453) verwendet Amarcus ausschließlich nicht-biblische Zitate⁸⁸⁷, als wolle er zeigen, dass für diesen Gegensatz oder diese Unabänderlichkeit (bereits unter III.5. sind beide Möglichkeiten ange-dacht) überall Belege gibt.
- Die auffällig obszönen Ausdrücke innerhalb der Beschreibung des Neids können von Horaz übernommen sein, wie QUINT vermutet. In der Beispielgeschichte zum Neid wendet der Lasterhafte von kostbarer Prachtkleidung den Blick so angeekelt ab wie von einer Latrinengrube: *tamquam de foveis, ubi mingitur atque cacatur* (II,495). Die Formulierung erinnert an den Schwur des Priap, was mit ihm geschehen solle, wenn sein Bericht über die Hexen nicht der Wahrheit entspräche: ... *in me veniat*

⁸⁸⁵ Die vielen möglichen Vorlagen dieser Verse listet MANITIUS, Komm. z. St., auf.

⁸⁸⁶ Lediglich die genauere Beschreibung ist Martial, Petronius und Ovid entnommen (s. MANITIUS, Komm. z. St.)

⁸⁸⁷ Hier sei auf die ausführliche Liste bei MANITIUS., Komm. z. St., verwiesen.

mictum atque cacatum (serm. 1,8,38). Die drastische Formulierung liegt sowohl zur Illustration der negativen Gefühle als auch zum Abscheuerwecken genau hiervor nahe. Eine tiefere Verbindung zur Vorlage finde ich hier aber ebenso wenig wie von II,556-559 zu Hor., serm. 1,2,30.⁸⁸⁸

VII. 3.3. Christliche Korrektur antiker Gedanken in der Kombination von Ein- und Zwei-Wort-Zitaten biblischer und außerbiblischer Quellen

- Eindrucksvoll ist die Verknüpfung von Zitaten unterschiedlicher Herkunft. Amarcus formuliert seine Bewunderung für die christlichen Dichter Alcimus, Arator, Sedulius und Iuvenus u.a.: *Non bene tornatis apponunt regia vasis/ Fercula* (III,271f.). In diesen unter III.3. ausführlicher besprochenen Versen hat Amarcus Biblisches und Horazisches miteinander verschmolzen: Über *male tornatus* verweist er auf den Rat, dass man schlecht gedrechselte Verse zur Überarbeitung besser ‚noch einmal auf den Amboss legen‘ solle (Hor., a.p., 441: *et male tornatos incudi reddere versus*).⁸⁸⁹ Der Begriff *vas* weckt Assoziationen zu folgenden Texten:
 - Hor., epist. 1,2,54 (*sincerum est nisi vas, quodcumque infundis acescit*),
 - die alttestamentliche Basis entsprechender Reinheitsvorschriften (z.B. Lev. 11,32: *et super quod ceciderit quicquam de morticinis eorum polluetur tam vas ligneum et vestimentum quam pelles et cilicia et in quocumque fit opus tinguntur aqua et polluta erunt usque ad vesperum et sic postea mundabuntur*),
 - 2 Tim. 2,21: *si quis ergo emundaverit se ab istis erit vas in honorem sanctificatum et utile Domino ad omne opus bonum paratum* – im Neuen Testament ist *vas* mit moralischer Bedeutung verwendet – und
 - Act. Apost. 9,15: *dixit autem ad eum Dominus vade quoniam vas electionis est mihi iste ut portet nomen meum coram gentibus et regibus et filiis* (die Bekehrung des Saulus zu Paulus, dem auserwählten Gefäß Gottes).

⁸⁸⁸ Anders QUINT, 183f.

⁸⁸⁹ Vgl. MANITIUS, Komm. z. St.

Wenn Amarcus also das ähnlich klingende *versus* durch *vasis* ersetzt (aus klanglichen Gründen sind die Kasus hier nicht geändert), baut er den Kontrast ‚Innen-Außen‘ so aus, dass diese Gefäße vielleicht schlecht gedreht sind, aber geradezu das Gegenteil von (moralisch) unrein, denn sie vermögen aufgrund ihrer inneren Güte die königlichen, göttlich beauftragten ‚Speisen‘ zu bewahren.

- In dem nächsten Beispiel spielt Amarcus über mehrere Worte auf eine Vorlage an und verändert Wirkungsbereich sowie Zielgruppe. Er bewirkt aber auch, dass der fröhlich-anzügliche Klang der antiken Vorlage, der sich bei direkter Übernahme negativ hätte auswirken können, weil er auf ein Laster anspielt, ganz im Gegenteil sogar einen lasterhaften Grundzug sublimiert: Im Anschluss an den im Vorkapitel zum Thema Verstummen zitierten Psalm (107,42) verwendet Amarcus ein Zitat aus Ovids *ARS AMATORIA*: ... *ni moveat me,/ Quod lusor dubio perdens absistere pigro/ Non vult nec dubitat, dum perdit, perdere multum./ Sic nec me, quamvis que scriptito perdam,/ Perdere plura piget...* (II,280-284). Ovid schreibt: *sic, ne perdidit, non cessat perdere lusor, et reuocat cupidas/ alea saepe manus* (ars 1,451f.).

Auf den ersten Blick sieht es so aus, als wolle Amarcus hier in Ausweitung von Ovids ‚cleverem Wortspiel‘⁸⁹⁰ gestehen, er sei ‚süchtig‘ nach den Bekehrungsversuchen und Streitgesprächen mit dem Juden, er habe schon so viel gegeben, dass es jetzt auf weitere Versuche nicht mehr ankomme. Dabei ist die Spielsucht grundsätzlich negativ und wird häufiger als Laster unter Klerikern kritisiert.⁸⁹¹ Da der Kontext in Ovids Werk – Verführung – aus christlicher Sicht ebenfalls lasterhaft ist, hat Amarcus den Hintergrund entweder nicht gekannt oder ignoriert und nur die Pointe herausgezogen, die ihn interessiert – oder er hat bewusst das Zitat übernommen und den Inhalt umgedreht, in der Erwartung, dass ein Leser von ähnlicher Bildung wie er selbst dies zu entschlüsseln vermag.⁸⁹² Dann soll die Umkehr des Suchtfelds vom Lasterhaften ins Tugendhafte erkannt werden –

⁸⁹⁰ HOLLIS, Komm. zu 451.

⁸⁹¹ SCHÜPPERT, 46 mit FN 10, 60f.

⁸⁹² Da Ovid bereits im frühen Mittelalter viel gelesen und zitiert wurde und es im 12. Jh. bereits Anweisungen für die Verwendung seiner Werke bis hin zur *ARS AMATORIA* im Schulgebrauch gab (SPECHT, 99), ist diese Überlegung wahrscheinlich richtig.

der einzige Bereich, in dem einen Kleriker die Spiel- und Risikofreude packen darf, ist die des bekehrenden Disputs.

- Eine durchaus humorvolle Erweiterung erfährt das unter III.2. ausführlich untersuchte Barbierbild, wenn man Hor., a.p., 295-307 einbezieht: Während bei Amarcus ein junger Mann stolz auf seine Pflege besonders des Barts ist und das kreischende Messerwetzen besser erträgt als nervendes Geschwätz, geht es auch bei Horaz um einen Wetzstein. Dieser zu sein erklärt sich der Satiriker bereit, um Wege zur wahren Dichtung aufzuzeigen, anders als diejenigen Menschen, die meinen, hierfür reiche es bereits aus, Nägel, Haar und Bart nicht mehr zu schneiden und den Bartscherer zu meiden. Zugleich klingt an: Für christliche Ziele reicht keines der antiken Mittel.

VII. 3.4. Christliche Korrektur antiker Gedanken in der Kombination von Themen, Motiven und Figuren biblischer und außerbiblischer Quellen

- Die Figur desjenigen, welcher aufzählt, an welche Gebote er sich hält, und wissen möchte, was er noch tun müsse, ist nach QUINT aus Hor., ep. 1,16,46-53; 63-65 entlehnt. Hier lobt sich ein Sklave für seine Tugend (er sei weder Dieb noch Ausreißer oder Mörder) und erhält die Antwort, dass Regeltreue aufgrund von Angst vor Bestrafung noch keinen tugendhaften Menschen ausmache: *'nec furtum feci nec fugi' si mihi dicat/ servus, 'habes pretium, loris non ureris,' aio./ 'sum bonus et frugi.' renuit negitatque Sabellus./ cautus enim metuit foveam lupus accipiterque/ suspectos laqueos et opertum milvus hamum:/ oderunt peccare boni virtutis amore./ tu nihil admittes in te formidine poenae:/ sit spes fallendi, miscebis sacra profanis.* Amarcus hat zwar diese Figur übernommen und in horazischer Formulierung die Angst vor Strafe der Liebe zur Tugend als richtige und falsche Handlungsmotivation gegenüber gestellt; auch der Sklaven-Vergleich im vorletzten Vers erinnert an den Horaz-Brief:⁸⁹³ *Sed mihi forte aliquis dicit: 'Mala respuo, nulli/ Quod noceat, facio, nec latro sum nec adulter./ A cunctis absisto malis, quantum fragilis me/ Carnis permittit levitas; quid*

⁸⁹³ Der Vergleich mit dem Sklaven lässt aber auch an Senecas Mahnung denken, jeder einer Furcht oder Leidenschaft ergebene Mensch sei eigentlich deren Sklave (Sen., epist. 47, bes. 17).

plus mihi agendum est?'/ Non satis est vitasse malum, latam viciorum/ Dimisisse viam, nisi agas bona; nec satis est, quod/ Mitis es ut servus pene formidine tantum,/ Ni bene ceu liber vivas bonitatis amore.' (IV,158-165). Doch nimmt Amarcus drei entscheidende Erweiterungen der horazischen Vorlage vor: den Vorwurf, dass er bei Handlungsfreiheit keine Zurückhaltung üben würde, die explizite Aufforderung zu guten Taten und die vorsichtige Haltung des Sprechers, der sich nicht wie der Sklave lobt, sondern die Einschränkung sieht, welche sein Menschsein an sich, die *carnis levitas*, den Bemühungen um Gutes auferlegt. Durch seine Wortwahl und seine Gedanken zeigt sich dieser Sprecher als gebildeter Christ.

Dieselbe Bereitschaft, an sich zu arbeiten, beweist ein Mann im Matthäusevangelium⁸⁹⁴. Bei der Aufzählung der Bereiche, in denen er Zurückhaltung übt, rekurriert Amarcus' Sprecher deutlich auf Jesu Erinnerung an drei Gebote im Evangelium: nicht zu schaden, nicht zu töten und weder Ehebruch noch Mord zu begehen. Die im Evangelium geäußerte Frage, was noch fehle, um das ewige Leben zu erlangen, ist also Vorbild der entsprechenden Frage bei Amarcus, wobei hier der Zweck nicht genannt wird. Die Antwort des Satirikers, man müsse das Gute aus Liebe zum Guten tun, ist erkennbar horazisch formulierte Ausführung von Jesu Antwort im Evangelium, der Mann solle sein Gut für Spenden an die Armen verkaufen und als Besitzloser mit ihm ziehen. Mit dem breiten Weg der Laster spielt Amarcus zusätzlich auf Mt. 7,13f. an.

Amarcius hat daher zwei inhaltlich ähnliche Vorlagen übernommen und mit dem Ziel der Verdeutlichung und christlicher Erbauung miteinander kombiniert. Wichtig erscheint mir dabei v.a. die Änderung des Charakters, der nicht zum eingebildeten Dummkopf überzeichnet, sondern als ein gebildeter Mensch mit christlichen Werten dargestellt ist. Die Beobachtung

⁸⁹⁴ Mt. 19,16-23: 16 *Et ecce unus accedens, ait illi: Magister bone, quid boni faciam ut habeam vitam aeternam?* 17 *Qui dixit ei: Quid me interrogas de bono? Unus est bonus, Deus. Si autem vis ad vitam ingredi, serva mandata.* 18 *Dicit illi: Quae? Iesus autem dixit: Non homicidium facies: Non adulterabis: Non facies furtum: Non falsum testimonium dices: 19 Honora patrem tuum, et matrem tuam, et diliges proximum tuum sicut te ipsum.* 20 *Dicit illi adulescens: Omnia haec custodivi a iuventute mea, quid adhuc mihi deest?* 21 *Ait illi Iesus: Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo: et veni, sequere me.* 22 *Cum audisset autem adulescens verbum, abiit tristis: erat enim habens multas possessiones.* 23 *Iesus autem dixit discipulis suis: Amen dico vobis, quia dives difficile intrabit in regnum caelorum.*

QUINTS, dass er bei Horaz und Amarcus nicht weiter charakterisiert und daher zu einer „jederzeit austauschbaren Person“ stilisiert ist, trifft also nur aufgrund dieser Aktualisierung auf Amarcus' Zielgruppe dieser Ermahnung (seine christlichen Rezipienten) zu. Dasselbe gilt für die christliche Mahnung zur Freigebigkeit. Der Feststellung QUINTS, Amarcus habe nur den Wortlaut, trotz des „christlichen Kontexts“ nicht aber den Sinn der Horazvorlage geändert, kann ich mich also nur unter Einschränkung in diesen Punkten anschließen.⁸⁹⁵

Da Amarcus den Vergleich mit dem Sklaven nur anreißt, anstatt ihn auszuführen, ist dieses Bild entweder zu seiner Zeit geistiges Allgemeingut oder er lässt hier diese wie auch die biblische Vorlage nur anklingen, um sofort den ganzen Zusammenhang als Hintergrund parat zu haben. Insbesondere durch die Verwendung der Geschichte aus dem Evangelium kann er sich sehr kurz fassen. Er kann vermutlich dennoch darauf bauen, dass das Gespräch an sich, v.a. aber das folgende Gleichnis vom Kamel und dem Nadelöhr sowie Jesu Trost an die Jünger, dass Menschenunmögliches Gott möglich sei, bekannt sind. Mahnung sowie Hoffnung sind also ‚aktiviert‘, ohne dass er sie an dieser Stelle seiner SERMONES, den zu den Kapiteln über die Weltverachtung hinführenden Versen, bereits aussprechen muss.

- Grundsätzlich muss die Einstellung einer literarischen Vorlage wie z.B. des Horaz nicht in jeder Beziehung vorbildhaft sein bzw. kann dessen Haltung christlich korrigiert werden. Diese Absicht mag in der unter III.3. besprochenen Kritik an der Begierde im Klerus der Fall sein, relativiert sich dort aber ggf. auch selbst: Kleriker aller Ränge wenden sich dort vom Richtigen ab und dem Unreinen zu. Abstoßende Alte genügen ihnen zu diesem Zweck: *Non turpis flatus, non illos polipus arcet, / Non unce nares, non dependentia labra* (I,239f.). Die Attribute Mundgeruch, Rachengeschwulst, krumme Nase und hängende Lippen verweisen in den Bereich der *vetula*-Erotik. Der Gedanke des Auswahltreffens, sich nicht oder eben doch Abhalten-Lassens, des Herumtreibens mit Mimen und Dirnen, unanständiger Kleidung findet sich in Hor., serm. 1,2, aus der bereits das Zitat *pharmacopola* stammt und auf lasterhaften Kontext verweist.⁸⁹⁶ In dieser Satire führt Horaz als mögliche Fehler im Umgang mit der eigenen Libido

⁸⁹⁵ QUINT, 187f. (Zitate 188).

⁸⁹⁶ II.1.3.

in außerehelichen Beziehungen die Gefahren des Ehebruchs und die Blindheit für äußere Mängel bei Frauen auf, weil man einzelnen Attributen bis hin zu Familienstand, Status oder Abstammung bei der Auswahl der Geliebten Priorität gebe, anstatt für schlichte Bedürfnisbefriedigung zu sorgen, die allerdings ästhetischen Ansprüchen genügen sollte. Die empfohlene Bescheidenheit bei der Auswahl einer geeigneten Gespielin würden die Kleriker dann grundverkehrt auf die Spitze treiben. Andererseits liebt der Verehrer Hagnas bei Horaz durch die rosarote Brille seiner Gefühle sogar den Nasenpolyp seiner Angebeteten (Hor., serm. 1,3,40). In diesem Zusammenhang ermahnt Horaz dazu, auf die inneren Werte zu schauen anstatt an Äußerlichkeiten festzuhalten, und Toleranz gegenüber fremden Fehlern zu zeigen, ein Gedanke, der mit der Unterscheidung zwischen Innen und Außen also durchaus zu Amarcus' Werten passt. Demzufolge ist in dieser Textstelle vorgeführt, dass die Begierde die verkehrte Anwendung eines an sich positiven Ansatzes bewirkt. Dass man der Begierde jedoch keineswegs nachgeben darf, ergibt sich aus ihrer Lasterhaftigkeit und der oben herausgearbeiteten indirekten Drohung mit dem Verlust des ewigen Lebens.

VII. 3.5. Angedeutete oder angedrohte Aktualisierung in der Kombination von Zitaten

- Die unter III.4. besprochene Variation des Themas ‚Himmel, Erde, Wasser‘ als bejahter und verneinter Machtbereich Christi verdeutlicht m.E., dass Amarcus entweder Bildung auch in antiker paganer Literatur, in diesem Fall Ovids, voraussetzt oder eine gewisse Bereitschaft, nachzuschlagen, denn die Anspielung auf die drei Bereiche wird erst bei Kenntnis der Mythen erkennbar – ebenso wie erst der christliche Glaube ihnen Sinn verleiht: *Nil credis, nec enim me plus istud capit, acsi/ Dedalon alaton credas, dextramque Promethei/ Humanum fecisse genus vel vivificatos/ Deucalioneos lapides et, quicquid in hortis/ Plantatur Pelusiadis, divos fateare/ Abrotanum, rutam, laphatum, cepe, allia, anetum,/ Pana deum Archadie venerere eiusque Luperca/ Et fatis credas balat que corniger Hammon/ Aut in Dodona fallax bachatur Apollo* (II,41-51). Denn wenn Daedalus Flügel erfindet, weil Minos Erde und Land, nicht aber den Himmel besitzt (Ov., met. 8,185ff.), Prometheus sich zunutze macht, dass die frisch vom Himmel geschiedene Erde noch Samen des Himmels hatte,

die er mit Regenwasser vermennt und zum Menschen formt (Ov., met. 1,80-83) und Deukalion und Pyrrha nach der Sintflut, als Jupiter Himmel und Erde einander wieder sehen ließ, die Gebeine der Mutter Erde hinter sich werfen und die Erschaffung des Menschen wiederholen (Ov., met. 1,313-415), dann nutzen die drei Elemente jeweils für den Augenblick zu eigenen, nur momentan die Grenze zum Göttlichen überschreitenden Werken. Dauerhafte Herrschaft und Verbindung durch mehr als Physisches schafft der christliche Gott. Die Nähe zu den eigentlichen Ausgangsbegriffen nimmt bei den nächsten Beispielen ab – sie besteht, wenn man bei den Pflanzen ihren Herkunfts-, bei den anderen ihren Wirkungsbereich bedenkt; die Verbindung zum ‚Himmel‘ existiert mystisch über die mit der Erhebung von Serapis in den Himmel verbundenen Pflanzen (Prud., Symm. II,866ff.) und Weissagung. Derjenige, der nicht an den ‚wahren Herrn‘ über alles glaubt, befindet sich also intellektuell und religiös auf einer Glaubensstufe mit denjenigen, welche diese Machtbereiche in irdisch-vergänglicher Weise verehren.

- Gerade bei der Frage, ob manche Zitate absichtlich auf einen bestimmten Kontext verweisen, ist es, bis ein Kommentar hierbei Hilfestellung leistet, hilfreich, im Kontext eines möglichen Zitats weiter zu lesen und nach formalen wie inhaltlichen Vergleichspunkten zu suchen. Wenn diese Vergleichspunkte dann über den rein verbalen Aspekt hinausgehen, so ist m.E. die Suche nach der Aussageabsicht des Zitats legitimiert. So verweist die unter III.3. interpretierte Kritik an der (Flamme der) Begierde auf Prudentius, Pe. X, bes. 383, wenn formuliert ist: *Cordibus humanis ceu flamma insistit ofellis/ Sevus amor* (I,241f.). Ist das Bild des Opfers an sich bereits aussagekräftig, so spricht der anschließende Vergleich indirekt die Aufforderung aus, die Inhalte der beiden Texte noch weiter zu einander in Bezug zu setzen: *renum nil inportunius igne* (I,240) ist in Anlehnung an Prud., Pe. X,388 formuliert: *nil est amore veritatis celsius*. Berücksichtigt man auch noch die so eingeleitete Aussage, ergibt sich: Bei Prudentius müssen die Christen aufgrund von *amor veritatis* den Tod nicht fürchten (*Dei perennis nomen adserentibus/ nihil pavori est, mors et ipsa subiacet*) – dem steht als sich logisch ergebendes Gegenbild bei Amarcus die nicht ausgesprochene Drohung im Raum, dass dies bei den der Begierde Ergebenen genau gegenteilig sein wird.

VII. 3.6. Verwendung von Ein- und Zwei-Wort-Zitaten als verständnisnotwendige Hintergrundmalerei

- Über das Zitat eines einzelnen Worts kann auf eine bestimmte Vorlage verwiesen werden, deren Kontext damit idealerweise im Raum steht und über die Aussage hinaus Verständnis ermöglicht. Hält man diesen Gedanken nicht für zu weit hergeholt, so sei hier auf die zahlreichen Belege verwiesen (besonders II.1.4 und II.1.5.). Im Folgenden soll daher nur zu einer weiteren Passage beleuchtet werden, wie ein ‚Ein-Wort-Zitat‘ über den Verweis auf eine bestimmte Horaz-Satire einem Gedankengang eine bestimmte Note verleiht, die er m.E. ohne die Anspielung nicht hätte; ein entfernteres Bibelzitat unterstützt diese Interpretation abschließend:
Im zweiten Buch behandelt Amarcus die Verpflichtung speziell des Geistlichen, auch gegen Widerstände und negative Reaktionen in ihrem Handeln oder Glauben Fehlgeleitete zu korrigieren bzw. zu bekehren. Unter anderen von MANITIUS aufgeführten Horaz-Zitaten und Bibelverweisen äußert Amarcus auch: *Hoc, quantum valeo sequor, est etenim mihi curere, Ne, quem commisit dominus mihi, mantica censum/ Servet inutiliter ...* (II,303ff.). Zu diesen beiden Versen vermutet MANITIUS, dass Amarcus wie Persius an Aesop 4,10 gedacht haben könnte.⁸⁹⁷ Dort ist allerdings nicht von Gaben die Rede: Beide *perae* (nicht etwa *manticae* – die Ranzen werden selbst getragen) sind mit Fehlern gefüllt; der auf dem Rücken hängende mit den eigenen Fehlern ist deshalb schwieriger einzusehen als der mit fremden beschwerte vordere. Zunächst also scheint nur die Anbringung außerhalb des eigenen Sichtfelds zu der vorliegenden Textstelle zu passen.
Auch der horazische Mantelsack, auf den MANITIUS ebenfalls verweist, ist ausdrücklich hinter dem Reiter angebracht: *Mantica cui lumbos onere ulceret atque eques armos* (serm. 1,6,106). In Amarcus’ *mantica* dagegen befindet sich ein eigenes gottgegebenes Vermögen, welches angemessen zu nutzen ihm am Herzen liegt. Der Inhalt dagegen ist auch bei Horaz das eigene Gut.
Ausgehend von der genannten Fabel interpretiert, mag hinter diesem Bild stehen, dass aus christlich bescheidener Sicht die eigenen Talente ein schwerer zu sehendes Gut darstellen können als möglicherweise eigene Fehler oder fremde, offensichtlichere Begabungen. Doch ist der Grund für

⁸⁹⁷ MANITIUS, Komm. z. St.

ein ‚Brachliegen‘ nach Amarcus’ Darstellung kein ‚Sicht- oder Erkenntnisproblem‘: Als potentielle Hindernisse sind das Ertragen von Spott oder Schmähung genannt oder – andersherum gedacht – der Wunsch nach Anerkennung.

In diesem Punkt ist es inhaltlich erhellend, die genannte Horaz-Satire über das ‚Ein-Wort-Zitat‘ hinaus zu betrachten: Dort nämlich steht der Mantelsack als Ausdruck einer bescheiden-dankbar das eigene Los akzeptierenden Lebenshaltung, die nicht habgierig nach mehr strebt. Bei Reisen ist ihr das eigene (wertgeschätzte) Hab und Gut in einem einzigen Mantelsack selbständig transportabel, während die von der Mehrheit der Menschen angestrebten Reichtümer Umstände und Verlust der selbst bestimmten Freiheit nach sich ziehen. Dabei birgt aber gerade jener nach allgemeinem Urteil attraktive Besitz neben den Schattenseiten von Erfolg und Reichtum auch die Gefahr des Ehrverlusts (z.B. Hor. serm. 1,1,106ff.: *Obiciet nemo sordis mihi, quas tibi, Tili, / cum Tiburte via praetorem quinque secuntur / te pueri* ...). Horaz also zieht ungeachtet der Gegenstimmen der ‚Normalvernunft‘ anderer denjenigen Besitz vor, den ihm sein Vater mit auf den Lebensweg gegeben hat: Bildung, Tugend und daraus resultierenden guten Ruf, auch wenn ihn das nach dem Urteil vieler anderer ‚verrückt‘ erscheinen ließe (Hor. serm. 1,1,96ff.: *... meis contentus honestos / fascibus et sellis nollem mihi sumere demens / iudicio volgi, sanus fortasse tuo* ...). Die von Gegenstimmen unbehelligte und damit auch nicht von Anerkennungssehnsüchten tangierte Grundeinstellung, mit der unbeeindruckt an dem eigenen Besitz festgehalten wird, harmonisiert mit dem durch fremde Kritik nicht zu beeindruckenden Festhalten an den Glaubens- und ‚Wahrheitkündungsgrundsätzen‘. Die horazische stolze Zufriedenheit mit dem vom Vater ermöglichten Gut wäre bei Amarcus sein Glaube, seine Erkenntnis und seine Fähigkeit das auszusprechen – alles gottgegebene Gaben und damit auch Verantwortungen. Blieben diese aus Angst vor einem Fehler ungenutzt, wären sie umsonst – ein Fehlverhalten, das Amarcus nicht begehen will.

Zu dieser Deutung ließe sich dann das Gleichnis vom anvertrauten Geld (Mt. 25,14-30 hinzuziehen, in dem die Problematik des rechten Umgangs mit den Talenten (im materiellen sowie ideellen Sinn) thematisiert ist. Hier hat der dritte Diener aus Furcht vor seinem Herrn das anvertraute Vermögen nicht genutzt, sondern vergraben – unvermindert, aber auch unvergrößert kann er es zurückgeben und erregt gerade dadurch den Zorn seines Herrn, der ihn als schlecht und träge beschimpft: *„Serve male et*

piger!“ (Mt. 25,26), denn er hätte die ‚Talente‘ nutzen sollen. Neben der inhaltlichen Klärung spricht für ein Heranziehen dieses Gleichnisses zur Interpretation, dass Amarcus’ Wunsch „*ne servet ...inutiliter*“ dem Urteil des Herrn über seinen Sklaven entsprechend formuliert ist: „*Et inutilem servum eicite in tenebras exteriores...*“ (Mt. 25,30).

- In dem Dialog mit dem Juden titulierte Amarcus seinen Gesprächspartner mit ‚schlauer Fuchs‘ (II,139: *Quid mihi vis illudere, callida vulpes?*). Der Begriff schillert auf zwei Ebenen: Einerseits hat der Jude an dieser Stelle des Dialogs tatsächlich gewieft Ironie wirken lassen, so dass ihm die hinterhältige Schläue des Fuchses auch vorgeworfen werden kann.⁸⁹⁸ Andererseits bezeichnet er den Juden indirekt als Ketzer, weil die Begriffe bei Prudentius miteinander verknüpft sind (Prud., D, 71f.: *callida vulpes, nunc heresis*).
- Farbenprächtige Hintergrundmalerei aus Unsittlichkeit, Hexerei bzw. Aberglauben, Opfer und – möglicherweise – der Hoffnung auf Bekehrung ergibt die III.4. durchgeführte Untersuchung zu den Götterspott-Textstellen. Die Stichworte *vittatus* und *senex* könnten hier interessanterweise gleich auf zwei Vorlagen (sowohl auf die Hexensatire des Horaz als auch auf Prudentius’ APOTHEOSIS) verweisen und damit sowohl das Bedeutungsfeld unsinnig-lächerlichen Aberglaubens als auch das abscheulichen Aberglaubens mit anschließender Bekehrung öffnen.
- Viele Zitatdeutungen dieser Arbeit sind Vermutungen, manche wahrscheinlicher, andere vielleicht auch nicht, möglicherweise können auch noch andere Vorlagen gefunden werden, wenn ein ausführlicherer Kommentar erstellt wird. Enthält eine Formulierung aber keine sofort oder nach Interpretationsversuch aus dem Textzusammenhang wirklich verständliche Aussage, sondern ist inhaltlich zwar einzuordnen, doch die Formulierung bleibt merkwürdig, ist vermutlich auf eine Vorlage zurückgegriffen worden, die für einen modernen Leser abgelegen ist, oder der Autor hat aus heutiger Sicht nicht mehr für jeden Rezipienten Bekanntes abgewandelt, vielleicht sogar stark verkürzt und in Verbindung mit einer weiteren Vorlage gesetzt. Dafür ist ein instruktives Beispiel: Die Deutung des Bedeutungsfelds „Beißen“ in programmatischer Weise arbeitet mit diesen Überlegungen m.E. im Bereich des Hochwahrscheinlichen (III.2.).

⁸⁹⁸ Zum Zusammenhang s. III.4. und 5.

Schwieriger ist die Klärung der in demselben Zusammenhang folgendermaßen formulierten Rachegefühle des Neureichen: *Hactenus indulsi nec vindice dente remordi.../ Iam qui dicet idem mihi, bubo scrofave fiet* (I,299ff.). Inhaltlich ist der drohende Charakter der Aussage eindeutig. Der Typus eines auf seinen korrekten Lebenswandel Stolzen, der sich mit neuem Selbstbewusstsein künftig Aggressivität statt Defensivität vornimmt, könnte, wie oben vermutet, Horaz entnommen sein. Die Kombination von Uhu und Schwein habe ich nicht gefunden. Die oben belegte negative biblische Konnotation des Schweins und die unheilvolle des Uhus nach Ovid ist möglicherweise mit einem Horaz-Zitat verknüpft, in dem die Form *fiet*, ein Schwein (über eine andere Vokabel und ohne Adjektiv genannt) und ein Vogel (aber kein Uhu) vorkommen: *cum rapies in ius malis ridentem alienis,/ fiet aper, modo avis, modo saxum et, cum volet, arbor* (serm. 2,3,72). Möglicherweise ist also der Sinn dieser Stelle übernommen (Strafverfolgung erweise sich bei manchem als aussichtslos) und die Wut des Sprechers auf den Verspottenden mit härteren Ausdrücken als bei Horaz zum Ausdruck gebracht. Dann könnte die merkwürdige Formulierung auf einer Ebene innerhalb des Texts die Beschimpfung enthalten, der Neureiche halte seine Gegner von jetzt an für Schweine und werde sie auch so behandeln; auf einer dem Rezipienten zugänglichen weiteren Ebene, dass solche Rachegefühle von vornherein als nicht erfolgsträchtig zu sehen sind – unter christlichem Aspekt eine logische Bewertung.

VII. 3.7. Zitat als Sentenz und Umformung zur Sentenz

- Die Äußerung eines Geizigen – und daher erkennbar das Falsche Äußern – bei Horaz (serm. 2,3,94-96: *... omnis enim res,/ virtus, fama, decus, divina humanaque pulchris/ divitiis parent*) formt Amarcus zur Sentenz um, begrenzt die unterliegenden Subjekte auf die großen Bereiche *divina* und *humana* und klagt (oder flucht?): *Nunc divina sacro subsunt humanaque nummo* (IV,184). So griffig formuliert, klingt m.E. an: Bei richtiger Wertung unter den Menschen stünde hier nicht *nummus*, sondern *deus*.⁸⁹⁹
- Ebenfalls gesteigert und als Sentenz formuliert ist *Que corpus ledunt, properamus reicere, et cur/ que mordent animam, fulvum servamus ut au-*

⁸⁹⁹ Etwas anders s. QUINT, 186.

rum? (III,16f.). Als Vorbild dient Hor., ep. 1,2,37ff.: ... *nam cur/ Quae ledunt oculum, festinas demere: siquid/ est animum, differs curandi tempus in annum?* Die Gestaltung mit Anapher jeweils am Versanfang trotz Übernahme auch der Frageform durch Amarcus klingt einprägsamer; bei ihm ist der kleine, aber verletzliche Teil des Körpers durch das Ganze ersetzt, die seelische Qual kommt durch *mordent* intensiver zum Ausdruck als mit *est*, doch am wichtigsten ist, dass Amarcus *servamus* statt *differs* schreibt: Nicht ein unterlegenes Du, sondern das christliche Wir der an sich sündhaften Menschen handelt, und die Vernachlässigung der Sorge für die Seele ist kein unbedachter Aufschub, sondern aktives Festhalten am Übel. Durch die für Amarcus typische Kontrastierung zwischen Pflege für den Körper und Sorge für die Seele und die christliche Miteinbeziehung des Sprechers in die Gruppe der Sündigen ist die christliche Dimension angedeutet, wird aber erst in den folgenden Versen wirklich erkennbar.⁹⁰⁰

- Die alte römische Rechtsformel: „*Do, ut des*“ macht Eufronius in pervertierter Form kritisch zur Regel für gute sowie schlechte Amtsbewerber zu Zeiten der Simonie: „*tu tantum collige, quod des!*“ (III,899f.).

VII. 3.8. Zitat aus erhabenerem Kontext

- Zitate aus erhabenerem Kontext können indirekt die Bedeutung von etwas hervorheben, beispielsweise den Juden als ernstzunehmenden, aber dem Untergang geweihten Gegner darstellen (zu II,218: *gens dura* als Anspielung auf den Gegner, der dem Aeneas bei Vergil bestimmt ist, s. III.5.). Sie können aber auch in unpassendem Zusammenhang ironisch-komisch wirken, wenn beispielsweise der Schlemmer die Vorbereitungen seines Mahls vorantreibt, als ginge es um sein Überleben (zu I,356, 360f. und 367 s. III.1.2.). Der Leser weiß dank des christlichen Kontexts, dass das tatsächlich wahr ist – nur anders, als der Schlemmer denkt.
- Im Zusammenhang mit dem Schlemmerbeispiel sind noch mehr interessante Veränderungen zu beobachten: Die Figur dieses Lasterhaften bei Horaz wird bezüglich des Aufwands für Speisen und Raumausstattung als auch der Dringlichkeit von Amarcus' Schlemmer übertroffen (ausführlicher

⁹⁰⁰ QUINT, 186f., ist auch hier der Ansicht, dass Amarcus an der Grundaussage bei veränderter Wortwahl festhalte.

s. VI.1.2.). Unter christlichem Aspekt muss dies auch die Wirkung einbeziehen, da ja für jeden Lasterhaften das ewige Leben gefährdet ist, und so unterstreicht Amarcus die Unbekömmlichkeit der Speisen für Leib und Seele durch ihre Bezeichnung als *monstra marina* (I,352) – in der AENEIS und in Prudentius' PSYCHOMACHIE werden so echte, für das irdische Leben gefährliche Ungeheuer benannt (Verg. Aen. VII,780; Prud., Ps., 723). In der gleichen Weise übertrifft die Personifikation der den Magen des Schlemmers zu ihrem Kampfplatz machenden verfeindeten Nahrungsmittel (I,368-371) den horazischen Gedanken, dass manche Gerichte sich nicht miteinander vertragen, dadurch, dass sie gleichsam zum Leben erweckt werden und außer Kontrolle geraten (Hor., serm. 2,2,73-77). Denn auch wenn die Personifikation eines Lebensmittels von Horaz bekannt ist (Hor., serm. 2,4,59-62), so ist doch dessen Aggressivität im Menschen hier neu.⁹⁰¹ Neben dem unter III.1.2. anklingenden humorvollen Aspekt lässt Amarcus anklingen, dass diese Sünden seinen Schlemmer innerlich zerstören werden. Wenn Amarcus über die zu seiner Zeit unbekanntenen Weine Falerner oder ‚Chios-Rebe‘ hier besonders deutlich auf die horazischen Schlemmer⁹⁰² anspielt (I,351 und 379), geschieht dies m.E. mit weiter reichender Intention als Bildung zu demonstrieren⁹⁰³, möglicherweise also auch, um klar die horazischen Schlemmer in den Hintergrund zu stellen, vor dem sich die eigene bedeutungsvolle Änderung abhebt. Hierzu steht m.E. nicht im Widerspruch, dass Amarcus sein Wissen über die Weine den pseudo-acronischen Horazscholia entnommen haben mag.⁹⁰⁴

VII. 3.9. Zitat mit verkehrtem Sinn

- Ein Zitat, das den ursprünglichen Sinn derart ins Gegenteil verkehrt, dass es sowohl im Sinn des Horaz als auch dem des Amarcus falsch ist, findet

⁹⁰¹ Die Verwendung des Zitats geht also noch einen Schritt weiter als die von QUINT, 182 vermutete ‚deutliche Übernahme‘.

⁹⁰² Hor., serm. II,2,15 und II,4,19 und 24.

⁹⁰³ Diese Absicht nennt QUINT, 181ff. häufiger als einzige Motivation.

⁹⁰⁴ QUINT, 182 mit Verweis auf MANITIUS, Komm. zu I,379. Die Beschreibung der Freude an den Köstlichkeiten ist nach QUINT, 190f. aus Hor., serm. 2,7,38 ohne inhaltliche Änderung übernommen. Dem kann ich hier nur für die Einzelpassagen zustimmen, weil die Gesamtpassage die Gesamtheit der hier verwendeten Horaz-Zitate in ihrer Schilderung an Schlemmerei, Luxus sowie deren Folgen übertrifft.

sich bei Hyperephanes, der auf diese Weise gebildet zu widersprechen versucht: ... ‚*Nugaris, agagula, longus/ Inquit Yperephanes, ‚quid tot proverbialia ructas?/ Nil quod perdat habens latronem non timet, et nil/ Prorsus ais, dives semper manet anxius, et tu/ Pauper es invitus; nosti, quid Oratius inquit?/ Virtus, nobilitas sine re plus carice sordet*‘ (IV,295-300). Die abschließend vereinfacht zitierte ‚Weisheit‘ des Horaz (Hor., serm. 2,5,7f.: *atqui/ et genus et virtus, nisi cum re, vilior alga est*) ist jedoch bereits bei dem antiken Satiriker sarkastisch verzerrt, da sie ein erfolgloser Odysseus ausspricht, der um Tipps für raschen Reichtum bittet; sie ist also sozusagen eine Anti-Weisheit. Die ebenfalls vereinfachte, verkürzte Wendung *pauper es invitus* nimmt Tiresias’ Auswertung von Odysseus’ Gefühlslage auf: *quando pauperiem missis ambagibus horres,/ accipe qua ratione queas ditescere*.⁹⁰⁵ Zitate dagegen, für die Amarcus als lyrisches Ich einsteht, haben keinen ihre Vorlage völlig umkehrenden Sinn.

- Höchst ironisch wirkt ein umgekehrtes Zitat aus dem Mund des fiktiven jüdischen Dialogpartners: Seine unter III.4. besprochene Antwort, Jesus sei nicht in höherem Maße Gottes Sohn als Amarcus oder er selbst (II,138f.: *Filius ille dei proprius magis non fuit ac tu/ Aut ego*), leitet seine Bekehrungsverweigerung mit denselben Worten ein, mit denen bei Prudentius Nebukadnezar seine Erkenntnis über den ‚rechten‘ Glauben ausruft: (Prud., Ap. 135: *filius ille dei; fateorque et victus adoro*). Die Wirkung auf den Leser wird ein Aufmerken während der ersten drei Wörter sein (vielleicht mit der bereits ungläubigen Erwartung verbunden, dass der jüdische Gesprächspartner nun bekehrt sei), dann die Überraschung, dass diese Erwartung doch getäuscht wurde und schließlich die Erkenntnis über die heftige Ironie, die dem Juden hier in den Mund gelegt wird. Vor diesem Hintergrund ist Amarcus’ Reaktion für ihn vermutlich verständlich.
- Nicht mit umgekehrtem Sinn, sondern vom fiktiven jüdischen Dialogpartner zum Widerspruch gegen christliche Belehrung eingesetzt und daher für das ‚Falsche‘ verwendet, ist der Verweis auf das Gedicht von der goldenen Mitte (Hor., C. 2,10). Auf die Warnung des Amarcus vor dem Tag des jüngsten Gerichts entgegnet dieser: *‘Nil minus hoc vereor, nam vivo rectius ac tu’* (II,435).⁹⁰⁶ Dieses Zitat muss in christlichen Augen von

⁹⁰⁵ Vgl. auch VI.1.1.c).

⁹⁰⁶ Die Sicherheit, im Gegensatz zum Christen richtig zu leben, hatte er bereits II,305-308 geäußert.

vornherein eine völlig verkehrte Aussage gehabt haben. Wie unter III.5. ausführlich dargelegt, ruft m.E. das Zitat das gesamte Gedicht ab. Jedoch verkehrt sich, von diesem Ausgangspunkt aus betrachtet, jede darin enthaltene epikureische Weisheit in Widerspruch zum Christentum – angefangen bei der Zurückhaltung in Stürmen, über die Vermeidung von Armut, den Rat zur Mitte statt des ‚Blicks auf das Höchste‘ bis hin zu der Frage, ob man einen ‚höchsten Hof‘ anstreben soll. Da der fiktive jüdische Dialogpartner jedem christlichen Überzeugungsversuch ‚widersteht‘, erweckt er den Eindruck, die abschließende Mahnung insbesondere zu Festigkeit und weiser Zurückhaltung zu wörtlich genommen zu haben. Nach Amarcus’ Wertesystem steht fest: Wer die Höherwertigkeit biblischer Aussagen gegenüber denjenigen antiker Autoren nicht begreift, kann nicht zum richtigen Ergebnis kommen.⁹⁰⁷

VII. 4. Verwendung von Zitaten, Gedanken und Motiven innerhalb der SERMONES

Das Spiel mit Zitaten aller Art durchzieht die SERMONES als Einheit. So zitiert nicht nur Amarcus bzw. das lyrische Ich aus den oben untersuchten Literaturbereichen, auch seine Dialogpartner und Beispielfiguren greifen auf Bildung in diesem Bereich zurück, was sie als Kleriker bzw. würdige Gegner identifiziert.⁹⁰⁸ Immer wieder wird dabei aber deutlich, dass diese Bildung nur in Verbindung mit der richtigen Geisteshaltung erfolgreich sein kann, dann nämlich, wenn dem Verwendenden bewusst ist, dass christliches Gedankengut über antikem paganen steht und daher nicht dadurch widerlegt, sondern nur untermauert werden kann, und wenn die Bereiche, auf die man sich beruft, wirklich verstanden sind. Darüber hinaus greift Amarcus bestimmte Themen oder Schlagwörter mehrfach auf (IV.5.). Er wandelt aber auch Formulierungen seiner Beispielfiguren ab und knüpft so mehrere Verse nach deren Ausspruch wieder an das Thema an:

⁹⁰⁷ Unter III.5. findet sich eine wesentlich ausführlichere Interpretation dieses Gedichts.
⁹⁰⁸ Ähnliche Bildung zeigt der III.2. besprochene Glaubenseiferer (IV,401-447), Kenntnis antiker Literatur ein fiktiver Einwander (III,526ff., Untersuchung s. III.3.) sowie Hyperephanes (IV,295-300, s. V.1.1.e)) und der fiktive jüdische Dialogpartner (II,435; s. III.5.). Bibelkenntnis beweisen ein Zölibatsgegner (III,750-753) und der fiktive jüdische Dialogpartner (II,52-58; 140-145; 268ff.;305-308; s. III.5.).

- In der bereits mehrfach besprochenen Beispielgeschichte vom habgierigen Mönch wird dieser des Klosters überdrüssig, verlangt nach Höherem und fragt sich: *Quid fiet?* (I,154). Diese Worte richtet der Tugendsschwätzer Damasippus an Horaz, um ihn aus seiner ‚Trägheit‘ zu reißen und endlich wieder zu ‚vernünftigem‘ Dichten anzuregen.⁹⁰⁹ Obwohl es nur zwei Allerweltswörter sind, können sie im Horizont der intensiven Horaznutzung des Amarcus doch schon als Horaz-Zitat gelten, das ein ebenso mit Horaz vertrauter Leser zu identifizieren vermochte. Zur Selbstmotivation für lukrativere Tätigkeit verwendet sie also der Mönch. Amarcus nimmt sie außerhalb der Beispielgeschichte wieder auf und lässt so nach der durchaus auch erheiternden Darstellung wieder ernste Töne anklingen: *Hinc fit* (I,159) leitet die unter V.1.2.b) besprochenen negativen Folgen für die Gemeinde sowie die damit verbundene Drohung ein. Hier schließt sich ein weiterer Kreis, denn der habgierige Mönch hatte im Zusammenhang mit der zitierten Frage seinerseits Amarcus gewissermaßen zitiert (sie stehen ja nicht in direktem Dialog miteinander). Amarcus lobte als leider beendeten früheren Optimalzustand die einstige schlichte Enthaltensamkeit der Mönche: *tenebrosis vestibibus artus/ Frenantes tumidos* (I,133f.) – der Mönch greift dies verächtlich wieder auf, indem er spottet: ... *roseos ubi stulti/ Aut niveos viciant tunicis nigrantibus artus* (I,152f.). Die eigentlichen Begriffe (Gliedermaßen und Kleidung) sind von genau 20 Versen getrennt.
- Die lediglich einmal erfolgende Wiederaufnahme des Wortes *seminecem* wirkt rezeptionssteuernd auf die Deutung eines Oxymorons in der Diskussion mit einem zu sehr auf seine Schönheit bedachten Glaubenseiferer (IV,401-447, bes. 426: *Seminecem, iuvenis...*). Denn bis zu seiner Erlösung durch Jesus war der Mensch per se ein ‚Halbtoter‘. Diese Feststellung formuliert Amarcus gut zwei Bücher zuvor ebenfalls mit *seminecem* am Versanfang (II,126). Damit ist die Mahnung angedeutet, dass der lediglich äußerlich an sich Arbeitende unabhängig von einem eventuell vorhandenen Glauben oder sogar Glaubenseifer dem wirklichen, dem ewigen Leben nicht nähergekommen, sondern ihm ferner ist, als es Jesus den Menschen ermöglicht hatte. An diesem jungen Mann wird, wenn er

⁹⁰⁹ Hor., serm. 2,3,1-16, bes. 4.

nicht umdenkt, die nicht tote Hälfte bald – und das auch nur temporär – sein Körper an Stelle einer unsterblichen Seele sein.⁹¹⁰

- Wie in der Geschichte vom habgierigen Mönch lässt Amarcius auch den fiktiven jüdischen Gesprächspartner in der Diskussion die Worte des lyrischen Ichs aufgreifen. Dieses begann im ersten Buch seine Anrufung Christi mit dem Trikolon *Qui mare, qui terras, qui celos, Christe, regis* (I,201). Mit derselben Beschreibung des göttlichen Machtbereichs streitet der fiktive jüdische Dialogpartner Jesu Menschgottestum ab: *„Deus est mihi ‘.../ Astra creans terram, mare; non est filius illi* (II,41f.). Auch hier macht Amarcius im Folgenden deutlich, dass die reine Aufzählung dieser Machtbereiche ohne den christlichen Hintergrund nichts Stichhaltigeres bietet als Ovids METAMORPHOSEN, die ebenfalls auf Erde, Himmel und Meer anspielen.

Insgesamt wird auch in diesem Bereich also vorgeführt, dass derjenige, der nicht den Glauben als Basis seines Redens und Handelns hat, Gedanken, Beobachtungen und Worte nicht richtig verwenden kann, selbst dann nicht, wenn es dieselben wie die eines wirklich Gläubigen sind (*usus bonus*).⁹¹¹

VII. 5. Der Baumkatalog

Ein besonders interessantes Beispiel vieler Techniken der Nachahmung, Zitierung, Anspielung und christlichen Ausweitung (*usus bonus*) bietet der Baumkatalog (III,614-626). Weil sowohl biblische Zitate als auch solche antiker paganer Autoren und über die gliedernde Ausgestaltung der Verweis auf sich selbst zu beobachten ist, diese Einheit aber verloren geht, wenn man den Katalog nach Einzeltechniken zerstückelt zu betrachten versucht, soll dies als letzter Punkt der Zitationsuntersuchungen an einem Ganzen erfolgen.

Wie unter III.5. bereits besprochen, hat der Baumkatalog die Aufgabe, die Fürsorge Gottes für den Menschen beim Schöpfungsakt vor Augen zu führen, indem er Pflanzen, die Baumaterial, Nahrung und Genuss bieten sowie Schatten spenden, auflistet. Diesen höchst wichtigen Aspekt seines Glaubens durch dessen

⁹¹⁰ Der warnende Charakter des Ausdrucks wird untermauert durch den biblischen Hintergrund, der hoffnungsvoll-mahnende möglicherweise durch eine Anspielung auf Horaz. Ausführlicher hierzu und insgesamt s. III.2.

⁹¹¹ Ausführlicher zu Chresis oder *usus bonus* s. VII.

Darstellung zu würdigen, war für Amarcus sicher auch unter künstlerischem Aspekt reizvoll. MANITIUS kommentiert die Verse III,618-623, dass keine Ähnlichkeit zu Ovids Baumkatalog (met. 10,90ff.) bestehe, insgesamt beurteilt er die Passage als Aufschwellung. Bezüglich des Wortlauts ist tatsächlich keine auffällige Ähnlichkeit festzustellen, wenn man von einer gemeinsamen Schnittmenge an Bäumen absieht, wie sie bei Katalogen gleicher Thematik durchaus vorstellbar ist. Dass allerdings Amarcus seinen Katalog mit demjenigen Baum, der Pinie, beginnt, welcher bei Ovid der letzte in der Aufzählung ist, bevor mit der Zypresse die nächste Metamorphose angeschlossen wird, klingt weniger zufällig. Amarcus setzt dort an, wo der pagane Künstler schloss, und führt zu einem der wichtigsten Aspekte seiner Religion. Noch auffälliger ist nämlich, dass die letzten drei aufgezählten Pflanzen Myrrhe, Weihrauch und Aloe eng mit Anfang und Ende von Jesu Menschsein verbunden sind, denn zu den Gaben nach seiner Geburt zählen Myrrhe und Weihrauch (Mt. 2,11), und nach seinem Opfertod salbt Nikodemus seinen Leichnam mit einer Mischung aus Myrrhe und Aloe (Ioan. 19,38).

Angeregt von PÖSCHLS Interpretation zu Ovids Baumkatalog sollen hier die Zusammenfassung der Bäume zu Gruppen, deren Größe und Gemeinsamkeiten, die Gestaltung innerhalb der Verse und damit auch der Gruppen, die von mir hierfür vermuteten Quellen, so weit auffindbar, und die Unterschiede von Amarcus' Darstellung zu seinen Vorlagen, also damit das Ziel, welches in dieser Bearbeitung und Ausgestaltung liegen könnte, kurz beleuchtet werden. M.E. wird an keiner Passage in den SERMONES so offensichtlich wie hier, dass sich Amarcus nicht nur bezüglich des christlichen Inhalts paganen Autoren überlegen weiß, sondern sich auch gestalterisch um „Aemulatio“ bemüht, da eine besondere Form einem besonderen Inhalt zusteht, auch wenn der Inhalt wesentlich höheren Wert besitzt.

So beginnt Amarcus' Aufzählung der 21 Pflanzen mit der Pinie als einem hohen Baum, der auch als Räucherwerk genutzt wurde und in der Zitatquelle dazu dient, die Form einer Rauchwolke zu beschreiben, und endet bei kleineren Räucherwerkpflanzen. Von der ersten zu den letzten Pflanzen ist also rein äußerlich eine Abwärtsbewegung dargestellt; bezüglich ihrer Nähe zu Gott jedoch durch die oben bereits genannte Verbindung zu Jesus eine Steigerung. Dies entspricht dem Gedanken, dass Gott das Niedrige näher steht.

Gestaltungstechnisch besonders erwähnenswert ist noch, dass der Apfel die mittlere dieser 21 Pflanzen ist und die übrigen zweimal 10 Pflanzen sich über Gemeinsamkeiten zu je einer Zweier- und Sechsergruppe sowie drei Vierergruppen ordnen, die wiederum miteinander verknüpft sind: 1) Pinie, Erle, Buchsbaum, Ulme – 2) Myrte, Platane, Zeder, Terebinthe – 3) Kirsche, Kastanie – Mitte: Apfel – 4) Lorbeer, Eichel, Mandel, Birne, Pflaume, Mispel – 5) Balsam, Myrrhe, Weih-

rauch, Aloe. Der erste Baum jeder Hälfte (Pinie, Lorbeer) wird zugleich auch für Kränze verwendet. Derartige Symmetrien und ihre Variationen sind aus Katalogen antiker Dichter bekannt.

Das erste Quartett besteht aus vier Bäumen, die m.E. insgesamt nicht in der Bibel zu finden sind. Die Pinie wurde aber nicht nur für Kränze genutzt, sondern fand auch in der Medizin und als Räuchermittel Verwendung und bildet so auch eine Verbindung zu allen Bäumen der zweiten Hälfte.

In dieser ersten Gruppe sind die ersten beiden Bäume auf je einen Vers verteilt, die letzten zwei in einem gemeinsamen Vers untergebracht: *Nec mora, procedunt porrecte in nubila pinus,/ Stare novas subito videas in montibus alnos,/ Buxos et patulis ulmos consurgere ramis...* (614ff.). In ihren antiken Erwähnungen sind diese Bäume mit Schrecken und Trauer konnotiert: Die Pinie symbolisiert in Ovids Baumkatalog unglückliche Liebe (met. 10, 90ff.: Kybeles Trauer um Attis); ihre Form dient im Pliniusbrief der Beschreibung einer der größten damals bekannten antiken Naturkatastrophen.⁹¹² Die Erle wächst an schattigen Hängen; in der Mythologie ist sie unheimlich und unheilvoll. Das harte Holz des Buchsbaums wurde für Schnitzereien verwendet; in der Antike ebenso wie in der Gegenwart noch gilt der Buchsbaum als Friedhofspflanze. Der Wuchs der Ulme mit ihrem schweren, gern für Werkzeug verwendeten Holz, ist im Mittelmeerraum meist niedrig. Sie wird mit Tod und Unterwelt in Verbindung gebracht.⁹¹³ Insgesamt sind die Bäume dieser Gruppe also absteigend nach ihrer Größe und ihrer Nähe zum Himmel angeordnet: Während der erste noch in die Wolken ragt, der zweite an schattigen Hängen wächst, verweisen der dritte und vierte auf den Friedhof und das Reich der Toten.

Eindrucksvoll ist die Gestaltung der Verse: Die ersten beiden verdeutlichen über Temporaladverbialen (*nec mora, subito*), dass Gottes Schöpfungsauftrag unverzüglich Gestalt annahm – und das, obwohl gerade diese Bäume, zumindest laut ihrer Darstellung bei Amarcus, die höchsten des Katalogs sind (inhaltlich gilt die zweite Adverbiale auch für den dritten Vers, welcher den AcI fortführt). Die Gleichzeitigkeit und Gleichmäßigkeit dieses Emporschießens wird an dem ähnlichen Ende erkennbar: *in nubila pinus – in montibus alnos*. Die unterschiedlichen Kasus der Lokaladverbialen erklären sich aus dem versweise durchgeführten Wechsel zwischen Statik und Erheben: *procedunt porrecte – stare – consurgere*.

⁹¹² Plin. min. VI,16,5f.: *Nubes ... oriebatur, cuius similitudinem et formam non alia magis arbor quam pinus expresserit. Nam longissimo velut trunco elata in altum quibusdam ramis diffundebatur.*

⁹¹³ Erle: GAMS, 360; Buchsbaum: GAMS, 962; Ulme: GÄRTNER, 1041.

Im zweiten Vers wird mehrfach die Erinnerung an den Beginn von Ovids zweitem METAMORPHOSENbuch geweckt: Die Aitiologie des Elegikers von der Entstehung der Erle klingt mit an, wenn man die Formulierung *nova Cygnus avis* zu *novas alnos* parallel setzt: Denn die Heliaden verwandeln sich aus Trauer um ihren Bruder in Erlen (met. II,340-366) – bei diesem Wunder war auch Cygnus zugegen, zu dessen Metamorphose die ‚Neuartigkeit‘ dieser Lebensform formuliert ist (met. 2,377f.: *fit nova Cygnus avis/ nec se caeloque Iovique/ credit ut iniuste missi memor ignis ab illo*). Der Schwan misstraut dem obersten Gott aufgrund seiner Erfahrungen. Dem Christengott kann man nicht nur in jeder Hinsicht vertrauen – die ‚Sicht‘ (*videas* zieht drei Infinitive *stare, consurgere, stare* jeweils nach der Penthemimeres der Verse 615ff. nach sich) auf dessen Wunder und Handeln ist auch wesentlich klarer als die im Zusammenhang dieser METAMORPHOSENpassage. Dort nämlich ist die ‚Sicht‘ in jeder Beziehung problematisch, weil der allessehende Sol seinen Sohn sieht (2,37), der wiederum in den Augen seines Vaters dessen Sorgen sehen soll, aber keinerlei Einsicht zeigt (2,92ff.), so dass Sol nach dem Tod seines Sohnes die Welt aus Trauer und Zorn mit Finsternis überzieht (2,381-401).

Der dritte und vierte Baum dehnen sich weniger in die Höhe als in die Breite aus: *patulis ramis*. Diese Formulierung lässt an Ovids Schilderung des Mythos von der Erschaffung des neuen Menschengeschlechts nach der Pest auf Aegina denken: ‚Zufällig‘ breitet sich dort die heilige Eiche aus (Ov., met. 7,622: *forte fuit iuxta patulis rarissima ramis/ sacra Iovi quercus de semine odonaeo*). Buchsbaum und Ulme dagegen entstehen ohne vorherige Zerstörung und vor der Erschaffung des Menschen auf Gottes Geheiß. Und während die Ulme bei Amarcus in der Versmitte ihre freundlich-schattigen Äste ausbreitet, tut sie dies bei Vergil inmitten der Schrecknisse und Qualen am Schlund der Unterwelt (Aen. VI,282ff.: *in medio ramos annosaque bracchia pandit/ ulmus opaca, ingens, quem sedem Somnia vulgo/ vana tenere ferunt, folisque sub omnibus haerent*). In der Schöpfung des christlichen Gottes sind alle Schrecknisse aufgehoben.

Um an diesen Versen die dichterische Gestaltung noch etwas ausführlicher zu würdigen: Klanglich auffällig ist im ersten Vers die p-Alliteration in den Längen um die Penthemimeres, die gewichtig anlauten (*procedunt porrecte*). Diese Härte wechselt im zweiten Vers, eingeleitet durch das letzte Wort des ersten, zu s-Lauten, teils am Wortanfang, v.a. im Auslaut, wobei sich die Worte nach Trit- und Hephthemimeres auf -as reimten. Der dritte Vers vereint die Labial-Alliteration (etwas weicher: *buxos, patulis*) mit dem Reichtum an zischelndem ‚s‘, das auch am Ende jedes dieser Verse steht. Man hört förmlich die Bäume rauschen.

Die Gestaltung macht erkennbar: Hier walten Plan und Maß, um eine Welt zu erschaffen, in welcher die traurige Konnotation dieser Bäume aufgehoben ist. An Stelle der aus dem Berg aufsteigenden Wolke, die Tod und Zerstörung bringen wird, reicht Amarcus' Pinie in die Wolken, steht auf den Bergen die Erle; mit tatsächlichen, schattenspendenden, nicht etwa wie bei Plinius nur aus Rauch bestehenden Zweigen breiten sich Buchsbaum und Ulme aus. Und während man Katastrophen wie den Vulkanausbruch in der Antike für Zeichen göttlichen Zorns hielt, zeigt sich in der Schöpfung Gottes wahres und wohlwollendes Handeln, Zeichen seiner Liebe zu den Menschen. Hier wurzelt auch der Kontrast zu Ovid, in dessen Baumkatalog die Pinie für Kybeles' Trauer um Attis, also unglückliche Liebe unter Menschen, steht.

Die zweite Vierergruppe füllt einen Vers – außer den Bäumen selbst finden daher nur die beiden ersten Worte Raum, mit denen die Einleitung des vorletzten Verses wiederholt und der Wechsel zwischen Erheben und Statik fortgesetzt wird. Da alle Bäume der o-Deklination angehören und der von *videas* abhängige *AcI* weitergeführt wird, enden von der Trithemimeres an alle Worte gleich, wobei die Bäume zwischen Daktylen und Spondeen wechseln: *Stare eciam mirtos, platanos, cedros, terebintos* (617). Ausgehend von der Myrte, die eher ein Strauch ist, bis hin zur Terebinthe, welche bis zu 10 Meter hoch wachsen kann, sind sie nach aufsteigender Größe sortiert. Auch hier wird die erste Pflanze für Kränze und Medizin verwendet; diese zweite Eigenschaft teilt sie sich mit dem letzten Baum ihrer Gruppe, deren gemeinsames Merkmal ihre wohltuende Wirkung durch schattigen Duft ist. Das Holz der letzten beiden Bäume ist wieder hart und stabil.⁹¹⁴ Duft und medizinische Verwendbarkeit schaffen eine Verbindung zu den Bäumen der zweiten Hälfte, der wohltuende Schatten steht im Gegensatz zum friedhofs- und unterweltdüsteren Dunkel der letzten beiden Bäume der ersten Gruppe. Die Essbarkeit der Myrtebeeren bereitet die folgenden Obstbäume vor.

Um zunächst die außerbiblische Darstellung dieser insgesamt in der Bibel erwähnten Bäume zu betrachten: In Ovids Katalog finden sich maximal drei Bäume pro Vers (92), Myrte und Platane stehen dort neben sechs anderen für die bukolische Welt.⁹¹⁵ Die Terebinthe wird im 10. Buch der *AENEIS* zur Beschreibung von Schönheit herangezogen: Der Vergleich nennt Elfenbein, von Buchsbaum und Terebinthe umschlossen (*Aen. X,136*).

⁹¹⁴ Platane: ZIEGLER; Zeder: GAMS, 1097.

⁹¹⁵ PÖSCHL, 397.

Im Alten Testament sind Platane, Zeder und Zypresse häufig als besonders schöne und auch starke Bäume erwähnt.⁹¹⁶ Die Zeder ist u.a. als Baum des Herrn bezeichnet.⁹¹⁷ Die Terebinthe dient als Stätte für Vergrabenes und Begrabene, aber auch als Ort, an dem sich ‚Gottgesandte‘ niederlassen.⁹¹⁸ Myrte ist im Alten Testament als eine der Pflanzen, die Gott als Zeichen seiner Macht in der Wüste wachsen lassen will (Isai. 41,18f.), und als Bestandteil von Salböl (für Frauen: Esther 2,13) belegt; in dieser Funktion ist hier die Verbindung zu der letzten Pflanzengruppe hergestellt. Sie wurde auch zum Bau der gottbefohlenen Laubhütten beim Fest im siebten Monat verwendet (Neh. 8,15). Die bekannten Bäume erfreuen den Menschen mit Schatten und Duft, dienen aber auch zum Schmuck seiner Heiligtümer und als Ruheplatz für Gottgesandte. Die friedvolle Nähe der Christen zu ihrem Gott scheint das Thema dieser Gruppe zu sein.

Die nun folgende Zweiergruppe ist wieder nicht in der Bibel erwähnt.⁹¹⁹ Kirsche und Kastanie sind essbar und werden in der Medizin verwendet.⁹²⁰ Beide Bäume erhalten ungefähr einen Vers und werden über ihre Früchte (Farbe und Form) beschrieben: *Tum primum cerasi rubuerunt germine fulvo/ Sentaque castanee didicerunt poma feraces/ Gignere...* (618ff.). Die folgenden Verse sind über Enjambements, Anapher und syntaktische Abhängigkeit genau über die Mitte des Baumkatalogs hinweg, den Apfel, eng miteinander verbunden: Der stachelige Kastanienbaum ragt mit seinem Fruchtstand in den Folgevers, der Apfel als mittlerer Baum im mittleren (siebten) der 13 Verse teilt sich das Prädikat *cepere* mit den drei nach ihm genannten Bäumen. *Tum* betont den gleichzeitigen Anfangspunkt der Verse 618, 620, 623 (2x) und 624, und nach dieser abschließenden Häufung erwartet der Leser es eigentlich am Anfang des Folgeverses, liest statt dessen aber *thus* und findet als Zeitangabe kurz darauf *simul* (625). Spielt Amarcus hier wieder mit Erwartungen?

⁹¹⁶ Platane z.B. Hes. 31,8; Gen. 30,37; Platane und Zeder: Isai. 41,19; 60,13 (Schmuck der Stätte des Heiligtums). Zu Stärke und Stabilität der Zeder s. Ps. 92,13.

⁹¹⁷ Ps. 104,16; Isai. 44,14; 1 Reg. 6,9-10.

⁹¹⁸ Gen. 35,4: Jakob vergräbt die fremden Götter unter der Terebinthe, 1 Chron. 10,12: Saul liegt unter der Terebinthe begraben; Ri. 6,11 und 19: Der Engel Jehovas sitzt unter der Terebinthe und erhält hier Speisen von Gideon; 1 Reg. 13,14: Der Mann Gottes sitzt unter der Terebinthe. Sämtliche Bibelstellen sowie die Erläuterungen zum Terebinthenbaum s. www.bibelkommentare.de.

⁹¹⁹ Obwohl MANITIUS zu den Versen 614-617 kommentiert, die Bäume kämen mit Ausnahme von *alnus* in der Vulgata vor, konnte ich sie weder mit Hilfe der Konkordanz noch der eben angegebenen Internetseite finden.

⁹²⁰ Kirsche: ZIEGLER, 221; Kastanie: ZIEGLER, 150.

Der mit verstärkter Temporaladverbiale *tum primum* eingeleitete Kirsch-Vers (618)⁹²¹ nennt den Baum zwischen Trit- und Penthemimeres, darauf folgt das Prädikat in der 3. Person Plural Perfekt aktiv (*rubuerunt*), und nach der Bukolischen Dihärese steht die durch ein Adjektiv beschriebene Frucht (*germine fulvo*). Der Kastanienbaum im nächsten Vers steht ebenfalls vor der Penthemimeres, gefolgt von seiner Tätigkeit in derselben Person und Zeit wie im Vorvers (*didicerunt*), so dass nach der Penthemimeres in den beiden Versen ein Reim entsteht. Der Wechsel zwischen Statik und Bewegung erfolgt in neuer Variante: In den nächsten vier Versen (618-621) lösen die erste Färbung des Baums und das Hervorbringen einer Frucht einander ab (*rubuerunt, didicerunt ... gignere, canescere ... cepere, procedere*).

Zu *germine fulvo* verweist MANITIUS in seinem Kommentar auf Lukan, 9,361. Dieser Hinweis ist besonders interessant, wenn man den gesamten Satz liest: *Fuit aurea silua/ diuitisque graues et fuluo germine rami/ uirgineusque chorus, nitidi custodia luci,/ et numquam somno damnatus lumina serpens/ robora complexus rutilo curuata metallo* (Lucan., 9,360-364). Hier ist nämlich mit dieser Frucht nicht die Kirsche, sondern der Apfel gemeint. Über Lukans Beschreibung vom Garten der Hesperiden mit seinen goldenen Äpfeln soll also möglicherweise zur Mitte des Katalogs im Folgevers geführt werden – auch die Worte Garten, Jungfrau und *damnatus serpens* deuten darauf hin. Diese Erwartung wird im Folgevers verstärkt, weil auch die Bezeichnung der Früchte der Kastanie (das Hyperbaton mit *sentia* isoliert *poma* zunächst) an den Apfel denken lassen; *pomum* ist als Apfel z.B. aus dem zweiten Satirenbuch des Horaz bekannt (Hor., serm. 2,3,258; 268; 2,4,70). Die Kastanie liebt die Hirtin Amaryllis, weshalb Corydon den schönen Alexis mit ihr betören möchte (Verg., ecl. 2,51f.: *ipse ego cana legam tenera lanugine mala/ castaneasque nuces, mea quas Amaryllis amabat*), aber nicht einmal Amaryllis mag sie schließlich noch (Ov., ars II,267f.: *afferat ... quas Amaryllis amabat/ at nunc castaneas non amat illa nuces*). Zieht man die oben festgestellte Loslösung der Pflanzen aus dem Kontext enttäuschter Liebe hinzu, lässt sich vermuten, dass auch Amarcus (wie beispielsweise Stégen, 75) das Verschmähen der Früchte für ein Zeichen ihres Liebeskummers hielt.⁹²² Im

⁹²¹ Zu *cerasi* verweist MANITIUS auf Prop. 4,2,15f.: *hic dulcis cerasos, hic autumnalia pruna/ cernis et aestiuo mora rubere die*. Abgesehen von der Bewunderung für die Pracht geht die Ähnlichkeit nicht über die Nennung der Frucht hinaus.

⁹²² JANKA, Komm. zu Ov., ars II,267f., deutet die beendete Vorliebe der Hirtin für Kastanien als kritisch aktualisierenden Realitätssinn des Autors: die im Vergleich zu der idyllischen Zeit vergilischer Eclogen stark gestiegenen Ansprüche junger Damen.

Gegensatz beispielsweise zu den *castaneae molles* aus Vergils erster Ecloge⁹²³ hängen Amarcus' Kastanien noch am Baum und sind daher stachlig (*senta castaneae poma*), der Mensch muss sie sich erst noch genießbar machen.

Der für die biblische Geschichte der Menschheit entscheidende Apfel bildet ohne Anspielung auf das Paradies oder den Sündenfall die Mitte des Katalogs, eingebettet und, wie dargelegt, eng verknüpft mit den ihn umgebenden fruchttragenden Bäumen: ... *tum flavo canescere mala colore/ Cepere*.⁹²⁴ Umrahmt von der brandroten Kirsche und der stacheligen Kastanie auf der einen Seite, dem schwarzbeerigen Lorbeer auf der anderen, strahlt der Apfel besonders hell hervor (*flavo colore, canescere* nach Penthemimeres). Klanglich ist er eingebettet in eine auffällige Häufung von Endungen auf -ere, -ire und -ore unterschiedlicher Länge in den Versen 620ff.: *gignere, canescere ... colore, cepere, procedere, prodire*).

Partizipierend am Prädikat schließt sich eine Sechsergruppe von fruchttragenden Bäumen an – aus Gründen der Symmetrie hätte man vielleicht wieder eine Zweier- und eine Vierergruppe erwartet, wogegen aber die jeweils um einen Baum steigende Verteilung auf die folgenden drei Verse spricht, welche also bei zwei Gruppen mit geraden Zahlen zum ersten Mal einen Vers zerteilen würde: *Cepere et nigra bace procedere lauro/ Et prodire suis glandes et amigdala ramis./ Tum pirus et prunus, tum mespila fructificavit* (621ff.). Dieser proportionale Zuwachs ist für mich auch das Argument gegen zwei Baumtrios, die sich mit Beschaffenheit der kleineren dunklen gegenüber den größeren hellen Früchten begründen ließe. So steigt innerhalb dieser Sechsergruppe von Bäumen, die ihre Früchte sprießen lassen, die Fruchtgröße von kleinen, schwarzen Lorbeeren über die ebenfalls dunklen, doch im Vergleich dazu bereits helleren Eicheln und Mandeln zur Birne und sinkt über die dunkle Pflaume zur weißen, kleinbeerigen Mispel.

Die Bäume selbst sind relativ hoch. Der Lorbeer wird, wie oben beschrieben, für Kränze, alle Bäume der Gruppe werden auch in der Medizin verwendet und stehen auch im deutschen Volks- oder Aberglauben im Ruf einer Heil-, aber auch bösen Zauber abwehrenden Pflanze. Lorbeer symbolisiert Sieg, Frieden und Freude. In der antiken, nicht-christlichen Literatur ist bei Lorbeer aber auch die Erinnerung an die Verwandlung der keuschen Daphne im Hintergrund, welche der liebesholle Apollon daraufhin immer bei sich tragen will und ihr darüber hinaus verspricht: *postibus Augustis eadem fidissima custos/ ante fores stabis mediamque tuebere quercum* (met. 1,562f.). In Amarcus' Baumkatalog steht der

⁹²³ S. CLAUSEN, Komm. zu Verg., ecl. I,81, der die mehlig-weiche Konsistenz der Früchte mit ihrer Zubereitung erklärt.

⁹²⁴ Apfel: GAMS, 423.

‚schwarze‘ Lorbeer durch das Hyperbaton eher selbst als Pfosten (nämlich um das Hervortreten der zwischen Pent- und Hephthemimeres stehenden Frucht) – und im Folgevers findet man in der Mitte zwischen Penthemimeres und Hephthemimeres zwar nicht die Eiche persönlich, doch stellvertretend ihre Früchte.

Stand der Lorbeer dem Apollon besonders nahe, galt der Birnbaum als Pflanze beispielsweise der Hera oder der Aphrodite, die (schattenspendende) Eiche als Baum Jupiters.⁹²⁵ Verbindung zu unglücklicher Liebe erhalten auch diese Früchte durch Vergil, zu unechter Freundlichkeit durch Horaz und zu nach christlichen Maßstäben eher Lasterhaftem durch Ovid: In der bukolischen Welt zählen Pflaumen, Lorbeer und Myrte ebenso wie die oben erwähnten Kastanien zu den vergeblichen Liebesgaben des Corydon an Alexis (Verg., ecl. II,53f.). Ovid zieht die Farbe von *glandes* (wohl als Kastanien) und Mandeln zur Illustration seiner Modetipps heran (Ov., ars 3,183).⁹²⁶ Das großzügige Birnengeschenk bei Horaz ist eher eine Entsorgungsmaßnahme (Hor., epist. 1,7,14-23), und in Vergils Eclogen findet sich gleich zweimal der Aufruf, die Birnen zu pfpfen (Verg., ecl. I,73 und IX,50).

Auch in der Bibel steht die Eiche für Stärke und Schatten; bei Jesaja ist sie der Zeder gleichgestellt.⁹²⁷ So ist also die Verbindung zur zweiten Baumgruppe gegeben (die anderen Pflanzen dieser Gruppe sind m.E. nicht in der Bibel erwähnt). In der Antike bestand folgende Verbindung zum Aberglauben: Die Eiche wurde wegen der Gefahr eines Blitzeinschlags nicht als Opferholz verwendet. Die Mispel oder auch Mistel war bereits bei den Druiden der Gallier eine heilige Pflanze und behielt bis in das Mittelalter hinein als bösen Zauber verschiedenster Art abwehrendes Gewächs den Status einer besonders mächtigen Pflanze.⁹²⁸ Sollten die antiken Textstellen in einer Form Vorlage für Amarcus gewesen sein, wird hier Liebeswerben über Gaben und Schönheit ebenso wie ‚unechtes‘ Bemühen um Freundschaft und die mühsame Kultivierung von Pflanzen der freigebigen Schöpfung gegenübergestellt, deren Früchte der Mensch hier nur noch nutzbar

⁹²⁵ S. z.B. Verg., Georg. III,332: *Iovis quercus*.

⁹²⁶ Vgl. GIBSON, Komm. zu 183f.

⁹²⁷ Isai. 2,13,8. Zur Stärke s. auch Am. 2,9; als Begräbnisplatz: Gen. 35,8. Der frühblühende Mandelbaum gibt im Pentateuch den Kellen am Kandelaber ihre Form (Exod. 25,33f.).

⁹²⁸ Lorbeer: HdA, Bd. 5, 1349ff; ZIEGLER, 736f.; Eichel: GAMS, 207f; HdA, Bd. 2, 646-655; Mandel: HdA, Bd. 5, 1564f.; HÜNEMÖRDER, 633; Birne: GAMS, 907; HÜNEMÖRDER, 693f.; HdA, Bd. 1, 1339-1342; Pflaume: HdA, Bd. 6, 1716ff.; ZIEGLER, 685; Mispel: HdA, Bd. 6, 381-393; ZIEGLER, 1348.

machen muss, um sie essen oder zu (echter statt abergläubischer) Medizin verwenden zu können.

Der ‚Bewegungswechsel‘ innerhalb dieser drei Verse liegt im Blickwinkel: Zum ersten Mal sind die Früchte das Subjekt; die ersten beiden Verse beschreiben ihr Hervorkommen. Im letzten Vers sorgt der Fruchtstand wieder für Statik.

Die Gestaltung erinnert etwas an den Anfang: Ähnlich, wie in der Beschreibung des dritten und vierten Baums der ersten Gruppe vor der *Penthemimeres patulis* und *ramis* am Versende steht, ist hier *suis* das Wort vor der *Penthemimeres, ramis* bildet den Abschluss. Auch hier häuft sich die Endung -s.

Das zuletzt genannte Quartett aromatisch duftender, niedriger Pflanzen⁹²⁹, von denen v.a. das Harz genutzt wird und medizinische Verwendung wieder der zweite und der vierte Baum finden, erstreckt sich wie die vorhergehende Gruppe über drei Verse (624ff.). Hier aber enthalten die beiden ersten Verse je zwei Pflanzen; der letzte Vers vollzieht mit einem Relativsatz den Anschluss an die Gegenwart und birgt daher eine Warnung oder auch Mahnung: *Balsama tum et mirre sudarunt robore gutte./ Thus, aloe resina, simul tymiamata cuncta./ Que produnt proceres irritamenta gulosos.* Wohl lautend formuliert werden die kostbaren Pflanzen genannt. Klanglich damit verbunden wirkt die abschließende Feststellung, dass diese Pflanzen den Gaumenkitzel der Vornehmsten liefern: Insgesamt wird dieser Zusammenhang durch das Homoioteleuton (*balsama, resina, tymiamata, cuncta, irritamenta*), v. a. aber die Ähnlichkeit dieser Worte (mit Ausnahme von *resina*) unterstützt. Hier birgt sich der Hinweis, dass dieses Gute nicht nur genossen, sondern bei falscher Nutzung auch lasterhaft verwendet werden kann. Biblischen Beleg findet diese Deutung im zweiten Buch des Pentateuch – diese Pflanzen sind zur Verehrung Gottes, unter Strafandrohung in der Form nicht für den Gebrauch des Menschen bestimmt (Exod. 30,34-38).⁹³⁰ Die Gaumenkitzel der schlemmenden Vornehmsten greifen das Beispiel des Schlem-

⁹²⁹ Balsam: GAMS, 818, Myrrhe: ZIEGLER, 1524, Weihrauch: CLASSEN, 1354f., Aloe: GAMS: 276.

⁹³⁰ 34 *dixitque Dominus ad Mosen sume tibi aromata stacten et onycha galbanen boni odoris et tus lucidissimum aequalis ponderis erunt omnia* 35 *faciesque thymiamama compositum opere unguentarii mixtum diligenter et purum et sanctificatione dignissimum* 36 *cumque in tenuissimum pulverem universa contuderis pones ex eo coram testimonio tabernaculi in quo loco apparebo tibi sanctum sanctorum erit vobis thymiamama* 37 *talem compositionem non facietis in usus vestros quia sanctum est Domino* 38 *homo quicumque fecerit simile ut odore ilius perfruatur peribit de populis suis* (Exod. 30,34-38).

mers wieder auf, dessen Wunsch ist, dass seine Kehle durch Pfeffer und Bertram gereizt werde: *Contingat ... pipere atque pietro/ Irritare gulam ...* (I,350f.).

Im letzten Vers wird klanglich auch der Kreis zum Anfang geschlossen: Der Baumkatalog begann mit p-Alliteration (614: *procedunt porrecte*), er endet auch so: *produnt proceres*. Die abschließende immanente Warnung, dass das von Gott gegebene Gute auch verkehrt genutzt werden kann⁹³¹, erübrigt sich vielleicht bei dem die Katalogmitte bildenden Apfel, dem wohl berühmtesten Beispiel für ‚fehlerhafte‘, ja verbotene Verwendung durch den Menschen und deren verhängnisvolle Folge. In diesem Zusammenhang will Amarcus offensichtlich die Schöpfung Gottes ausschließlich preisen – Negatives lässt erst der Blick in die Gegenwart anklingen.

Die ‚Erneuerung‘ des negativen Kontexts einer Pflanze in nicht-christlichem, antiken Denken durch die christliche Version stand am Anfang des Baumkatalogs und wird hier an seinem Ende noch einmal sehr deutlich – einer höhere Ehre kann der Pflanze, die bei Ovid aufgrund der selbst von Cupido abgelehnten inzestuösen Liebe entsteht (met. 10,298-502), aus christlicher Sicht kaum widerfahren. Die dem Holz entquellenden Tropfen verweisen auf Vergil (georg. II,118f.: *sudantia ligno balsamaque*), deutlicher noch auf Ovid (met. 10,308ff.: ... *sudataque ligno/ tura ferat .../ dum ferat et murrum...* und 500f.: *flet tamen, et tepidae manant ex arbore guttae./ est honor et lacrimis, stillataque cortice murrum...*).⁹³² In den ersten fünf Versen seiner Erzählung von Myrrha bezeichnet Ovid sogar als beglückt, was von dem Land der Myrrhe und des Weihrauchs möglichst weit entfernt liegt.

Dagegen steht der Balsam in der Bibel symbolisch dafür, dass Gott bereit ist, sein Volk zu heilen, wenn es sich ihm zuwendet;⁹³³ Myrrhe, Weihrauch und Aloe sind, wie oben dargelegt, eng mit Anfang und Ende von Jesu Menschsein verbunden. Prudentius deutet dementsprechend in seinem Hymnus Epiphaniae die Gaben der Heiligen Drei Könige als Zeichen von Königs- und Gottestum sowie in Verbindung mit dem Grab von Opfertod und Auferstehung: *Regem Deumque adnuntiant/ thesaurus et fragrans odor/ turis Sabaei, ac myrrheus/ pulvis sepulcrum praedocet* (C. XII,69-72). Das Räucherwerk dient dem Gottesdienst (Exod. 25,6: *oleum ad luminaria concinnanda aromata in unguentum et thymiana boni odoris* und 30,1: *facies quoque altare in adolendum thymiana de lignis sethim*).

⁹³¹ Zu der hier und im vorhergehenden Absatz aufscheinenden Notwendigkeit des richtigen Nutzens s. die Ausführungen zu Chresis bzw. *usus bonus* unter VII.

⁹³² MANITIUS, Komm. z. St.

⁹³³ Jer. 8,22; 46,11; 51,8. Vgl. dazu www.bibelkommentare.de.

Betrachtet man abschließend die Entwicklung der übergeordneten Gruppenmerkmale, lässt sich Folgendes beobachten: Die erste Vierergruppe enthält eine Reihe von Bäumen mit ehemals negativem Kontext, welche in der christlichen Schöpfung die Erde hoch beschatten. Die Bäume der zweiten Gruppe symbolisieren eine Zeit friedlicher, Gott naher Existenz der Menschen, idyllisch, schattig, duftend, zu verschiedenartigem Bau geeignet, manchmal temporär Herberge von Engeln. Teilweise sind sie für Kränze und Medikamente verwendbar. Für Medikamente und als Nahrung sind auch die beiden Bäume der dritten Gruppe geeignet. Die Mitte bildet derjenige Baum, der die Menschen aus dem Paradies vertreibt und der Anlass vieler Beschwerlichkeiten in ihrem Leben ist. Entsprechend groß ist die Bedeutung von Nahrung und medizinischer Versorgung, welche die vierte Baumgruppe zur Verfügung stellen. Mit der letzten Gruppe ist die besondere Hoffnung der Menschen abschließend genannt: Jesu Menschwerdung ist hier symbolisiert, aber auch die Verehrung Gottes erhält hier eines ihrer Mittel, das Räucherwerk. Diese Gaben im Gegensatz zum Apfel nicht falsch zu nutzen (i.e. hier: nur zu kosten), sondern die ermöglichte Nähe zu halten, ist diesem Abschluss impliziert.

Die Baumliste Ovids spiegelt über mythologische Anspielungen, Komposition, Klang und Rhythmus die Stimmung sowie wesentliche Aussagen (Macht der Musik, Größe der Liebe und ihr Scheitern am Tod) des Orpheusmythos.⁹³⁴ In dieser Form kann sie vielleicht nicht für eine Darstellung der christlichen Welterschaffungsgeschichte so geeignet sein, dass wörtliche Zitate vorliegen, deren Fehlen MANITIUS kommentiert. Amarcus hat jedoch offensichtlich einige formale Aspekte dieser Vorlage erkannt, übernommen und von der Macht des Eros unter den Menschen in Ovids Darstellung auf die umfassende fürsorgliche Liebe Gottes zu den Menschen und deren Glauben an ihn (beispielsweise über in der Gottesehrung verwendete Pflanzen) übertragen; er hat gemäß des *usus bonus* eine kunstvolle Form also auf das für ihn Wichtige angewandt. So zeigt er mit seinem Beginn, dass Gottes Liebe dort ansetzt, wo der Baumkatalog zur Liebe unter den Menschen leidvoll schließt, und dass von dieser ersten Schöpfung bis zu Menschwerdung und Opfertod Jesu jedes Werk Gottes auf Überleben und Glück seiner Geschöpfe ausgerichtet war. Dabei ist die Gestaltung so anspielungsreich, abwechslungsreich und wohlklingend, dass man m.E. von beabsichtigter und durchgeführter Chresis sprechen kann

⁹³⁴ Vgl. PÖSCHL, Katalog, 393-404, bes. 395-401.

SCHLUSS

Die SERMONES des Sextus Amarcus weisen unverkennbar die Züge der mittelalterlichen Satire auf. Das deutlichste Kennzeichen ist die Themenwahl: abschreckende Darstellung der gegenwärtigen Laster (Tadel), Erinnerung der Glaubensgrundsätze und ehemals tugendhafter Lebensweisen (Belehrung), die in Verbindung mit der angedrohten Strafe für lasterhaftes sowie der angekündigten Belohnung für tugendhaftes Verhalten den Nutzen der Bekehrung und des dadurch erworbenen ewigen Lebens in Aussicht stellen.

Wie insbesondere in dem Kapitel über Amarcus' moralische und literarische Selbstdarstellung erkennbar wird, hat er typische Elemente und einen Großteil der Metaphern satirischer Dichtung verwendet. Dies beweist, dass ihm die Charakteristika der Satire in Antike und vor allem Mittelalter bekannt waren; dabei hat er einige Elemente, die seiner Vorstellung von christlich belehrender und bekehrender Satire entgegenkamen, bewusst und in eigener Form aufgenommen und das begründet, was er weggelassen (beispielsweise Zorn als Motivation und verletzende Schärfe als Heilmittel) oder stark verändert hat (z.B. die Fabel). Sorgfältige und bewusste Abfassung spiegelt das ganze Werk.

Deutlich wird auch, dass das Wissen um die qualitative Unerreichbarkeit der Verskunst, die dem antiken, ‚muttersprachlichen‘ Dichter eignet, keineswegs ein ausgeprägtes Selbstbewusstsein als Autor verhindert; dieses stützt sich v.a. auf die als ebenfalls unüberbietbar dargestellte Qualität des christlichen Inhalts und seines Nutzens für den Rezipienten.

Die satirische Vorgehensweise der kontrastierenden Gegenüberstellung sowie die Verwandtschaft einiger satirischer Darstellungstechniken mit denen der Predigt machen diese Gattung offensichtlich besonders geeignet dazu, für christliche Zwecke adaptiert zu werden. Die mittelalterliche Auffassung vom Kleriker als Lehrer der Christen harmoniert ebenfalls mit der Rolle des Satirikers, der auf das Falsche hinweist und über das Richtige informiert. Insbesondere daraus resultiert eine gewisse Verwandtschaft der mittellateinischen Satire zum Lehrgedicht.

In den SERMONES stellt Amarcus den sieben Todsünden entsprechende Tugenden gegenüber, deren Ausübung er seinen Rezipienten sehr ans Herz legt. Zur besonderen Klarheit verbindet er dabei Beschreibungen, theoretische Belehrungen und Kommentierungen mit Beispielerzählungen unterschiedlicher Länge, in denen er seine Aussagen illustriert und sie in der Vorführung für sich selbst sprechen lässt. Er wendet sich mit seinem Werk offensichtlich an die Christen seiner Zeit, wobei schon die Tatsache, dass er ein lateinisches Gedicht schreibt, zwingt,

diese Gruppe noch weiter einzuschränken: Amarcus wendet sich insbesondere an den Klerus.

Seine Darstellungsweise zeichnet sich vor allem durch den Wechsel von Formstrenge und Formlosigkeit aus, die er inhaltlich und formal im Aufbau anwendet: Die klare Gliederung in Bücher und Kapitel lockert er dadurch auf, dass das so benannte Thema (wie z.B. im Judendialog) nicht immer der Grundgedanke ist, der die jeweiligen Kapitel mit dem Rest des Werkes verbindet – dieser muss vielmehr erst erschlossen werden. Die Darstellungsweisen variiert Amarcus, indem er sie teils schlicht wechselt, teils über Gleichförmigkeit Erwartungen aufbaut, die er dann enttäuscht, um sie kurz darauf zu überbieten, oder indem er den Rezipienten in die Irre führt, aus der dieser sich erst wieder ‚herausdenken‘ muss.

Diese Irreführung im Kleinen steht einer völligen Eindeutigkeit im Wesentlichen, nämlich in allem, was den Glauben und die Tugendhaftigkeit betrifft, nicht im Weg; im Gegenteil: Ein wesentliches Ergebnis ist, dass der Rezipient sich bewusst wird, ein Werk zu lesen, das seine Aufmerksamkeit für sich verlangt und beansprucht. Wichtig ist sicher auch, dass gerade die aus dem Klerus stammenden Rezipienten nicht nur in der lateinischen Sprache sehr gebildet waren, sondern sich auch in Glaubenslehre und Bibel sehr genau auskannten; spielerische Irreführung und das Einfügen von Rätseln sind ein Schachzug, mit dem auch ihr Interesse wachgehalten und ihre Gewohnheit, über Glaubensfragen zu ‚tüfteln‘, angesprochen wird. Das Interesse der Rezipienten ist eine wesentliche Voraussetzung für den Erfolg der Bekehrungsabsicht.

Für ebenfalls äußerst wichtig befindet Amarcus ausdrücklich, dass Tadel und Belehrung in einer Weise vorgebracht werden, welche nicht nur die intellektuelle, sondern auch die emotionale Aufnahmebereitschaft ihrer Adressaten wach hält: Hierfür setzt er als direkte Mittel den meist milden, verständnis- und häufig humorvollen Ton sowie das Zugeständnis einer allgemein der Menschennatur immanenten und damit auch ihm selbst eigenen Sündhaftigkeit ein. Zusätzlich wendet er die verfremdenden Mittel der antiken Satire an, die durch Inszenierung einer satirischen Realität sowie Verzerrungen und Übertreibungen verfremdete Objekte der Kritik entstehen und deren tatsächliche Form verschwimmen lässt. Die eigentlichen Adressaten seiner Kritik spricht Amarcus selten direkt an und lässt vordergründig beispielsweise über die Einführung des gemeinsamen ‚Feindbilds‘ in der Person des fiktiven jüdischen Dialogpartners den Eindruck entstehen, dass die im höchsten Maße kritikwürdigen jenseits seiner Rezipientengruppe zu finden seien. Gegenwärtige Verfehlungen dieser Gruppe sind überwindbar, weil die Christen seiner Zeit wesentlich größere Distanz zu Gott bereits überwunden haben. Durch den Einsatz dieser Techniken zieht Amarcus

die Leser auf seine Seite und sichert sich ihre Erkenntnis- und Zustimmungsbereitschaft für das Dargestellte.

Übereinstimmung insbesondere bezüglich seiner Kritikpunkte und -adressaten beschwört Amarcus herauf, indem er ihren Unwert übertrieben groß oder genau zeichnet und vor allem über ihre eigenen Äußerungen, die in der Erkenntnis des Lesers zu Ironie werden, die Schlechtigkeit, aber auch Absurdität ihres Handelns und ihrer Beweggründe aufzeigt. Hierbei ist die ohnehin in satirischer Kritik vorhandene Absurdität lasterhaften Verhaltens um die christliche Komponente der ‚Metaphysik‘ erweitert, dass der Lasterhafte sein ewiges Leben verliert. Auch die Verwendung allgemein bekannter Weisheiten ist unter diesem Aspekt zu nennen. Der Reiz des Decodierens und Wiedererkennens, in dem mittelalterliche Kleriker geübt waren, liegt auch in der überaus reichen und vielfältigen Verwendung von Zitaten, mit denen Amarcus seine Aussagen aller Art (rein inhaltlich bis polemisch) untermauert und bekräftigt und in vielen Fällen reiche Hintergründe aufscheinen lässt, die er ansonsten nicht näher beschreibt. Neben dem intellektuellen Vergnügen dieser Technik liegt also auch die ‚Zeitersparnis‘ des Rückgriffs auf dem Codierenden und dem Decodierenden gemeinsam Bekanntes, v.a. aber die Möglichkeit zu immenser Tiefe, so dass die häufige Beschäftigung mit dem so Gestalteten hochinteressant ist, weil sie stets weitere Erkenntnisse bietet. In für moderne Leser manchmal erstaunlicher Weise sind dabei Zitate verschiedener Ursprünge aussagedienlich miteinander verknüpft. Die reiche Verwendung von Zitaten und Gedanken, welche Autoren von der Antike bis in die eigene Lebenszeit des Amarcus wiedergeben und aus bunten Puzzleteilen paganer und christlicher Literatur ein anspruchsvolles und ansprechendes christliches Kunstwerk entstehen lassen, ist daher auch für moderne Leser äußerst spannend.

Dieses Kunstwerk ist durchzogen von immer wiederkehrenden, meist leicht variierten Formen, Themen und Gedankensträngen, die es zu einem nicht immer mühelos begreifbaren Werk machen. Doch die intensive Beschäftigung lohnt sich, weil sie – entgegen mancher in der bisherigen Forschung geäußerten Beurteilung – nicht nur einen äußerst gebildeten Autor und humanistischen Christen kennenlernen lassen, sondern einen wirklich großen Satiriker des Mittelalters.

STRUKTURIERTE NACHZEICHNUNG DES FORTLAUFENDEN GEDANKENGANGS⁹³⁵

Liber Primus

I. „Epilog über die Tugenden der Vorfahren
und die Laster der Nachkommen“ (I,1-62)

1-4	Fassungslosigkeit und Trauer über die lasterhafte Gegenwart (bekundet in rhetorischer Frage)
5-9	heute: ungehinderter Sieg der Laster
10f.	früher: Schamgefühl gibt Sicherheit und Sorglosigkeit
12-19	erste Beschreibung heutiger Laster: <ul style="list-style-type: none"> • Ausschweifung und schlechte Manieren (12f.) • Rachsucht (13) • Hochmut (14) • Habgier (15) • Ruhmsucht (17f.) aber: Gewissen existiert (19)
20-23	Hoffnung: Weg der Vorfahren existiert noch
24-46	„Wegbeschreibung“: <ul style="list-style-type: none"> • Freigebigkeit statt Habgier (24ff.) • „Leistungsdenken“ statt Ämterkauf (27-46): <ul style="list-style-type: none"> ○ im Bereich der Politik (27-38) ○ im Volk (38f.) ○ im Bereich des Klerus (40-46)
47-62	Zusammenfassung: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: <ul style="list-style-type: none"> • Vergangenheit: hervorragender Zustand (47f.) • Gegenwart: beklagenswerter Zustand: keine Frömmigkeit, statt Treue Betrug (49-55) • Zukunft: Hölle (56-62)

⁹³⁵ Die Schreibweise der Namen folgt hier im Großen und Ganzen der des Amarcus.

II. „Die Habgier verkehrt Vorschriften und Gesetze“ (I,63-161)

	a) im weltlichen Bereich
63-68	Anrede der Habgier, welche die Könige zugrunde richtet; Gegensatz: Habgier blendet durch falschen (irdischen) Glanz – dabei leuchtet der Himmel viel herrlicher durch seinen wahren Glanz
69f.	rhetorische Frage als Einleitung macht deutlich: Habgier steht für Untergang und Hölle
71-76	Habgier unter fast allen Mächtigen, sogar unter den Richtern
77-88	weitere Ausführungen: <ul style="list-style-type: none"> • Hieronymus-Zitat über Bedeutung der Habgier als Grundübel (77f.) • Präsenz des Problems (79f.) • biblisches Beispiel von Achan: Seine Habgier entzog den Israeliten auf dem Weg ins Gelobte Land bis zu seiner Bestrafung den Beistand Gottes • schwerwiegende Folgen für alle direkt und indirekt Beteiligten (81) • Aktualität: Besitzdenken führt zu extremer Ungerechtigkeit bei der Beurteilung menschlichen Verhaltens zwischen Christen und Juden; Benachteiligung armer Christen gegenüber reichen Juden (82-88)
	b) bei den Räufern
89	rhetorische Frage als Einleitung: „Was soll ich sagen ...?“
89-100	Treiben der Räuber, die aus Habgier jede Menschlichkeit in ihrem Handeln wie in ihren Bedürfnissen ablegen und zu Raubtieren werden
	c) im Bereich des Klerus
	• weltlicher Klerus:
101-108	Ausdruck des Ekels vor diesem Thema als Einleitung der allgemeinen Beschreibung, wie die Gier der Bischöfe den Ämterkauf ermöglicht (auch hier ein Raubtiervergleich)
109-130	beispielhafte Karriere eines so geförderten Aufsteigers mit anschließender Amtsvernachlässigung und –missbrauch: Die Gemeinde muss hilflos den ideellen und materiellen Schaden tragen.

	<ul style="list-style-type: none"> im Bereich des Klosters:
131ff.	rhetorische (diesmal an Jesus gerichtete) Frage als Einleitung („Was soll ich sagen ...?“) verdeutlicht: Konvertiten-Mönche sind ‚pervertiert‘
133-144	<ul style="list-style-type: none"> allgemeine Beschreibung: früher: gute Sitten: Bedürfnislosigkeit und Weltabgewandtheit (133-135) heute: schlechte Sitten: verstohlenes heimliches Rafften bei geheuchelter Bescheidenheit und Armut (135-139) Verbreitung dieses Lasters auf allen Amtsebenen (139-144)
145-158	Beispielzählung: habgieriger Mönch im Strudel seiner grenzenlosen Unersättlichkeit
159-161	Auswertung: Dadurch entsteht höchster Schaden bei Unschuldigen: völlige Vernachlässigung der Gläubigen durch ihre Seelsorger

III. „Die Begierde ist ganz besonders mächtig unter den Menschen“ (I,162-243)

162-169	<p>allgemeines Vorkommen:</p> <ul style="list-style-type: none"> Bekundung von Ekel⁹³⁶ in der Feststellung über das heutige Vorkommen: begehrlisches Verhalten spricht dem Menschen seine Menschenwürde ab (162f.) mythologische Beispiele als Beleg, dass die Begierde schon früher so bewertet wurde: ‚Entmenschlichung‘ wurde durch Verwandlung in Tiere oder Steine zum Ausdruck gebracht (164-169)⁹³⁷
170-181	<p>Anrede an die Begierde,</p> <ul style="list-style-type: none"> die über die Schamhaftigkeit gesiegt hat, mit der Aufforderung, aufzuhören (170-174) früher: gegenteiliger Zustand (Anspielung auf Prudentius; 175) Wechselhaftigkeit des Schicksals als zuverlässiger Hoffnungsträger; Jesus wird die Begierde völlig vernichten, der Anfang ist bereits ge-

⁹³⁶ Zum Ekel vgl. I,101.

⁹³⁷ Hier wird der im Zusammenhang mit den Räubern (I,89) aufgekommene Gedanke der Entmenschlichung durch ein Laster weitergeführt.

	tan (176-179): höchster Sieg der Schamhaftigkeit über die Begierde durch Marias Jungfrauengeburt (180f.)
182-200	Beweis der Jungfrauengeburt (gegen die Häretiker) ⁹³⁸
200-205	Gebet an Jesus um Erlösung von der Begierde, deren Macht groß ist
206-240	Klage über die Macht der Begierde: <ul style="list-style-type: none"> • früher (belegt durch ein mythologisches und zwei biblische Beispiele; 208-210): <ul style="list-style-type: none"> ○ Lamia (208f.) ○ Samson und Idida (209f.) • heute (210-229): <ul style="list-style-type: none"> ○ am Hof: <ul style="list-style-type: none"> ▪ unzüchtige Mode, die durch ‚Geschlechtertausch‘ zu bestimmten Sexualpraktiken führt (210-213) ▪ Umkehrung der natürlichen Geschlechterordnung bewirkt, dass die Wahrnehmungen nicht mehr als verlässlich angesehen werden können (214-227) ▪ Vergleiche zur Illustration der Täuschung (228f.) ○ im Klerus: <ul style="list-style-type: none"> ▪ bei allen Rängen und Altersstufen besonders geschmackloser Sittenverfall (230-240)
241-243	Abschluss: zerstörerisches Wirken der Begierde, die als das aggressivste Laster dargestellt wird

IV. „Angriff auf die Hochmütigen" (I,244-329)

244-255	Anfangsgebet an Gott um Beistand bei Rede über den Hochmut; Gott als Lenker aller Himmelserscheinungen (also der Dinge, die wahrhaft hoch sind), der allwissend in ‚Zeit und Raum‘ ist, was die Überleitung zur Schilderung der beiden frühesten Vorkommen des Hochmuts darstellt:
---------	--

⁹³⁸ Die Jungfrauengeburt wird III,238f. noch einmal kurz begründet.

255- 262	1. Der Fall Luzifers, der von diesem wahrhaft Hohen gestürzt wird <ul style="list-style-type: none"> • Schilderung in rhetorischer Frage („Soll ich noch einmal durchgehen...?“)
263- 268	2. Der Sündenfall <ul style="list-style-type: none"> • Schilderung in rhetorischer Frage („Wozu soll ich ... vornehmen ...?“) • die Folge: ewiger Tod⁹³⁹
269- 273	die Hoffnung: Jesu Opfertod (als Hoffnung auf das ewige Leben);
274- 276	aber leider: die Gegenwart: <ul style="list-style-type: none"> • bei Arm und Reich Achtung nur vor Gold das hängt logisch zusammen mit dem
277- 321	Pakt zwischen Hochmut und Habgier: <ul style="list-style-type: none"> • Bündnis von Hochmut und Habgier (277-278) • Beispiel für hochmütiges Verhalten des Habgierigen: der Neureiche (implizit: Neureiche entstehen durch Habgier; 279-282) • Vergleiche zur Illustration der Abscheulichkeit seines Hochmuts (282-287) • Beispielerzählung: ausführliche Wiedergabe der hochmütigen Gedanken ‚jedes‘ Neureichen (288-308) • Übertragung auf die Vornehmsten (309-321): <ul style="list-style-type: none"> ○ sie bilden sich auf ihren Besitz so viel ein, dass sie Christus, die Ursache alles Guten, nicht mehr achten und die ‚Guten‘ behindern ○ biblisches Beispiel hierfür: Moses und Aaron in Ägypten ○ sie wettern gegen die Priester, weil diese die luxuriösen Annehmlichkeiten des Lebens verbieten⁹⁴⁰

⁹³⁹ Zu Adams Hochmut s. auch II,62-71. Adam als Verschulder der menschlichen Sterblichkeit auch III,432f. (in der Anmerkung zu dieser Textstelle finden sich weitere Querverweise). In diesem Buch werden Adam und Eva noch einmal im Zusammenhang mit dem Neid erwähnt: I,436f.

⁹⁴⁰ Inhaltliche Überleitung zum nächsten Laster.

322- 329	<p>Gegenbild der vorbildlichen Bescheidenheit Christi:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Frage als Einleitung: Wieso wollen die Menschen Jesu Beispiel nicht folgen? (322-324) • biblisches Beispiel von Jesu Einzug in Jerusalem: Er verzichtete auf fleischliche Genüsse⁹⁴¹ und Pomp und erntete doch größten Jubel (325-329)
-------------	---

V. „Die diversen Verlockungen der Schwelgerei“ (I,330-434)

330- 336	Beschimpfung (Anrede) des Lasters
337- 434	<p>Die Geschosse der Schwelgerei (deren Abwehr ihre Wirkung auf den Betroffenen nur verstärkt):</p> <ul style="list-style-type: none"> • der Speer trifft die Lenden und löst unstillbare Begierde aus (338-344) • die Lanze aus dem Wald der tausend Genüsse macht ihr Opfer (gemeinsam mit Bratspießen und Doppeltunkenschauern) zum Schlemmer (345-348): <ul style="list-style-type: none"> ○ Beispielerzählung: Der Schlemmer lässt sein Mahl zur sinnenüberflutenden Orgie (mit erlesenen Speisen in prachtvollem Ambiente trotz schwerer Erkrankung, die Diät erfordern würde) ausarten (349-380)⁹⁴² ○ rhetorische Frage als Einleitung des Auftritts der schlechten Mimen, die viel Geld durch unehrliches Lob verdienen und zusätzlich noch stehlen: „Wozu soll ich erzählen...?“ (381-384) • Schwelgerei als Erinnys, die mit ihrer Flöte (statt eines Geschosses) den Verstand raubt und zu sexueller Ausschweifung verführt <ul style="list-style-type: none"> ○ Beispielerzählung zur sexuellen Ausschweifung (unvollständig⁹⁴³; 385-390) <p>.....</p>

⁹⁴¹ Anspielung auf das vorhergehende Laster der Begierde und Überleitung zum nächsten: Schwelgerei.

⁹⁴² Weitere Beschreibungen des Schlemmers: III: 66-69, 113-123 und IV,205-220.

⁹⁴³ Der Schreiber hat wohl die vollständige Abschrift verweigert, vgl. K. MANITIUS, Komm. z. St.

	<ul style="list-style-type: none"> ○ Beispielerzählung vom Ritter in dörflicher Herberge, der voll Unverständnis für alle Habgierigen diesem Laster abschwört, statt dessen aber die Schwelgerei in Form von Gaumen- und Ohrenschaus wählt (391-421) ○ darin: ausführliche Beschreibung eines Mimenauftritts ○ Beispielerzählung über die Jagdgewohnheiten: maßloses begeistertes Töten aller Arten von Wild und grausame Habichtzähmung (421-434)
--	---

VI. (ohne Überschrift; I,435-551)

Zunächst sieht es so aus, als sollte es um den Neid gehen, der aber erst einige Kapitel später behandelt wird; statt dessen wird schon die Vernunftwidrigkeit des (Un-)Glaubens der Juden thematisiert⁹⁴⁴

435-439	<p>Anrede des Neids, der als Ursache für das Handeln der Schlange dargestellt wird, mit zwei Beispielen:</p> <ul style="list-style-type: none"> • aus der Bibel: Verführung durch Betrug (implizit: der Neid bewirkt unrechtes Streben nach göttlichem Allwissen, was die Menschen fast das ewige Leben gekostet hätte; 436f.)⁹⁴⁵ • aus der Gegenwart: Täuschung der Juden; die Folge ist, dass sie ihren eigenen Büchern (AT) nicht glauben und daher aus christlicher Sicht ungläubig sind (implizit: der Neid bewirkt unrechte Abkehr vom christlichen Wissen, was die Juden das ewige Leben kosten wird; 438f.) <p>= Beginn einer allgemeinen Abhandlung über den (Un-)Glauben der Juden als Ausgestaltung dieses Beispiels, in deren Verlauf die Täuschung durch den Neid als völliger Widerspruch zu Bibelkenntnis und logischem Denken entlarvt wird:</p>
---------	---

⁹⁴⁴ Vorbereitung des zweiten Buchs.

⁹⁴⁵ Der Sündenfall ist in diesem Buch (263-268) unter dem Aspekt des Hochmuts bereits behandelt. Er wird im Zusammenhang mit dem Neid (II,455ff.) noch einmal besprochen.

440-464	<p>erste Darlegung dessen, was die Juden ‚ihren eigenen Büchern‘ nicht glauben:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Ankündigung Jesu durch Jakob (Genesis) und Daniel (440-446) • Beweis von deren Richtigkeit durch Aufzeigen der erfüllten prophezeiten ‚Begleitumstände‘ (447-459) • Wiedergabe eines üblichen Einwands der Juden (der Messias werde noch erwartet) – und ‚Widerlegung‘: er war gemäß den Aussagen aller Propheten erwiesenermaßen schon da (460-464)
465-523	<p>daraus resultierende Aufforderung, endlich wie die Christen auch an Jesus und also an den dreieinigen Gott zu glauben (465ff.) als Einleitung des Themas ‚Dreieinigkeit‘:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Darstellung Gottes mit zwei Wesen in der Genesis und den Psalmen (467-477) • Bekundung von Unverständnis über Unglauben trotz ‚Beweislage‘ (477ff.) • (von hier an erste Wendungen an die Juden in zweiter Person: erst Pl., dann Sg.) • Begründung der Dreieinigkeit (480- 523): <ul style="list-style-type: none"> ○ spitzfindige Zusammenfassung des Sachverhalts der Dreieinigkeit (480-483) ○ Beweis von Jesu Mensch-Sein durch körperliche Bedürfnisse und seelisches Schmerzempfinden (484) ○ Beweis von Jesu Göttlichkeit durch Bericht seiner Wundertaten (485-543): wundersame Weinvermehrung (486f.), Gang über das Wasser (488), Beruhigung des Sturms (489f.), reichhaltiger Fischfang bei der Jüngerwerdung von Petrus (491ff.), Heilungen durch seine Präsenz (494-497), Vertreibung der Dämonen (498-502), wundersame Brotvermehrung (503-507), Heilung ohne Präsenz beim Kranken (508ff.) ○ Beleg, dass nicht nur die Christen, sondern auch die Engel die Herrlichkeit Jesu anerkennen, durch Beschreibung, dass die Engel sich in Scharen drängen, um Christus zu schauen, von dessen Anblick sie leben (mit Anklängen an die platonische Seelenschau und ausführlichem Bienenvergleich, aber auch Vergleiche mit wilden Tieren und Ameisen (511-523))

524-551	<p>Ausgestaltung des Gedankenganges ‚Jesus - das Brot des Lebens‘:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Einleitung: Zusammenführung der beiden gerade behandelten Themen ‚wunderbarer Anblick‘ und ‚wunderbare Brotvermehrung‘ (524f.) • ‚wundersame Essensvermehrung‘ durch Jesus, der Gott ist (525-532): <ul style="list-style-type: none"> ○ im NT: Sättigung und Überleben vieler Menschen (525-528) ○ im AT: (noch körperlos) Sättigung und Überleben von drei Menschen (528-532) • Auswertung: bedeutendere Speisenvermehrung mit noch größerem Erfolg vollbrachte Jesus nach seiner Menschwerdung (533ff.) • Jesu Rede zu der bewundernd zusammenströmenden Menge (536-545): <ul style="list-style-type: none"> ○ Bewertung: Nahrung für die Seele in Form göttlicher Worte ist viel wichtiger als Nahrung für den Körper, weil sie das ewige Leben ermöglicht (537-540) ○ Beleg: Der Regen aus Manna und Wachteln bei dem Zug Israels durch die Wüste hat den Tod der Israeliten nicht verhindert, aber die Speisung vom Brot des Lebens (= Christus) bringt ewige Sättigung und ewiges Leben (541-545) • abschließende Auswertung (546-551): <ul style="list-style-type: none"> ○ Begründung des Vergleichs der Liebe Christi und des Bruders (Nächstenliebe) mit Brot: Brot ist ein nahrhaftes und wohlschmeckendes Grundnahrungsmittel, ohne das jede Zukost wertlos ist (546-549) – ○ ebenso ist die Liebe (zu und von) Christus die Grundlage, die allem Tun, selbst dem guten, erst seinen Wert verleiht (550f.)
---------	---

Liber Secundus

- I. „Die Fleischwerdung Christi ist im Alten Testament prophezeit worden“ (II,1-58)
(Eigentlicher Beginn des Judendialogs)

1-2	<p>Einleitung:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Aufforderung an die als verstockt beschimpften Juden, mit der Liebe zu Gott zu beginnen
-----	--

	<ul style="list-style-type: none"> • Frage nach dem Grund für ihre Verweigerung der Verehrung Christi als Anlass, noch einmal die Themen und Prophezeiungen des vorhergegangenen Kapitels anzuschneiden:
2-16	a) Ankündigungen der Fleischwerdung Christi und der Ausbreitung seiner Herrschaft (d.h. des christlichen Glaubens) über die ganze Welt in den Psalmen
17-30	b) überraschende Umfunktionierung weiterer Ausführungen über die Ausbreitung der Herrschaft zu Ankündigungen des ‚falschen Glaubens‘ der Juden im AT: <ul style="list-style-type: none"> • Prophezeiung über die Ausbreitung der Herrschaft auch in einem anderem Psalm, allerdings mit Einschränkungen: Das dem Herrn unbekanntes Volk verehrt ihn bereitwillig, das eigene hat sich von ihm abgewandt – das Volk Israel ‚hinkt‘ (17-23) • Weiterführung des Themas ‚Hinken‘ (24-30): • Deutung von Jakobs Hinken nach dem Kampf gegen Gott (in der Genesis) als Vorzeichen der ‚Irrlehre‘ in Form des jüdischen Glaubens: • Übertragung: Jakob hinkte nach Kampf gegen Gott im Laufen – Juden hinken trotz Kampf mit Bibel und deren Propheten im Glauben wider die Vernunft⁹⁴⁶
31-35	Rückführung zu den Prophezeiungen aus dem AT: <ul style="list-style-type: none"> • Aufruf eines fiktiven jüdischen Dialogpartners zum Glauben: an Jesus als Retter und Gottessohn; • Spitzfindigkeit: Warum der Jude im Gebet denjenigen als Vater anruft, an dessen Sohn er nicht glauben will, • Betonung des Widerspruchs der Juden zu ‚ihren eigenen Büchern‘⁹⁴⁷ • als Überleitung zu den:
36-41	c) Anzeichen für den Glauben an den dreieinigen Gott ⁹⁴⁸ schon in der Genesis: Abrahams Bitte um Gottes Gunst beim Anblick von drei Männern, die als Sinnbild der Dreieinigkeit gesehen werden
41-42	Entgegnung des fiktiven jüdischen Dialogpartners: Beharren auf seinem eigenen Glauben (erste direkte Antwort des Juden)

⁹⁴⁶ Hier ist das Thema des vorhergehenden Kapitels (Unglauben = Unvernunft) weitergeführt, vgl. z.B. I,477ff.

⁹⁴⁷ Vgl. das vorhergehende Kapitel, v.a. I,438f.

⁹⁴⁸ Vgl. B. I, Kap. VI, v.a. I,480-510.

43-51	gelehrte Abfuhr: Glaube des Juden wird auf eine Stufe mit dem griechischen (44ff., 49, 51) und dem ägyptischen Götterglauben gestellt (47f., 50), die als völlig vernunftlos und ‚vorsintflutlich‘ beschrieben werden (Verehrung von Steinen, Kräutern und unzivilisierten merkwürdigen Gottheiten) ⁹⁴⁹
52-58	Einwand des fiktiven jüdischen Dialogpartners: <ul style="list-style-type: none"> • Verweigerung der Anerkennung von Jesu Fleischwerdung • Begründung in Form der Frage, warum sich Gott, wenn er zu den Menschen kommt, in einen Körper hüllen und dann nach kurzer Lebensdauer sterben sollte, obwohl er das ewige Leben selbst ist = Überleitung zum folgenden Teil

II. „Warum Gottes Sohn Fleisch werden wollte“ (II,59-145)

59-62	Einleitung (Anrede des fiktiven jüdischen Dialogpartners): <ul style="list-style-type: none"> • Beantwortung dieser Frage entlarvt seine ‚Glaubensverweigerung‘ als Sünde • Ankündigung der Gründe für Jesu Menschwerdung und Geburt durch eine Jungfrau (in Kontrast zu Evas Leichtsinns gesetzt = Überleitung zum)
62-77	1. Grund: Tilgung der aus dem Sündenfall entstandenen Schuld durch den Opfertod <ul style="list-style-type: none"> • Schilderung der wider besseres Wissen von Adam und Eva begangenen Sünde (62-71)⁹⁵⁰ • Bindeglied ‚Holz‘: Das Holz als Stamm des Baums, von dem der verbotene Apfel stammt, steht für die Sünde des Menschen, der davon aß. Sie musste also auch mit Holz gesühnt werden: durch Jesu Tod am Kreuz. Ebenso muss der mit der Sünde zusammenhängende Hochmut⁹⁵¹ durch Reue gesühnt werden (72-75).

⁹⁴⁹ Das nimmt die Aussage des letzten Verses von I wieder auf: Ohne die Liebe zu Christus ist jede Tüchtigkeit (in diesem Fall: der Glaube) wertlos. Weitere Belegstellen für den Spott über andere Religionen: II: 127-131, 213f., 335-363; III: 246f., 252-260.

⁹⁵⁰ Zum Sündenfall s. außerdem im Zusammenhang mit Hochmut: I, 263-268; im Zusammenhang mit dem ‚überschriftslosen‘ Neid: I,436-439 und II,455ff.

⁹⁵¹ Vgl. vorhergehende Anmerkung.

	<ul style="list-style-type: none"> • medizinische Begründung durch Hippokrates' Lehre über die Heilung von Krankheiten durch Gleiches oder Gegensätzliches; insofern stammen die Gründe für die Menschwerdung aus dem Bereich des Gleichen (Vorbildfunktion) und des Gegensätzlichen (im Sinne der Tilgung von Schuld bzw. des Gegenbilds zu schuldhaftem Verhalten; 75ff.).
77-81	2. Grund: Als Gegenbild zum Hochmut lebt Jesus in niedriger sozialer Position ein vorbildlich frommes Leben.
81-87	3. Grund: Als Vorbild für die bescheidene Selbstbeurteilung des Rechtgläubigen lässt Jesus sich als Kind reinigen, obwohl er rein ist, und von Simeon weihen, obwohl er selbst der Heiligste ist.
88f.	4. Grund: Jesus lebt das Vorbild des Gehorsams gegenüber den Eltern.
89-96	5. Grund: Zur Einführung der Taufe lässt er sich taufen und wäscht dadurch nicht seine Sünden (da er frei von Sünde ist), sondern die der Menschen ab.
97-100	6. Grund: Als Vorbild der gegenüber Versuchungen unnachgiebigen Tugendhaftigkeit lässt er sich vom Teufel versuchen und widersteht.
101-109	7. Grund: Vorbild zu Demut und Güte: <ul style="list-style-type: none"> • weicht Steinen aus trotz seiner Macht, sich zu wehren (102f.) • wäscht den Jüngern die Füße (104f.) • behandelt selbst Judas wie die anderen Jünger (106f.) • lässt sich als Opferlamm von den Juden (in 2. Pers. angesprochen) kreuzigen (108f.)
109ff.	<ul style="list-style-type: none"> • daraufhin sofort kommentiertes Kopfschütteln des fiktiven jüdischen Dialogpartners, für dessen Unfähigkeit, das nur zu Offensichtliche zu glauben, Jesu Blut als Grund vermutet wird • zur Verdeutlichung des Offensichtlichen (Jesu Gottestum) folgen
111-127	zwei Gegenüberstellungen von Lebensrettungen aus AT und NT mit gewisser Ähnlichkeit zueinander, wobei das NT das AT wieder ⁹⁵² übertrifft: <ul style="list-style-type: none"> • lebensrettende Kraft von etwas hoch Angenageltem, das der zu Rettende anschauen muss (111-117): <ul style="list-style-type: none"> ○ Rettung der von einer Giftschlangenplage bedrohten Israeliten durch die auf Gottes Rat von Mose an eine Fahnenstange gehängte Kupferschlange (111-114) ↔

⁹⁵²

Wie bei dem Vergleich zur Essensvermehrung I,533ff.

	<ul style="list-style-type: none"> ○ Rettung vor den teuflischen Schlangen⁹⁵³ für jeden Mensch einzig durch Christi Kreuzigung (114-117) • Machtlosigkeit eines ansonsten nicht kraftlosen Stockes im Ernstfall, wenn nur noch Gott helfen kann (118-127): <ul style="list-style-type: none"> ○ Unwirksamkeit von Gehazis Stock zur Lebensrettung eines Kindes bis zu Elischas Kommen (118-121) ↔ ○ Unwirksamkeit des als Reis bezeichneten jüdischen Gesetzes (AT) zur Lebensrettung der Juden bis zu Jesu Fleischwerdung und Opfertod, der den Menschen durch die Verleihung der sieben Gaben seines Geistes die Möglichkeit des ewigen Lebens gab (121-127)
127-131	Auswertung: Gleichsetzung der diesbezüglich ‚Ungläubigen‘ mit antiken Heiden, die mit sinnlosen Ritualen anstößige, unzivilisierte Gottheiten verehren ⁹⁵⁴
132-139	Einwand des fiktiven jüdischen Dialogpartners: Ablehnung des Glaubens an Fleischwerdung und Jungfrauengeburt mit dem Spott, Maria habe nur ein Menschenkind gebären können (besondere Spitze: ein dem Dialogpartner ähnliches Kind)
139	erzürnte Entgegnung an den jüdischen Dialogpartner mit Frage nach dem Zweck seiner Aussage
140-145	Antwort: Aufforderung des fiktiven jüdischen Dialogpartners zu dem als Adynaton dargestellten Beleg der Menschwerdung aus dem AT, bei dessen Erfolg er in Aussicht stellt, dass er sich die Sakramente aufzwingen lassen werde = Überleitung zum nächsten Kapitel

⁹⁵³ Zu den teuflischen Schlangen s. v.a. IV,375-380.

⁹⁵⁴ Zum dem hier geäußerten Vorwurf der Verehrung durch Speisen vgl. II,305-314, 425. Zur Abwertung anderer Religionen vgl. die Anmerkung zu II,43-51 mit weiteren Belegstellen.

III. „Bestätigung der Fleischwerdung des Herrn aus dem Zeugnis der Propheten“ (II,146-278)

146f.	Bereitschaft, diesem Wunsch nachzukommen (geäußert in Anrede der Juden)
147-166	<p>Ausdeutung des Wortes ‚Gigant‘ zum Beleg für Gottes Menschwerdung:</p> <ul style="list-style-type: none"> • vom Juden gebilligte Zusammenfassung des Psalmen, der besingt, dass der Herr wie ein Gigant vom Himmel auf die Erde und wieder zurück geht (147-154) • Interpretation des Wortes ‚Gigant‘ über die griechische Sprache (Erdgeborener) und die Genesis als Bezeichnung für das sterbliche Menschsein,⁹⁵⁵ das dieser Psalm also für Gott ankündigt (154-162) • Drohung mit dem Jüngsten Gericht, bei dem Gott diejenigen strafen wird, die sich von keiner Frömmigkeit umkehren lassen wollen (162-166) • Überleitung durch das Bindeglied ‚Psalmen‘: In den Psalmen steht auch die
167-180	<p>Prophezeiung der Weigerung der Juden, Jesus als Gottes Sohn zu akzeptieren⁹⁵⁶:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Umdeutung der Frage, was Zion über ihren Gründer sagen wird (168f.), zur • Prophezeiung von Judäas Zweifel an der Jungfrauengeburt und der Dreieinigkeit (170ff.) • Überleitung: Zion als Teil Judäas, das es seit der Vertreibung der Hebräer durch Titus (als Strafe für ihren Unglauben!) nicht mehr gibt (173-178), zu der • Drohung: Abkehr von Gott entspricht der Hinwendung zum Teufel (implizit: zum Tod statt zum ewigen Leben; 179f.)
181-214	<p>Auslegung weiterer Prophezeiungen über Jesus, sein Handeln und Erleben:</p> <ul style="list-style-type: none"> • noch eine Prophezeiung des Unglaubens, auf den Jesus stößt, diesmal bei Jesaja (181ff.) • als Überleitung (184) zu der ebenfalls im Buch Jesaja stehenden

⁹⁵⁵ Zu Adam als Verschulder der menschlichen Sterblichkeit vgl. auch III,432ff. mit weiteren Querverweisen.

⁹⁵⁶ Vorgehensweise wie II,17-30.

	<ul style="list-style-type: none"> • Prophezeiung des gottgewollten Opfertods Jesu für sein Volk und der für die Gottlosigkeit beschlossenen Strafen (185-188) • Jesu Göttlichkeit als Beleg seiner Berechtigung hierzu (189f.):⁹⁵⁷ <ul style="list-style-type: none"> ○ Beweis von Jesu reiner Göttlichkeit (191-196) ○ und seines Mensch-Gottestums (197-201) ○ Gottes Unveränderlichkeit im Buch Maleachi (202f.) ○ und seine Reinheit gemäß Mose (204-206) ○ Gottes Reinheit als Mensch gemäß den Ankündigungen in den Psalmen (207-212) • Schlussfolgerung: Wenn der jüdische Dialogpartner das nicht glaubt, gleicht er den Anhängern der bereits mehrfach als ‚minderwertig‘ beschriebenen antiken Religionen (213f.)⁹⁵⁸
215-221	<ul style="list-style-type: none"> • daraus resultierende Frage an den jüdischen Dialogpartner nach dem Grund für seine Hartherzigkeit, obwohl ihn doch seine Abstammung von den Israeliten dem Glauben besonders nahe bringen müsste (215-218) • Beschwörung des jüdischen Dialogpartners, an eben diese Vorfahren aus der Zeit vor der Fleischwerdung des Wortes zu denken (218-221) <p>= Überleitung zur folgenden</p>
222-235	<p>Ausdeutung des Begriffes ‚Wort‘ zum Beleg für Jesu Göttlichkeit und Menschwerdung:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Das Wort der Schöpfung ist Gott und seine Weisheit (222f.). • Die Weisheit ist gemäß dem Buch der Sprichwörter und den Psalmen vor allen Zeiten entstanden und an der Schöpfung beteiligt (224-228). • Die Weisheit ist Gottes Sohn, der vor der Schöpfung bei Gott war und später für kurze Zeit in die Welt kam (229-231). • So drückt es auch Micha in seiner Prophezeiung, dass Bethlehem den Herrscher Israels hervorbringen wird, aus (232-235).

⁹⁵⁷ Eine ausführliche Begründung von Jesu Göttlichkeit enthält bereits das sechste Kapitel des ersten Buchs.

⁹⁵⁸ Zur Minderwertigkeit anderer Religionen vgl. die Anmerkung zu II,43-51 mit weiteren Belegstellen.

236f.	<ul style="list-style-type: none"> • abrupter, spöttischer Einwand des fiktiven jüdischen Dialogpartners, warum seine Glaubensverweigerung ihn nicht sofort vernichte • Reaktion: Strafankündigung
238-266	<p>Belege für das Wissen um die Existenz und Menschwerdung des Gottessohns aus den Büchern Daniel, Sacharja und den Psalmen:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Nebukadnezar sieht Gottes Sohn und erkennt Gottes Größe (238-249) • Ausdeutung eines Traums Nebukadnezars über einen ohne sichtbaren Grund vom Berg herabrollenden Stein zum Beleg für die Jungfrauengeburt (250-253) • Übertragung auf den zum Eckstein gewordenen Stein, den die Bauleute einst verwarfen, und Deutung dieses Steins als Jesus, der einst zurückgewiesen wurde und nun (wie der Stein zwei Wände) im Himmel den Juden die anderen Völker in Freundschaft verbindet (254-260) • Prophezeiung dieser Friedenherrschaft, mit welcher der König Zions (der arm ist und auf einem Esel reitet)⁹⁵⁹ die ganze Welt regieren wird, im Buch Sacharja (261-266)
267-278	<ul style="list-style-type: none"> • Aufruf an den jüdischen Dialogpartner, sich an das Buch Daniel zu halten • gewissermaßen Zusammenfassung des Bisherigen aus diesem Buch: • Prophezeiung von der Grenzenlosigkeit dieser Herrschaft • Daniels Traum, dass der Menschensohn kommt, von den Menschen geopfert und von Gott, zu dem er zurückkehrt, zu ewiger allumfassender Herrschaft erhoben wird

IV. „Die Verstocktheit der Juden ist wohl nicht zu erschüttern“ (II,279-476)

279f.	Gründe, trotz offensichtlicher Erfolglosigkeit den Überzeugungsversuch fortzuführen (Beginn mit rhetorischer Frage, gleich darauf Anrede der Juden):
-------	--

⁹⁵⁹ Vgl. die Beschreibung seines triumphalen Empfangs bei dem Einzug in Jerusalem: I,325-329.

280-291	1. Grund: verzweifelte Risikobereitschaft, vergleichbar der eines leidenschaftlichen Spielers, wenn er verliert (280-284): Auch Amarcus erwartet keine Ehrung von den Juden für seine Versuche, sondern stellt sich auf Verachtung und Spott ein, weil die Dummen Schmeichelei der konstruktiven Kritik vorziehen (284-290).
291-296	2. Grund: Solche Schmeichelei ist ein Laster und möge also der Kirche besonders fern sein, und wer etwas Schändliches auch nur ansatzweise billigt oder sogar tut, macht sich des gesamten damit in Zusammenhang stehenden Vergehens schuldig.
296-302	3. Grund: Daher besteht für jeden Gelehrten in seinem eigenen Interesse die von Gott auferlegte Pflicht, ungeachtet des Erfolgs den Sünder auf sein Vergehen aufmerksam zu machen.
303ff.	4. Grund: Amarcus bemüht sich, seine gottgegebenen Fähigkeiten Gottes Weisungen folgend einzusetzen.
305-308	Einwurf des jüdischen Dialogpartners: Da die Christen sich nicht nach den Speisevorschriften des AT richten, sind diese Bemühungen wertlos.
308-314	Erzürnte Entgegnung über die Wirkungslosigkeit von Speisevorschriften bei falschem Glauben, die nach dem zweiten Brief an die Korinther darlegt, dass die Juden (als Diener des Buchstaben und nur auf die Einhaltung von Speisevorschriften gestützt) sterben, die Christen aufgrund des Geistes leben; dass die rituelle Lammschlachtung der Juden mit der Schlachtung des Opferlammes Christus sinnlos geworden ist, so dass auch das im Buch Exodus beschriebene Bestreichen der Türpfosten mit Lammblood das Leben der Juden nicht mehr retten kann.
315-334	trotz Fähigkeit zu weiteren Ausführungen Einsicht in deren Sinnlosigkeit (315f.), weil die Juden schon immer unfähig zur Einsicht waren, wie es das AT belegt: <ul style="list-style-type: none"> • Allgemein lohnt es sich nicht, einem Tauben eine Geschichte zu erzählen (316f.). • Schon Jeremia hat die völlige Unfähigkeit der Juden, sich zu bessern, erkannt und mit der Unmöglichkeit für Mensch und Tier, die Haut- oder Fellfarbe zu wechseln, illustriert (317-322). • Jeremia verkündigt auch Gottes Urteil über sein Volk: Es kennt im Gegensatz zu den Tieren, die um die für ihr Überleben wichtigen Zeiten wissen, das Urteil Gottes nicht (323-328).

	<ul style="list-style-type: none"> • Ebenso berichtet Amos von Gottes Zorn über die Undankbarkeit der Juden und ihre Weigerung ihn zu kennen – im Gegensatz zu Ochs und Esel, die wissen, wohin sie gehören und wer sie ernährt (328-334).
335-365	<p>Interpretation von Ochs und Esel als die heutigen Christen, die früheren Anhänger der heidnischen Religionen (335f.); Darstellung der Glaubensentwicklung (geringer Aufstieg in der Entwicklung zur Religiosität des Aeneas, dann Zurücksinken auf den Tiefpunkt, heute jedoch Optimalzustand durch das Christentum):</p> <ul style="list-style-type: none"> • zuerst Verehrung unzivilisierter, teils tiergestaltiger und unmoralischer Gottheiten bis hin zu Menschenopfern (337-342) • Einführung friedlicherer Götter, der Verehrung Roms und großer Frömmigkeit durch Aeneas (343-347) • Einführung von Prophezeiungen, thessalischen Liedern und Orakeln durch Numa (347ff.) • Erfindung von Gottheiten durch spätere Generationen von Römern, u.a. Herkules, der viele Ungeheuer besiegte, was zur Einrichtung von Priesterämtern mit sinnlosen, abstoßenden Aufgaben führte (349-361) • in rhetorischer Frage über den Sinn einer solchen Aufzählung kurze Nennung weiterer Verehrungsformen (362f.)⁹⁶⁰ • Auswertung: früher: Rohheit – heute: Rechtgläubigkeit im Christentum (364f.)
366-370	<p>Gegensatz dazu: (Un-)Glaube des Juden, der heute von Christen und Christus selbst verachtet wird, zum Ausdruck gebracht in</p> <ul style="list-style-type: none"> • Frage an den jüdischen Dialogpartner, warum er nicht glauben will (366f.) • Antwort des Juden mit weiterer Glaubensverweigerung und Aufforderung zu einem Beweis für Jesu Größe aus dessen Taten (368ff.) <p>= Überleitung zum</p>

⁹⁶⁰ Zur Abwertung der antiken Religionen vgl. die Anmerkung zu II,43-51 mit weiteren Stellenangaben.

370-407	<p>Beweis von Jesu Göttlichkeit anhand seiner Wundertaten aus dem NT⁹⁶¹ in kleiner Auswahl aus unendlicher Menge an Beweismaterial (370f.) und unter Steigerung in Ausführlichkeit der Beschreibung und Bewunderungswürdigkeit der Beispiele:</p> <ul style="list-style-type: none"> • kurze Nennung von vier Wunderheilungen (dabei Steigerung der Erzähllänge von Halbvers bis zu Verspaar; 372-375) • Wunderheilung (am Schafsteich): eines seit 38 Jahren unheilbar Kranken (376-382) • Wunderheilung (an dem von Prudentius Siloa genannten Teich): eines von Geburt an Blinden (383-395) • Zusammenfassung der Heilungen und äußerste Steigerung: Erweckung zum Leben von Verstorbenen und sogar von Beerdigten, deren Verwesung bereits eingesetzt hatte (396-406) <p>Auswertung: Beweisführung ist über alle Zweifel erhaben (406f.)</p>
408-417	<ul style="list-style-type: none"> • Beschimpfung des jüdischen Dialogpartners für seine Glaubensverweigerung: Seinem Herzen kann (im Gegensatz sogar zu Stein und Stahl) durch keine Art von Behandlung irgendeine Regung entlockt werden (408-415) • Frage, ob er denn nicht gründlich in den Psalmen liest oder die Bedeutung der dort Gott zugeordneten Eigenschaften nicht begreift (416f.) <p>als Überleitung zur</p>
418-424	<p>Auslegung von Gottes in den Psalmen genannter Freundlichkeit und Gerechtigkeit:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Freundlichkeit gegenüber denen, die sich zum Christentum bekehren (418ff.) • Gerechtigkeit in der Bestrafung der Uneinsichtigen (421f.) <p>Auswertung: Jeder erhält schließlich, was er sich durch sein Handeln verdient (423f.).</p>
425-434	<p>Übertragung auf den Juden mit drohendem Aufruf zur Umkehr:</p> <ul style="list-style-type: none"> • im Gegensatz zur in dieser Hinsicht erfolglosen rituellen Schlachtung nimmt Christus das ‚Selbstopfer‘ eines Nichtchristen in Form seiner Bekehrung gern an (425ff.) • Drohung mit dem Jüngsten Gericht und der Ausweglosigkeit der Hölle, aus der Jesus ihn nicht mehr befreien wird (428-434)

⁹⁶¹ Wie schon in B. I, Kap. VI (480-523).

435	Einwand des fiktiven jüdischen Dialogpartners, dass er davor keine Angst hat, weil er richtiger lebt als der Christ
436-457	<p>Entgegnung:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Darstellung der Glaubensverweigerung als Täuschung (436) • Erklärung der Glaubensverweigerung mit der Selbstzufriedenheit des Toren, von der sich das Glück desjenigen deutlich abhebt, der sich seines eigenen Wesens und seiner Herkunft bewusst ist und entsprechend handelt (436-439) • vier Tiervergleiche zum Beleg, dass sich zwar in wenigen Fällen die Natur der Tiere unterdrücken lässt, dass sie jedoch beim geringsten Anlass unaufhaltsam und mit für den Unterdrücker teilweise lebensgefährlicher Gewalt wieder auflodert, so dass der Unterdrückungsversuch an Dummheit grenzt: <ul style="list-style-type: none"> ○ der gefangene Vogel, der nur solange ruhig sein Futter im Käfig annimmt, bis er seine eigentliche Heimat wiedersieht, zu der es ihn dann mit aller Macht drängt (440-443) ○ der völlig gezähmte und dressierte Löwe, in dem das Kosten seiner ursprünglichen Nahrung alle schlafenden Instinkte machtvoll wieder weckt und ihn selbst für seinen Dompteur zur Gefahr macht (444-447) ○ der Wolf, der sich gar nicht zähmen lässt (447ff.) ○ die Schlange, die liebevolle Pflege undankbar mit Erwürgen vergilt, sobald sie kann (449ff.) • dadurch Entlarvung der einzigartigen Unfähigkeit des Menschen, seine Natur zu bewahren — insbesondere der Juden (Gedankengang doppeldeutig: entweder weil sie sich trotz vieler Ermahnungen und Aufrufe nicht mehr als das Volk Gottes erweisen wollen oder weil sie nicht wahrhaben wollen, wer sie sind: das Volk, das schon immer von Gott abgefallen ist und sich dieses Verhalten bewusst machen sollte, um es zu ändern (452-455) • Grund: Verführung der Juden zum Unglauben durch die Schlange des Neids (455ff.)⁹⁶² <p>= Überleitung zum</p>

⁹⁶²

Wie I,436-429. In der Anmerkung zu dieser Stelle finden sich weitere Querverweise.

458-476	<p>Neid; kurze Darstellung als Überleitung zum folgenden Kapitel:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Neid der für ihren Hochmut in die Hölle gestürzten Schlange Luzifer auf die Chance anderer, in den Himmel zu gelangen, führt zu dem Versuch, sich noch mehr Gefährten zu verschaffen (458-462) • deren dämonische Gefährten als Verursacher und Förderer alles Bösen (463-466) • deren beständiger Versuch, aus den Reihen der Frommen neue Gefährten des Bösen zu rekrutieren (467-474) • wer neidisch ist, macht sich zu ihrem Bundesgenossen (475) • Bewertung: Der Neid ist ein besonders schlimmes Laster, weil er das Gute zerstört.
---------	--

V. „Der Neid der Menschen auf die Menschen“ (II,477-540)

477-484	<p>Fragen an den Neid:</p> <ul style="list-style-type: none"> • nach seinem Ziel, mit erster Beschreibung seines Wirkens: <ul style="list-style-type: none"> ○ umgarnt die Menschen und lenkt sie in die Hölle (477ff.) ○ früher: Kain und Abel (479ff.) ○ grundsätzlich: unterschiedslose Missgunst (481f.) • ob es ihn kränkt, als letztes Laster genannt zu werden (483f.)
485-491	<ul style="list-style-type: none"> • Reaktion des Neids entlarvt ihn als neidisch und hochmütig (485f.) • Selbstdarstellung des Neids als stärkstes, gut bewaffnetes Laster, dem nur die Habgier nicht unterliegt (486-491)
492-498	<p>Formen bzw. Ausrichtungen des Neids:</p> <ul style="list-style-type: none"> • allgemeiner Neid: lässt den Anblick von fremdem Reichtum wie eine peinliche Beleidigung empfinden (492-496) • Reaktion des Bruders im Beispiel vom verlorenen Sohn: Verachtung (497f.)
499f.	<p>körperliche Folgen des Neids:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Auszehrung und durch den eigenen Biss gelähmte Zunge

501-516	übliche Anlässe für Neid: <ul style="list-style-type: none"> • Neid des nach Überfluss und Verschwendung strebenden Reichen⁹⁶³ auf den noch Reicheren, Vergleich seines scheelen Blicks mit dem stiefmütterlicher Ungerechtigkeit und dem eines kleinen Raubtiers auf Beutezug (501-506) • besonders heftiger Neid des Neiders auf die öffentliche Anerkennung für Talente, die er selbst nicht hat (verglichen mit einem Hund, der Rinder nicht an ihr Futter lässt, weil er selbst es naturgemäß auch nicht fressen kann), wobei v.a. sein abstoßender Neid diese Anerkennung verhindert (507-516)
517-540	Beispielerzählung vom Neid des Reichen auf einen Neureichen, ⁹⁶⁴ (eingeleitet durch die irreführende Frage: „Was soll ich sagen ...?“)

VI. „Zwietracht und Zorn – und wie heilsam Reue ist“ (II,541-674)

541-559	1. Zwietracht Anrede an Zwietracht mit erster Darstellung ihres Wirkens: <ul style="list-style-type: none"> • unterstützt den Neid, zerstört Verträge, bewirkt Listen, Streit und Aufstände (541-544) • Vorkommen: • früher: Beispiele aus den Büchern Makkabäer: • von Alkimus, der Nikanor und Judas entzweite (545f.) • von Menelaus, der den rechtschaffenen Onias ermorden ließ (547ff.) • allgemein: Bereitwilligkeit der Menschen, auf Verleumdungen zu hören (550f.) • unaufhaltsame Eigendynamik dieses Rasens, die ein Beschwichtigungsversuch eher verstärkt, • illustriert mit dem Gestank einer Latrine, der noch schlimmer wird, wenn Schweine den Dreck aufwühlen (556ff.), zugleich Illustration für • das biblische Beispiel vom Verräter Ahitofel, der an dem Zwist zwischen David und Absalom beteiligt war (559)
---------	--

⁹⁶³ Anklänge an das Mahl des Schwelgers aus I,349-380. In der Anmerkung zu dieser Textstelle finden sich weitere Querverweise.

⁹⁶⁴ Da der Reiche versucht, Zwietracht zu säen und seine Standesgenossen gegen den Neureichen aufzuwiegeln, ist hier eine Verbindung zum Folgekapitel verborgen.

	als Überleitung zu dem
560-572	<p>Gedankengang, dass Gott allwissend ist und keines Verräters bedarf, da ihm auch so nichts verborgen bleibt:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Möglichkeit, aber auch Ekel, mehr zu berichten (560ff.) • andererseits: Pflicht, Tatsachen als das für den Menschen einzig Greifbare zu nennen, da das Innere der Menschen den Menschen unbekannt ist (563f.) • nur Gott kennt das Innere der Menschen und vermag sie daher zu beurteilen (565f.) • der Mensch hat nur wenig in der Erinnerung, nur Gott weiß alles auch ohne einen Verräter (567ff.) • was der Mensch zu Lebzeiten vor dem Arzt verbarg und deshalb vermodern ließ, lässt sich vor Gott nicht verbergen (570ff.)
573-578	<p>2. Zorn</p> <p>Definition des Zorns als rasches Wüten mit sofortigen körperlichen Reaktionen (573):</p> <ul style="list-style-type: none"> • Zähneknirschen (573) • über die chemische Reaktion von Lauge und Ei illustriertes plötzliches Wallen und Schäumen (574) • Anschwellen des Kropfes (575) • das zu übereilten und falschen Handlungen führt, die dann nicht mehr rückgängig gemacht werden können (576ff.)
578ff.	3. Ausweg/ Gegenmittel: Reue gegenüber den Menschen und Gott ⁹⁶⁵
581-584	<p>Gegenüberstellung:</p> <p>Vergebung für Reue ↔ Tod für mangelndes Vertrauen:</p> <ul style="list-style-type: none"> • biblisches Beispiel für erfolgreiche Reue: David nach der Ermordung Urijas (581) • biblisches Beispiel dafür, dass wer die Hoffnung auf den Herrn aufgibt, verloren ist: Tod des königlichen Adjutanten in Samaria bei dem Festmahl, dessen Ankündigung er Elischa nicht geglaubt hatte (582ff.)

⁹⁶⁵ Diese Art der direkten Gegenüberstellung von Laster und Tugend ist inhaltlich und formal die Überleitung zur zweiten Werkhälfte.

585-596	<p>Versprechen Gottes und Jesu bezüglich der Reue:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Zusicherung Gottes auf Vergebung bei Reue aus dem Buch Ezechiel (585ff.): <ul style="list-style-type: none"> ○ biblisches Beispiel: Saulus, der zum tatkräftigen Apostel wurde (588ff.) • Zusicherung unbegrenzter Vergebung: <ul style="list-style-type: none"> ○ biblischer Beleg: Weisung Jesu an Petrus, den Sündern immer wieder zu vergeben (nämlich 77 mal; 591-596)
597-600	Aufruf an die Ungläubigen, die diese Hoffnung auf Gott aufgegeben haben und aus Unwissenheit nicht an Jesus glauben, der folgenden Erzählung zuzuhören
601-666	Beispiel Erzählung: Das Wunder von Berytus Wiederholung der Kreuzigung durch eine Gruppe von Juden an einer Jesusdarstellung, aufgrund einiger Wunderheilungen Reue, Umkehr und Annahme der Juden durch Christus in der Taufe
666-670	Berechtigung der Hoffnung auf Vergebung: Beleg durch biblische Ereignisse: <ul style="list-style-type: none"> • aus dem NT: Vergebung für Petrus (668) und für die Ehebrecherin (669) • aus dem AT: Samuel sagt Saul, dass Gott Frömmigkeit den Schlacht- und Brandopfern vorzieht (670)
671-674	abschließender Aufruf: <ul style="list-style-type: none"> • selbst Reue anzuerkennen, gegen Novatus (671f.) • und sich in Reue Gott zu unterwerfen, wobei die Unterwerfung als größte Freiheit und Herrschaft dargestellt wird (672-674)

Liber Tertius

I. „Die Enthaltbarkeit und die Notwendigkeit, Almosen zu geben“ (III,1-192)

1-4	<p>Überleitung</p> <ul style="list-style-type: none"> • von den ersten beiden Büchern, in denen Amarcus von den Sünden abgeraten hat (1f.), • zu den letzten beiden Büchern, in denen er zu den Tugenden hinführen will (3f.)
-----	---

5-9	Gebet um Unterstützung Gottes, ohne den jedes Unterfangen erfolglos und nichtig ist, beim Verfassen des Gedichts ohne Zorn
10-15	<ul style="list-style-type: none"> • grundsätzliche Bedürftigkeit des Menschen nach Gottes Beistand aufgrund seiner Schwäche und Vergänglichkeit • davon abgeleiteter Wunsch nach liebevoller Fürsorge Gottes insbesondere für die Ärmsten (Beispiel: Tobias aus dem Buch Tobit)
16-26	<ul style="list-style-type: none"> • Widerspruch zwischen der Fürsorge des Menschen für seinen Körper (16) und der unbegreifbaren Vernachlässigung der schuldkranken Seele (17)⁹⁶⁶ trotz des bekannten Heilmittels in Form des Gegensatzes zur Schuld: • gläubige Freigebigkeit (18f.), die nicht nur von Schuld reinigt (20), sondern auch noch mit Reichtum belohnt wird (21) • biblischer Beleg aus dem Buch der Sprichwörter: Versprechen noch reicherer Ernte als Lohn für die Abgabe der ersten Ernteerträge (21-26)
27-37	<ul style="list-style-type: none"> • heute: unbegreifbare Habgier trotz des guten Vorbilds (27ff.) • früher: Gegenbild dazu in Form der Weltverachtung und Freigebigkeit der Jünger (30-34) • Hoffnung: Die Gewohnheit der Freigebigkeit ist erlernbar. • Allgemein festigt die Ausübung jede Gewohnheit, und auch ein zunächst schwacher Vorsatz kann unbesiegbar stark werden (35ff.).
38-43	<p>zwei Beispiele für Freigebigkeit in der Erzählung vom heiligen Laurentius:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Laurentius, der eine Hinterlassenschaft den Bedürftigen gab, für die sie bestimmt gewesen war, und deshalb von seinem habgierigen Primor mit dem Tod bestraft wurde (38-41) • der Abt, der aus Frömmigkeit die Hinterlassenschaft für diesen Zweck angespart hat, weil er die heiligen Aufträge achtete (42f.) <p>= Überleitung zur Darlegung der</p>
44-55	<ul style="list-style-type: none"> • Aufträge Jesu an seine Jünger (44): Mahnung, die irdischen Schätze, deren Vergänglichkeit ausführlich dargestellt wird (45-51), auf den

⁹⁶⁶ Weitere derartige Gegenüberstellungen: III,444-454 und IV,426-437. In zunehmender Verszahl schildern diese drei Textstellen, wie immer kleinere Körperpartien für abnehmend wichtige Pflege (Gesundheit – Schönheit des gesamten Körpers – Schönheit des Bartes) den Aufwand erhalten, der für das Wichtigste, nämlich die Seele, zu mühsam scheint.

	<p>Himmel zu übertragen, wo sie völlig sicher sind (51ff.)</p> <ul style="list-style-type: none"> • auswertende Antithese: trotz Kenntnis dieser Aufträge und Wertigkeiten wird aus Unvernunft das Falsche getan; weise ist, wer das, was er als (christlich) gut erkennt, auch tut, obwohl es dann nach irdischen Maßstäben schlecht ist (54ff.)
56ff.	<p>Fazit: Aufruf zur Freigebigkeit an die Vermögenden (56f.)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Vorbild größter Freigebigkeit aus der Genesis: Abraham, der Gott seinen Sohn zu opfern bereit war (57f.) • Gegenbild des äußersten Geizes in der Gegenwart: fehlende Bereitschaft sogar zur Geldspende (58) trotz der bereits angesprochenen⁹⁶⁷
59-64	<p>Vorteile der Freigebigkeit für den Freigebigen:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Die Spende von Irdischem wird mit Himmlischem belohnt (59). 2. Abgaben werden mit reicher Ernte belohnt (60ff.). 3. Wer gegenüber den Bedürftigen freigebig ist, wird selbst nie Mangel leiden (63f.). <ul style="list-style-type: none"> • Unterscheidung zwischen richtig- und fehlgerichteter Freigebigkeit • These, dass nur dem Nicht-Freigebigen der Verlust seiner Existenzgrundlage droht <p>= Einleitung der</p>
65-124	<p>Negativbeispiele: Schilderungen von falschem Umgang Reicher mit ihrem Vermögen (65f.), der als das Toben des von bestimmten Lastern Befallenen erklärt wird (70):</p> <ol style="list-style-type: none"> 1a) der Schlemmer,⁹⁶⁸ der seinen Besitz durch Unersättlichkeit nur für sich verbraucht (66-69) 2a) der Geizige, der sogar seine eigenen Bedürfnisse (bis hin zu den grundlegenden körperlichen) vernachlässigt, statt dessen trotz Kirchgangs ausschließlich irdischen Besitz anhäuft und so seine Seele und seinen Verstand ruiniert (70-86) <p>— Einschub: biblisches Beispiel aus der Genesis zur Verdeutlichung der Möglichkeit und Notwendigkeit des Kampfes gegen dieses zerstörerische Laster;</p>

⁹⁶⁷ In diesem Kapitel 20f.

⁹⁶⁸ Dessen Verhalten I,349-380 ausführlich beschrieben wird. Vgl. auch III,110-123 und IV,205-220.

	<p>erste Auswertung: Hierfür sind die Laster verantwortlich, denn im ersten Beispiel ist die Ausschweifung am Werk, im zweiten die Habgier (87-91) –</p> <p>anschließend das Beispiel von zwei Menschen, die das Höchstmaß des jeweiligen Lasters erreicht haben:⁹⁶⁹</p> <p>2b) der Geizige, der sich bei übergroßem Reichtum nur von armseligsten, gesammelten Speisen ernährt und nicht einmal mehr in die Kirche geht, kennt nur noch das Geld als Gottheit und ist im Zuge dieser Anbetung dem Wahnsinn verfallen (92-102)</p> <p>1b) der Schlemmer,⁹⁷⁰ der von nächtlichen Raubzügen lebt, weil er sein gewaltiges Erbe (eingeflochten durch einen Lehrsatz von Boethius wieder der Gedanke an die Vergänglichkeit des irdischen Besitzes) in maßloser Völlerei verprasst hat (103-123)</p> <p>Auswertung: Die Lasterhaften halten nicht das rechte Maß (123f.).</p>
124-131	<p>Fazit: Aufruf:</p> <ul style="list-style-type: none"> • zur Maßhaltung, die als schmaler, aber sicherer Pfad zwischen zwei gefährlich abschüssigen Bergen dargestellt wird (125ff.) • zur Abkehr von Schwelgerei (128f.) und Geiz (130f.)
132-140	<p>Zusammenfassung:</p> <ul style="list-style-type: none"> • nochmaliger Aufruf zur freigebigen Abgabe dessen, was man durch Maßhaltung einspart, an die Bedürftigen (132f.) • nochmalige Nennung der Vorteile für den Freigebigen: Freiheit von Schuld (diesmal statt der Aussicht auf materiellen irdischen Erfolg), körperliche Gesundheit (134ff.) und der Eintritt in den Himmel am Beispiel vom Zöllner Zachäus (136ff.) • diese Wirkung hat nur das richtige Fasten, das mit der Spende des dadurch Eingesparten verbunden ist (138ff.)

⁹⁶⁹ Anders als MANITIUS, Komm. z. St., der hier die drei „realistisch ausgestatteten Bilder des *ganeo* (65-69), des *avarus* (70-86 und 91-102) und des zum Räuber heruntergekommenen, ehemals reichen Schlemmers (103-123)“ sieht, verstehe ich den Aufbau dieser Stelle als chiastisch gesetzte Beschreibung jeweils einer niedrigeren und einer Extremstufe der Laster Geiz/Habgier und Ausschweifung/Verschwendung.

⁹⁷⁰ Vgl. die Anmerkung zu III,66-69.

141-184	<p>Bericht von der vorbildlichen Freigebigkeit eines Reichen: Vorstellung des Sachverhalts: Heinrich III. befolgte die Weisung Gottes zur Freigebigkeit äußerst fromm (mit dem Ziel, die Hungersnot durch eine Art Gesamtsühne zu beenden) und erhielt gute (evt. nicht aber schlechte) Bedürftige am Leben (141-150).</p> <ul style="list-style-type: none"> • Seligpreisung des Freigebigen mit Aussicht auf spätere Belohnung: Hier wird das anfangs gemachte Versprechen auf den Himmel übertragen (151f.) • Bitte an Gott um Beistand zu einem Gedicht, das die Taten „des Edlen“ würdig besingt (153ff.) • Beispielerzählung vom scheinbaren Beradon in Speyer, der die Hoffnung auf Rettung nicht verlor und den „der oben erwähnte Held“ schließlich (wie noch etliche andere) am Leben erhielt (156-180) • Aufruf an die Christen zur Nachfolge (180f.) • Begründung: Freigebigkeit gewährt ewiges Leben im Himmel, Geiz dagegen Höllenstrafen • belegt durch die Erzählung vom Reichen aus dem Lukasevangelium (181-184)
185-192	<p>Abschluss/ Zusammenfassung:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Rechtfertigung für die Negativbeispiele: häufiger Erfolg der Belehrung durch fremdes Leid (185f.) • Aufruf zur Abkehr von Gier und Besitz, um der Hölle zu entgehen (187f.) • Wunsch, dass Gott dabei helfen möge, mit anschließendem Preis Gottes (189f.) • bescheidener und hintersinniger Wunsch, die Ermahnungen zu Maßhaltung und Freigebigkeit mögen den Klugen und Maßvollen genügen (191f.)

II. „Der Begierde muss man energisch Widerstand leisten“ (III,193-322)

193-199	<ul style="list-style-type: none"> wiederholter Aufruf an die Begierde, der Schamhaftigkeit zu weichen, zur Hölle zu fahren und die Christen in Frieden zu lassen⁹⁷¹ (193-197) Beschimpfung der Begierde als schmutzige Seuche mit dem Verweis auf Sodoms Abfall von Gott (198f.)
200-204	<p>daraus gefolgerte Mahnung an die Menschen zur Reinheit in jeder Beziehung:</p> <ul style="list-style-type: none"> in Worten wie in Taten zur Vermeidung eines schlechten Einflusses auf Jüngere und Unerfahrene (200-203) die Gewöhnung an etwas im Kleinen als Grundlage für den Umgang damit im Großen (204)
205-229	<p>Mittel und Wege des Widerstands gegen die Begierde: Ausdeutung von Jesu Weisung (Gleichnis vom treuen und schlechten Knecht) an die Jünger, die Gürtel nicht abzulegen (205f.), zu dem Anraten folgender Gegenmittel gegen die Begierde:</p> <ul style="list-style-type: none"> Enthaltsamkeit im Bereich des Essens und Trinkens, weil ein Übermaß in diesen Dingen Grundlage und Anlässe für Begehrlichkeit und Ausschweifungen bietet (207-211) Eifer statt Müßiggang, weil unermüdliches Arbeiten erhitztes Blut abkühlt (212-215); <p>Fazit: Jeder soll seinem Beruf eifrig nachgehen: Gerber, Schreiber, Bauer – und der Geistliche, selbst wenn er auf Schwierigkeiten stößt und besondere Geduld aufwenden muss; in diesem Zusammenhang: Ermahnung zu geduldigem statt brennendem Eifer, weil das Leben nicht immer nach den Wünschen der Menschen verläuft; diese gehen manchmal erst in Erfüllung, wenn man von ihnen ablässt</p> <p>persönlicher Ratschlag:</p> <ul style="list-style-type: none"> Lektüre der Psalmen und Gebete: Vergleich des Schwindens der Begierde mit der raschen Verbrennung von Stroh und Flachs und

⁹⁷¹ Da diese Werkhälfte den Tugenden gewidmet ist, gehört die Begierde eigentlich nicht mehr in die Anrede; dass es trotzdem noch einmal nötig wird, sie zu vertreiben, zeigt sie als besonders hartnäckiges und aufdringliches Laster.

	<p>dem Schmelzen von Blei in heißen Töpfen (221ff.) = Überleitung zu der Ausdeutung des zweiten Teils der o.g. Weisung Jesu an die Jünger: brennende Fackeln zu bringen (224), nach Gregorius zu der Anempfehlung</p> <ul style="list-style-type: none"> • guter Taten (225f.), die allerdings nur in Verbindung mit guten Worten sinnvoll sind: Wiederholung der Aufforderung zur Reinheit in Worten und Taten, diesmal mit der Begründung, dass die Kombination unrechter Worte mit guten Taten die darauf schauenden Menschen (die vielleicht dem Lehrsatz folgen, dass man den Menschen nach seinen Taten, nicht nach seinen Worten beurteilen soll) nachhaltig verwirrt und aus der Bahn wirft (227ff.)
230-234	<p>Vorteile der Reinheit:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Der Reine kehrt zu seinem Ursprung zurück wie ein gebogener Zweig (230f.). • Er ist gottgefällig; Beispiele: Joseph, Susanna, Phinas und Judith (232ff.).
235ff.	<p>Fazit: Aufruf zur völligen Abkehr von den Teufelstaten (235f.); diese Abkehr ist Gottes Wille, denn die Jungfrauengeburt ist die Zurückweisung der Unkeuschen (237)</p>
238-251	<p>Preis der noch einmal kurz⁹⁷² als Tatsache erwiesenen Jungfrauengeburt als außergewöhnliches Wunder, wie es selbst in der griechischen und römischen Antike nicht vorkommt (238-241):</p> <ol style="list-style-type: none"> a) unter den als historisch angesehenen herausragenden Persönlichkeiten Platon, Achill, Pallas und Caesar (241-246) b) unter den Göttern, die hier offen als lächerlich bezeichnet werden und deren rituelle Verehrung das „blöde Volk“ ausübt (246f.) c) im Bereich der Dichtung, die durch Unbeständigkeit, Trug, anstößige Themen und vermenschlichte Götter gekennzeichnet und daher wertlos ist (248-251)
252-272	<p>Der damit begonnene Vergleich zur Antike und die Stichworte ‚griechische Götter‘ und ‚Dichtung‘ werden zum Anlass genommen, den obersten Gott der Römer als das Gegenbild des wahren Gottes und Jesu Reinheit darzustellen:</p>

⁹⁷² Ausführlicher Beweis der Jungfrauengeburt s. I,182-200.

	<p>Jupiter:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Erfindung zahlloser unsittlicher Götter sowie des ebenfalls unsittlichen Jupiter als oberster Gott (252f.) • in der an Juno gerichteten Frage über den Zweifel an Jupiters Göttlichkeit (254): • Aufzählung seiner Untaten, als wären Götter wie Taten doch nicht erdichtet (254-257) • Entlarvung Jupiters als eines gewaltbereiten Sexualverbrechers und nicht göttlich (258-260) • Gott und Jesus: • Gott dagegen ist Ursprung und Ziel aller Dinge, er ist völlig rein und verletzt nicht einmal einen Dornbusch (261-264). • Jesus hat seine Klugheit und Redegewandtheit, die ihn Sokrates und Aristoteles gleichstellen, nicht zu Tadelnswertem eingesetzt (265ff.). <p>= Anlass zu einem kurzen Exkurs über Literaturkritik: Die römischen Dichter Ovid, Gallus und Juvenal schreiben zwar die besseren Gedichte, aber Alcimus, Arator, Sedulius und Iuvenus sind durch ihre Inhalte bewundernswert und über jeden Tadel erhaben (268-272).</p>
273-322	<p>abschließende Rückführung zum Thema ‚maßvolle Ernährung und Keuschheit‘ (273):</p> <p>a) ‚maßvolle Ernährung‘ (diesmal unter dem Aspekt der Gesundheit für Körper und Seele):</p> <ul style="list-style-type: none"> ○ Beispiel des frommen Daniel für Maßhaltung, die nicht nur gegen eventuelle innere Gelüste, sondern sogar äußeren machtvollen Druck, üppig zu speisen, durchgesetzt wird und sich objektiv als die gesündeste Ernährung erweist (274-289) ○ Einwand eines aufgrund der bisherigen Lasterbeschreibungen⁹⁷³ vom Leser sofort als hochmütiger⁹⁷⁴ Schlemmer identifizierten, dass schlichte Speisen für das einfache Volk das Richtige seien, für ihn aber nur Delikatessen in Frage kommen (290-293) ○ Antwort: Wer sich nicht belehren lässt, ruiniert seine Seele zugleich mit seinem Körper (294f.)

⁹⁷³ I,349-380. Vgl. auch III,66-69 und 103-123.

⁹⁷⁴ Der Hochmut wird im Folgekapitel behandelt.

	<p>b) Keuschheit</p> <ul style="list-style-type: none"> ○ Gebot der ehelichen Treue, das den Ehebruch im Bordell und mit einer anderen Ehefrau untersagt (296f.) ○ Beispielerzählung von Malchus und seiner Gefährtin, die als Lohn für den unterlassenen Ehebruch von einer wilden Löwin vor ihren Feinden gerettet und freigegeben wurden (298-315) ○ Vorbild höchster Keuschheit: Maria ○ abschließende typologische Ausdeutung des Mandelblüten austreibenden Stabs im Buch Numeri zu Marias Jungfrauengeburt; ihr Sohn Jesus vereint Mensch und Gott durch das Kreuz wie die Muschel Schale und Kern (316-322)
--	---

III. „Gott liebt die Demütigen und verachtet die Hochmütigen“ (III,323-419)

323-335	<p>Gottes Liebe zu den Demütigen:</p> <ul style="list-style-type: none"> • scheinbares Paradoxon, dass der Höchste das Hohe fern, das Niedrige aber nah sieht (323f.), spiegelt die Aussage der Überschrift • Lehre Jesu, dass ein kleines Kind im Himmel am größten sein wird (424-427) <p>Gründe:</p> <ul style="list-style-type: none"> • gegenüber den Kindern verfliegt jeder Zorn sofort (328f.) • nicht die Phantasie ihres Spiels, sondern die kindliche Geringschätzung für das Lob der Allgemeinheit ist das Nachahmenswerte (329-332) • Gottes freundliche Ermahnungen zu Milde und Demut mit der Verheißung von Freude statt Trauer für die Seelen (333ff.)
336-342	<p>Gottes Verachtung für die Hochmütigen:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Androhung von Tod und Hölle für diejenigen, die Gottes freundliche Ermahnungen nicht hören (336ff.) • Beispiele von Gottes Strafe für Hochmut: • Tod des ägyptischen Heeres bei der Verfolgung der Israeliten durch das geteilte Heer im Buch Exodus (339) • Zerstörung Iamnia in den Büchern Makkabäer (340)

	<ul style="list-style-type: none"> • unheilverkündende Frage an den Menschen im Allgemeinen nach dem Grund für seine Überhebung (341) • unheilverkündender Vergleich des Hochmütigen mit einer Blase, die anschwillt und zerplatzt (342)⁹⁷⁵
343-346	Aufruf zu Missachtung von falscher Verehrung und zu Bescheidenheit, um peinliche Herabsetzung nach unangemessener Überhebung zu vermeiden (nach dem Lukasevangelium)
347-351	Aufruf zu Demut und Freundlichkeit im Verhalten gegenüber anderen Menschen und bei ihrer Beurteilung (nach den Psalmen und dem Matthäusevangelium)
352-359	These: Die Austreibung des Stolzes als des grausamsten Lasters ist ein besonderes Verdienst (352f.): <ul style="list-style-type: none"> • illustriert durch die in Relation zu der Stärke des Gegners ehrenvollere Siegesprämie im olympischen Wettkampf (354-357) • übertragen auf den Kampf gegen die Laster: • Der Demütige ist Gott lieb und dem Hochmütigen besonders lästig (357ff.).
360-375	<ul style="list-style-type: none"> • Vergleiche zum Beleg der Reue als grundlegender Tugend (Pökelsalz, Wächterin, Wärterin und Energiequelle der Tugenden, ohne die sie vermodern und im Feuer der Überhebung vertrocknen; 360-372) • Beispiele für Erfolge, die mit Hilfe dieser Frömmigkeit erreicht wurden, aus dem AT: Josua, Rut, Hadassa (373-375)
376-416	<ul style="list-style-type: none"> • Beweis des hohen Rangs der Reue unter den Tugenden durch die besondere Aversion des Höllenbewohners ihr gegenüber (376-379): • Beispielerzählung vom heiligen Makarius aus der ‚Vita patrum‘: Apollyon bekundet ihm seinen Hass, weil er ihn durch seine in der Demut begründeten Fähigkeiten übertrifft (379-416) <p>Vorbildfunktion des Makarius: illustriert durch den Vergleich mit dem guten Heerführer, der sein Heer anführt und motiviert, gegenüber dem schlechten, dessen mangelndes Engagement sein Heer in Gefangenschaft geraten lässt (383-395)</p>
416-419	Auswertung: Vom Feind widerwillig und vorwurfsvoll ausgesprochenes Lob ist grundsätzlich wahr, also zeigt diese Erzählung deutlich die Demut als die wichtigste Tugend.

⁹⁷⁵ Deutet den Untergang des Hochmütigen an, erinnert aber auch an die Beschreibung des hochmütigen Habgierigen aus I,277-285.

IV. „Der Idealzustand von Seele und Fleisch“ (III,420-570)

420-439	<p>These der Sündenfreiheit des von Gott Geborenen (420) als Einleitung eines gelehrten Diskurses über die Herkunft und Beschaffenheit der Menschenseele nach Augustinus (421-431):</p> <ul style="list-style-type: none"> • Bei ihrer Erschaffung ist sie rein, aber dann dem Tod Adams unterworfen; durch die Taufe erhält sie die Möglichkeit des ewigen Lebens (431ff.).⁹⁷⁶ • Dennoch ist sie, sobald sie im Körper ist, Tod und Qualen ausgesetzt, denn die wahre Entstehung des Menschen durch Gott liegt nicht in der Geburt durch die Natur, sondern in der Vervollkommnung durch die Gottesliebe (434-437). Wer so geboren wird, befolgt die Hauptgebote der Gottes-, Nächsten- und Eigenliebe (437ff.).
440-454	<p>Rechtfertigung einer ausführlichen Abhandlung dieses Themas:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Pflicht der Christen (im Sinne der Nächstenliebe),⁹⁷⁷ die auf die oben beschriebene Weise Kinder desselben Vaters Gott geworden sind, dasjenige ausführlich zu besprechen, was für die wertvolle Seele heilsam ist, wenn es genügend Zuhörer gibt • Diskrepanz zwischen dem für die Pflege des Körper betriebenen Aufwand und der Vernachlässigung der Seele (444-454):⁹⁷⁸ <ul style="list-style-type: none"> ○ bezüglich der Behandlung von Krankheiten (444-449) ○ bezüglich der Verschönerung (450ff.) • der Schmuck der Seele: die Nächstenliebe (453f.)
455-467	<p>Aufruf, die Seele mit der gottgefälligen Nächstenliebe zu schmücken (455):</p> <ul style="list-style-type: none"> • durch Vertreibung des Neids, der die Liebe spaltet (456)⁹⁷⁹ • durch die Bereitschaft, dem Willen des Nächsten Folge zu leisten • durch die Unterscheidungsfähigkeit zwischen einem guten und ei-

⁹⁷⁶ Zu Adam vgl. I,263-268 mit weiteren Querverweisen, zu Adams Schuld s. auch II,156-160 und IV,455ff.

⁹⁷⁷ Vgl. W,16 und II,298-305.

⁹⁷⁸ Vgl. III,16f. und IV,426-437. Zu einem Vergleich der drei Textstellen s. die Anmerkung zu III,16f.

⁹⁷⁹ Erwähnung des Neids schon I,435-440 und II,455ff. (der Neid, der die Juden am Glauben und an der wahren Liebe zu Gott hindert) und II,477-540 (Kapitel über den Neid).

	<p>nem tadelnswerten Nächsten und entsprechendes Handeln (457f.)⁹⁸⁰</p> <ul style="list-style-type: none"> • durch die Bereitschaft zu freundlichem Tadel des Tadelnswerten, um ihn zu Reue und Umkehr zu bewegen (459-463)⁹⁸¹ • durch die Bereitschaft, dem Sünder viele Gelegenheiten zur Umkehr zu geben und ihn nicht vorschnell zu verurteilen (464f.)⁹⁸² • durch gemeinsames Gebet und Gotteslob mit dem gläubigen Nächsten (466f.)
468-482	<p>weitere Beschreibungen der Liebe:</p> <ul style="list-style-type: none"> • nach dem Hohen Lied der Liebe bei Paulus: Die Liebe gibt Redegewandtheit, Bibelkenntnis und Freigebigkeit erst ihren Wert und ist demütig, selbstlos, bescheiden, leidensfähig, geduldig und arglos (468-477). • nach dem Johannesevangelium: Wer die Liebe wählt und an ihr festhält, wählt Gott und bleibt ihm verbunden (478-482).
483-489	<p>Aufruf zur Tugend:</p> <ul style="list-style-type: none"> • die dem Weg in den Himmel gleichgesetzt wird • Neid dagegen verhindert (wie eine Flügelverletzung beim Vogel) den Aufstieg in den Himmel⁹⁸³ selbst bei einem bekennenden Christen • die Liebe dagegen erwirbt die anderen Tugenden, hält sie zusammen⁹⁸⁴ und macht denjenigen, der sie besitzt, zu ihrem Verkünder
490-505	<p>drei Bilder zur Illustration dieser Wirkung der Nächstenliebe:</p> <ul style="list-style-type: none"> • beim Klang der Glocke (Symbol der Kirche) versammeln sich die Gläubigen zum Gottesdienst (490-495) • beim Ruf des gefleckten Panthers (Symbol Christi)⁹⁸⁵ strömen alle Tiere zusammen, mit Ausnahme der Schlange, die sich trotz ihrer sonstigen Macht jetzt ängstlich verbirgt (496ff.)

⁹⁸⁰ Vgl. II,292-296.

⁹⁸¹ Zur Bekehrung des Sünders nach göttlichem Willen vgl. W,16 und II,298-305. Zur Notwendigkeit, dabei der eigenen Sündhaftigkeit eingedenk zu sein, vgl. das vorhergehende Kapitel über die Demut, insbes. 382. Zur Freundlichkeit in der Bekehrung vgl. z.B. III,837ff.

⁹⁸² Vgl. II,565f.

⁹⁸³ Wie bei den Juden v.a. in I: 438f., 541-545 und II,308-314.

⁹⁸⁴ Eine ähnlich wichtige Rolle unter den Tugenden kommt Demut und Reue zu (III,360-372).

	<ul style="list-style-type: none"> • Gott setzt im Frühling den Regenbogen als Friedenszeichen an den Himmel, wenn die fruchtbare Zeit der Blüte beginnt, der kalte Winter geht und der Sommer naht (499-502) • Auswertung: So füllt Christus dasjenige Herz mit Tugenden, welches den Gesang der Nächstenliebe anstimmt, sich darin erneuert⁹⁸⁶ und erstrahlt⁹⁸⁷ (503ff.).
505-525	<p>daraus gefolgerte Ratschläge:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Aufruf zur Friedfertigkeit – mit Ausnahme des gerechten Zorns (wie die zornigen Reaktionen des Mose, des Thesbites und Daniels auf Abwendungen vom rechten Glauben berechtigt waren; 506ff.) • Aufforderung zu regelmäßigem Kirchgang und Beweinen der begangenen Sünden (509ff.) <ul style="list-style-type: none"> ○ Beispiel Hilkijas (aus dem Buch der Könige), dessen Tränen Gottes Erbarmen bewirkten und ihm das Leben retteten (511f.), als Zeichen der ○ Hoffnung, dass Gott jede echte Reue erhört (512f.) ○ der Heilige ermöglicht durch seinen Sieg über Leviathan (den Teufel) die Umkehr der Sünder (514ff.) • daraus gefolgelter Aufruf an jeden, der Vergebung seiner Sünden wünscht, zur Vergebung der an ihm begangenen Sünden (517ff.) • Vorteile: <ul style="list-style-type: none"> • Gott schmückte David und sein Volk als Lohn für seine Tränen über den Tod seiner Gegner mit allerlei Tugenden (520ff.) • Eintracht (= Nächstenliebe) erwirbt das ewige Leben (522f.) • Richtlinie der Nächstenliebe: dem Nächsten nicht anzutun, was man für sich selbst nicht wünscht, und die eigenen Wünsche auf den Nächsten zu übertragen (523ff.)

⁹⁸⁵ Der buntgefleckte Panther ist laut MANITIUS, Komm. z. St. gemäß dem PHYSIOLOGUS als Symbol für den „in seiner geistlichen Weisheit vielfarbigen Christus“ zu sehen, „die Schlange als Bild des Teufels“.

⁹⁸⁶ Vgl. den Anfang dieses Kapitels über die Vervollkommnung der Seele erst durch die Liebe zu Gott (432-437).

⁹⁸⁷ Da sie ja der Schmuck ist, der Gott gefällt (III,453-456).

526-531	<ul style="list-style-type: none"> • Zurückweisung des erwarteten spöttischen Einwands eines Selbstsüchtigen, dass er sich selbst der Nächste sei: Aesops Fabeln und terenzischer Humor dürfen nicht mit der Bibel vermischt werden (526ff.) • wer richtig liebt, hält irdische Reichtümer für wertlos und strebt nach häufigem Kirchengang, weil die Kirche für ihn das Himmlische Jerusalem verkörpert (528-531) <p>= Anlass zu dem</p>
532-540	<p>Vergleich Kirche – Himmlisches Jerusalem:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Kerzen der Kirche – ewiges Licht des Himmlischen Jerusalem (532ff.) • Himmlisches Jerusalem als Herberge der Seelen – Kirche als Aufbewahrungsort der zu verehrenden Reliquien (535f.) • Gegenwart des Herrn in der Kirche durch das Abendmahl – Himmel als Palast Gottes (537) • tatsächliche Gegenwart der vier Lebewesen im Himmel zum Lobpreis Gottes – in der Kirche kostbare Abbildungen dieser Tiere (538ff.) <p>= Überleitung zu der</p>
541-554	<p>Typologischen Ausdeutung der vier Lebewesen (541-544):</p> <ul style="list-style-type: none"> • Nach ihrer Geburt werden die Menschen getauft, um Glieder des neuen Menschen zu werden. • Kälber sind die Menschen, deren Antrieb ihre Tugenden sind und die das Blendwerk der Laster nicht beeindruckt (544-548). • Löwen sind die Menschen, die mit unbeugsamem Nacken die Geschosse aus der Hölle verschmähen (548ff.). • Adler sind die Menschen, die auf die wahre Sonne Christus schauen (550f.). <p>Diese Tiere beherrschen die Kirchen, in denen ihre Bildnisse angebracht sind (551f.), und sollen im Gebet angerufen werden (553f.).</p> <p>= Überleitung zum</p>
555-570	<p>Gebet um das ewige Leben und die ‚Wegbeschreibung‘ zum Himmel:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Inhalt des Gebets (nach den Psalmen): Bitte um Aufnahme in den Himmel (555ff.) • Weg dorthin: Pfad der Gerechtigkeit, kein irdischer Weg (557f.) • auf irdischen Wegen verändert man nur die Orte, selbst wenn man nach Rom pilgert (558ff.)

	<ul style="list-style-type: none"> • der richtige Weg ist: <ul style="list-style-type: none"> ○ gut zu leben und Gott zu suchen (561) ○ Geringschätzung des Irdischen und Lösung von diesen Werten (562ff.) • abschließend drei Bilder zur Illustration dieser Mahnung zur Weltverachtung, die auch Jesus an die Jünger richtete (565f.): <ul style="list-style-type: none"> ○ Gepäck verlangsamt das Reisetempo (566ff.) ○ ein langes verziertes Gewand ist hinderlich bei der notwendigen Arbeit (568f.) ○ der Fluss fließt nur schnell, wenn sein Bett dafür geeignet ist (570)
--	---

V. „Die Lehre des Eufronius, dass alles in der Nächstenliebe begründet sei und auf ihr beruhe“ (III,571-681)

571-574	Einleitung: frühere Begegnung mit Eufronius, dem Vorbild der wahren Liebe und der gegen jede Verführung gefeiten Tugenden
574-577	<p>Beginn der Rede des Eufronius:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Aufruf zum Bündnis der Nächstenliebe mit den Glaubensgenossen, nicht aber mit Schismatikern und anderen von der Kirche Abtrünnigen oder mit dem Kirchenbann Belegten (574ff.) • wichtige Rolle der Nächstenliebe: durch dieses Bündnis besteht die Welt (577)
578-580	Bitte der Schüler um genauere Beschreibung des Bündnisses = Anlass zur
581-671	<p>Erörterung des Bündnisses:</p> <ul style="list-style-type: none"> • es ist Gott, der Urheber von allem ist (581) • Darstellung der Schöpfungsgeschichte als Akt der einigenden Kraft der Nächstenliebe: <ul style="list-style-type: none"> ○ Erschaffung von Himmel, Land und Wasser nach der Genesis (582ff.) ○ Erschaffung der Engel als erste Geschöpfe (585-597) <p>— kurzer Exkurs über die Notwendigkeit, das Menschenunverständliche zu glauben, und die anfangslose Existenz des Schöpfers (586-590) —</p>

<ul style="list-style-type: none"> • Aufgabe der Engel: ewiger Lobpreis Gottes, dennoch: Fähigkeit der Engel zur Sünde bis zum Sturz Luzifers⁹⁸⁸; mit Luzifer stürzte der Neid, seitdem behütet Frömmigkeit die Engel <ul style="list-style-type: none"> ○ Erschaffung des Lichts (598ff.) ○ Verbindung der verfeindeten gegensätzlichen Elemente durch Platz- und Aufgabenzuteilung eines jeden Elements (600-609) ○ Erschaffung der Pflanzen, reiche Aufzählung der Bäume und Nutzpflanzen⁹⁸⁹ (610-626) ○ friedenspendende Einrichtung von Tag und Nacht und Platzierung der Planeten und der ‚Fackeln‘ (627-638), darunter <ul style="list-style-type: none"> ▪ Sonne und Mond, die ihren unterschiedlichen Aufgaben entsprechende Lichter haben und Richtlinien der menschlichen Zeiteinteilung sind (631-636) ▪ Sterne, die als Sternbilder zur Orientierung der Seeleute dienen (637f.) ○ Erschaffung der Fische (639ff.), Vögel (642ff.), Reptilien, Zugtiere und wilden Tiere (645f.) ○ kurze Wiederaufnahme des Gedankens, der vor dem letzten Teil der Schöpfung besprochen wurde: Die Schöpfung ist das Ergebnis des Handelns der Liebe/ des Friedens/ des Bündnisses/ Gottes und wird dadurch auch gefestigt (646ff.). ○ Erschaffung des Menschen (649-671) ○ als Abbild Gottes und Vorsteher der Schöpfung, die seiner Lebenserhaltung dienen soll, ○ zur frommen Verehrung Gottes und gehorsamer Unterwerfung ihm gegenüber (nicht zum Hochmut Luzifers), ○ ausführliche Beschreibung der Erschaffung des Menschen;⁹⁹⁰ ○ Betonung der unter den anderen Lebewesen, die keine unsterbliche Seele haben, einzigartigen Fähigkeit des Menschen, mit erhobenem Haupt zu gehen <p>= Überleitung zu der</p>
--

⁹⁸⁸ Ausführliche Beschreibung I,256-262.

⁹⁸⁹ Bei der Nennung des Thymians (626) kurze Erwähnung der ‚schlemmenden Vornehmsten‘, die schon I,349-380; III,66-69 und 113-123 beschrieben worden sind.

⁹⁹⁰ Kurze Beschreibung der Erschaffung des Menschen schon I,263f.

672-681	<p>abschließenden Zusammenfassung dieses Kapitels, nämlich zum</p> <ul style="list-style-type: none"> • Aufruf, tatsächlich auf das Hohe (i.e.: das Höchste) zu schauen • Aufruf, das Gute zu tun, von dem er weiß, und das noch Unbekannte ohne falsche Scham zu lernen (672ff.)⁹⁹¹ • Sentenz, dass der Weise überall zu Hause ist (675), als Überleitung zu dem • Gedanken, dass der um Ausübung und Erkenntnis des Guten Bemühte seine Heimat im Himmlischen Jerusalem finden wird, wo durch Gott ewiges Licht und durch die Engel ewiges Gotteslob herrscht (676-680) und wohin man nur durch die Liebe gelangt (681)
---------	--

VI. „Die mangelnde Enthaltbarkeit der Priester“ (III, 682-821)

682	Liebe als Heil und Vollkommenheit des Lebens
683-696	<p>Definition dieser Liebe über ihre Objekte: den Himmel und die Nächsten, nicht aber die Frauen (683f.)</p> <ul style="list-style-type: none"> • die Liebe zu der eigenen Ehefrau ist lobenswert und gottgewollt, wie Gott durch die Erschaffung Evas für Adam zeigt (684-690) • gottgewollt ist die Vereinigung von Mann und Frau nur in der Ehe, nicht der ehebrecherische oder uneheliche Geschlechtsverkehr, zu dessen Vermeidung die Ehe eingerichtet wurde (690-696)
697-738	<ul style="list-style-type: none"> • Nachfrage eines Zuhörers, ob also auch Geistliche heiraten dürfen (696ff.) als Anlass zur • Begründung der späten Einführung des Zölibats (699): • In der Aufbauphase von Glaubensgemeinschaften zur Zeit des Apostels Paulus wurden die Neubekehrten besonders vorsichtig behandelt (illustriert durch die Bilder unverträglich kräftiger Kost und der Bedrohung eines zarten Zweigs selbst durch leichten Wind), um sie nicht abzuschrecken (700-707); in jeder Beziehung verrohte Völker mussten durch nicht zu strenge Vorschriften mit dem Glauben verbunden werden, und der stärkste zumutbare Kontrast zu völlig freigestelltem Geschlechtsverkehr war die Einschränkung durch die Ehe auf einen Partner (707-715).

⁹⁹¹ Dieser Rat bereitet die beiden folgenden Kapitel vor, in denen das Zölibat als gut bewiesen wird und weitere Lebensvorschriften für die Priester aufgezählt werden.

	<p>Zu dieser Zeit wurden auch noch Wunderheilungen vollbracht.</p> <ul style="list-style-type: none"> • rhetorische Fragen nach dem Grund für das Ausbleiben von Wundern in der Gegenwart (ob es etwa keine so tugendhaften Menschen mehr gibt; 718-721), als Überleitung zur • Begründung der Einhaltung des Zölibats in der Gegenwart: In der Gegenwart ist die Kirche bereits so stark, dass Wunderheilungen und die zarte Zurückhaltung in der Bekehrung/Belehrung nicht mehr nötig sind (721ff.); die Gläubigen sind in der Lage zu Widerstand gegen den ständigen Ansturm der Laster; aus dem o.g. Zweiglein ist eine robuste Tanne geworden (723-726), und statt Säuglingskost vertragen und benötigen die Christen die früher noch unverträgliche feste Nahrung, i.e.: die strengeren Vorschriften (727-732).⁹⁹² <p>Es war also an der Zeit, das Zölibat zur Bewahrung der Reinheit aller Geistlichen einzuführen (732-738).</p>
739-747	<p>1. Das Zölibat und die Mönche:</p> <ul style="list-style-type: none"> • besondere Rolle der Mönche in diesem Punkt, deren Weltabgewandtheit freiwillig ist (739) – nachdrückliche Betonung, dass der Tadel an den Mönchen weder Recht/ Pflicht noch Wunsch des Eufronius ist (740f.) – • grundsätzlich ist ein schlechter Mönch, der das Mönchtum nicht wirklich leben will; weil dessen Schwärze (Kutte als Zeichen der Weltabkehr) rein äußerlich und daher nicht Zeichen seiner inneren Reinheit ist, ist sie nutzlos (741-747)
748-821	<p>2. Das Zölibat und der weltliche Klerus:</p> <p>a) Aufruf an die Priester und andere Geistliche zur Abkehr von der Begierde (748f.), daraufhin Einwand eines als Dummkopf Bezeichneten: auch Johannes der Täufer hatte Eltern (750ff.);⁹⁹³</p>

⁹⁹² Schön wieder der weitgehend chiasmische Aufbau ähnlich wie III,66-123:
Vergangenheit: Behandlung – (Kost –) Zweig/Wind – (Schwäche –) Wunder – Mittelstück –
Gegenwart: (Stärke –) Wunder – Zweig/Wind – Behandlung.

⁹⁹³ Das wirkt nicht ganz schlüssig, da der Vergleichspunkt eigentlich der Familienstand des Johannes sein müsste, nicht der seiner Eltern.

	<p>Widerlegung durch Eufronius:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Bilder zur Illustration der geringeren Wertigkeit des AT gegenüber dem NT: <ul style="list-style-type: none"> ○ Das AT ist ein Traumbild, das NT reell (753f.). ○ Es ist nur ein Schatten des wirklichen Körpers (754). ○ Niemand fürchtet die Seelen Verstorbener, als wären sie leibhaftig (755f.). ○ Das AT ist das Abbild des NT wie ein Gemälde das Abbild eines lebendigen Büffels (756f.). ○ Das NT ist die ‚Überarbeitung‘ des AT (auch bezüglich des Themas ‚Wehrhaftigkeit‘: Im AT wurde Zahn um Zahn gekämpft, aber Jesus lehrt, nach einem Schlag auch die andere Wange hinzuhalten (757-760).⁹⁹⁴ • Vorwurf (an Geistliche, die solche Einwände machen): <ul style="list-style-type: none"> ○ der gewandten Verteidigung der eigenen Missetaten (761) ○ der Nestbeschmutzung (762) ○ der Dummheit, weil sie nur klug genug sind, das Unrechte zu verteidigen, nicht aber, das Richtige zu tun, (mit Bezug auf Paulus; 763-766) <p>b) Aufruf zur Abkehr von der fleischlichen Ausschweifung, die nicht gottgefällig ist (766f.)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Tadel der Geistlichen wegen ihrer Ausschweifungen (in der 2. Pers. Sg.): <ul style="list-style-type: none"> ○ die nicht davor zurückschrecken, unrein das Abendmahl auszu-teilen (768ff.) ○ die äußerlich Weihrauch anwenden, im Inneren aber stinkende Zyniker sind (771f.) ○ deren gewaschene Hände nichts mit ihrem unreinen Herzen zu tun haben, wie auch ein Hund trotz jeder Schönheitsprozedur ein Hund bleibt (772f.)
--	--

⁹⁹⁴ Die Widerlegung wirkt ebenfalls nicht ganz schlüssig, da Johannes erst im NT Täufer ist. Immerhin reichen die Verbindung seiner Eltern und seine Geburt, um die es hier ja geht, in das AT zurück.

	<ul style="list-style-type: none"> ○ die das Priestergewand auch nicht weihen kann, weil sie sündhaft sind, wie auch ein Affe selbst im Prachtgewand ein Affe bleibt (774ff.) • Auswertung: Die Sünden können weder Kleidung noch Weihwasser beseitigen, sondern nur die Tränen echter Reue (777-782). <p>c) ausdrückliche Befürwortung des Zölibats (783f.), anschließend Aufruf zur völligen Abkehr von der Liebe zu Frauen – sowohl Ehefrauen (Ehebruch) als auch Prostituierten (785f.):</p> <ul style="list-style-type: none"> • Verfluchung des Ehebruchs, den schon die antiken Dichter als Quelle der größten Schäden beschrieben haben (787f.): <ul style="list-style-type: none"> ○ ohne ihn hätten Philetas, Homer, Ennius und Vergil keinen Stoff für ihre ausgezeichneten Verse gehabt (789-794) ○ ihre besondere Begabung und ihr Herz zum Schreiben über die Themen ihrer Wahl gab ihnen Gott, denn die erfundenen helikonischen Musen hätten ihnen diese Dinge nicht verleihen können (795ff.) ○ Gott gab sie ihnen, damit die Christen aus ihren Werken Nutzen ziehen konnten, der in Erkenntnissen über ihr Thema: den Ehebruch besteht (798f.) • Aufruf zur Verachtung des Verkehrs mit Prostituierten <ul style="list-style-type: none"> ○ insbesondere an die Geistlichen wegen ihrer Vorbildfunktion und Erziehungsaufgabe (800-803) ○ Illustrierung der notwendigen Reinheit desjenigen, der andere tadelt, mit der Sinnlosigkeit des Ekels eines Warzigen vor fremden Warzen (804f.) ○ Übertragung: der Priester, der dem schuldhaften Christen zur Sühne Enthaltsamkeit auch im sexuellen Bereich auferlegt, sollte auch selbst nicht die Morgengebete nach einer Ausschweifung ausfallen lassen und dann unrein sein Amt ausüben (806-812) <p>d) Auswertung und Abschluss:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Tadel der Geistlichen wegen ihrer Ausschweifungen (in der 2. Pers. Sg.): • das ist schändlich und Gott verhasst (812f.) • Gott ist nach Paulus das Oberhaupt der Kirche (814f.)
--	--

	<ul style="list-style-type: none"> • dass das Haupt die Verweigerung seiner Glieder, das Richtige zu tun, hasst, ist nicht verwunderlich (815f.) • Gott und die Begierde sind ebenso gegensätzlich zueinander wie der Teufel⁹⁹⁵ und die Verehrung Christi (817f.) • Abschluss: • Aufruf zum Verzicht auf die Weihen bei Wunsch nach Eheschließung bzw. zum Verzicht auf die Ehe bei Wunsch nach Weihung (818f.) • nachdrückliche Betonung der bindenden Pflicht zur Einhaltung des Zölibats (821)
--	---

VII. Was die Priester einhalten und was sie vermeiden müssen (III,822-967)

822-878	<p>Beginn mit einer das vorhergehende Kapitel aufgreifenden Vorschriftenreihe:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Enthaltensamkeit in puncto Ehe (822) • Maßhaltung im Essen und Trinken (823) • Verbot von Geschwätzigkeit und ‚Possenreißerei‘ (824) • Verbot unredlicher Bereicherung (825) • Verbot des Spiels (826) • Studium der Bücher über die guten Sitten, die ebenso wichtig für ihn sind wie die Weisheit; illustriert durch den Vergleich der guten Sitten mit dem Seil am Ziehbrunnen (827f.) • Reinheit und Immunität gegen Versuchungen • mit Ausdeutung der Aufforderung im Buch Jesaja, die Stimme laut erklingen zu lassen, zu der Aufforderung, rein zu sein, weil Schuldbewusstsein den schuldhaften Lehrer sprachlos macht und nur der sich seiner Reinheit Bewusste seinen Tadel wie ein Signalthorn verlauten lassen kann (829-835) • reine, schlichte Lebensführung (836) • reine und freundliche Belehrung des Volkes, weil nur der milde
---------	---

⁹⁹⁵ „Beliar ist eine im damaligen Judentum gebräuchliche Bezeichnung für den Teufel.“ (Die Bibel, Einheitsübersetzung, Anm. zu 2 Cor. 6,15).

	<p>Lehrer ein guter Lehrer ist; illustriert durch den Vergleich mit der erfolgreichen liebevollen Vorgehensweise, die der Pferdeknecht bei der Zähmung eines wilden Pferds anwendet: So sollen Priester bei der ‚Zähmung wilder Herzen‘ vorgehen (837-845)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Krankenbesuche und Gebete für Verstorbene (846) • freundliche Eintreibung der Kirchensteuern (hier kurze Rechtfertigung der Steuer) und bestimmte, aber gerechte Ermahnung bei Ausbleiben einer Zahlung; als Vorschlag einer Überzeugungsrede: ausführliche Rechtfertigung der Steuer (847-866) • in dieser Weise freundliche Belehrung der Gemeinde auch in weiteren Punkten: Gehorsam gegenüber den Eltern, Treue der Angestellten gegenüber ihrem Herrn, Unterordnung der Ehefrauen unter ihre Ehegatten, Milde und Freundlichkeit der Ehemänner gegenüber ihren Ehefrauen und Besprechung alles Frommen als Lebensgrundlage (867-872) • Verteidigung der Guten gegen die Unredlichen mit Verweis auf Rahab, welche die Kundschafter Josuas versteckte (873ff.) • Verbot von Ungerechtigkeit aus Hass und Verteidigung von Aufständischen aus falscher Frömmigkeit (876f.) • Belehrung, welche die Unterscheidungsfähigkeit stärkt, also klare Erkenntnis über gut und schlecht vermittelt (878)
879-881	<p>Auswertung: Wer das nicht kann, eignet sich nicht zum Lehrer der Unwissenden (879f.).</p> <p>Begründung: Ein blinder Führer kann einen Blinden nur in den Untergang führen (880f.).</p>
882-890	<p>Übertragung auf Bischöfe und Priester:</p> <p>Tadel an „einigen“ Bischöfen wegen der Priesterweihe dafür ungeeigneter Anwärter aus Habgier⁹⁹⁶</p> <p>= Anlass zu ausführlichen</p>
891-905	<p>Überlegungen über die Habgier im geistlichen Bereich:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Bekundung tiefer Traurigkeit über diese Verschacherung des Geschenks Gottes an die Menschen (891f.) • Missbilligung Gottes hierfür abgeleitet von Jesu Vertreibung der Händler aus dem Tempel (893f.)

⁹⁹⁶ Zur Simonie und ihren Folgen vgl. I,101-161.

	<ul style="list-style-type: none"> • schlimmer Kontrast: Die Christus Geweihten führen durch die Simonie ein seiner unwürdiges Leben (895f.). • Begründung für die Häufigkeit dieses Verhaltens/ das seltene Vorkommen eines Weisen (897-901): <ul style="list-style-type: none"> ○ Beliebtheit müheloser Erfolge (durch Bestechung) gegenüber mühsam erarbeiteten ○ Dilemma der rechtschaffenen Priester: Die größte Leistung kann nicht mit der Wirkung von Geschenken konkurrieren (897-901). <p>Habgier der Bischöfe als wesentliche Ursache des Fehlverhaltens der Priester, Simonie zu betreiben (902-905)</p>
906-926	<p>Klage über die Macht des Geldes:</p> <ul style="list-style-type: none"> • im Allgemeinen: <ul style="list-style-type: none"> ○ Geld als Ersatz von Redlichkeit und Mittel zu Ansehen und Erfolg (906f.) ○ Befriedigung der Habgier als Kriterium zur Beurteilung von Menschen (908f.). • und im Besonderen: unter den Priestern (Tonfall hier milder): <ul style="list-style-type: none"> ○ klagende Anrede an die Münzen, mit denen Verbrechen freigekauft werden und die Mittel der Priester zu Recht und Unrecht sind (910f.) ○ Gründe: Sie wollen den hohen Wert des Amtes nicht beherzigen, das Gott den Jüngern zusammen mit dem Recht gab, Vergabung auszusprechen und zu verweigern (912-915), und sich entsprechend verhalten, wozu sie als deren Nachfolger verpflichtet sind (916f.). ○ Missstand (in Frage nach dem Grund ausgedrückt): Die Priester akzeptieren zwar die Rechte der Jünger, wollen die Pflichten bezüglich der Lebensführung (insbesondere das Zölibat) aber ignorieren (917-921) ○ ihre dennoch durchaus guten Leistungen, dass sie die Seelen anderer reinigen und in den Himmel schicken (untermalt durch den Vergleich mit dem herunterlaufenden Taufwasser) könnten noch besser sein, wenn sie auch ein gutes Beispiel abgeben würden (921-926)
927-930	<ul style="list-style-type: none"> • daraus abgeleiteter Aufruf an die Priester zur Abkehr von fleischlicher Liebe und zur inneren Hinwendung zum höchsten Recht

	<ul style="list-style-type: none"> • Preis der Macht, Seelen vom Laster zu befreien, insbesondere wenn man nicht nur in Worten, sondern in Taten belehrt
931-962	<p>Fortsetzung der Vorschriftenreihe:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Verbot von Altweibergeschwätz, hohlem Gerede und feindselig eingesetztem Sprechen oder Lachen (931ff.); Schlemmer und Possenreißer als Beispiele dafür, dass die Übertretung einer dieser Vorschriften nicht mit Religiosität und Priestertum vereinbar sind (933ff.) • Verbot des Besuchs von Schenken und des Alkoholgenusses, weil ein häufig berauschter Priester das Vertrauen seiner Gemeinde in seine Fähigkeit, das Beichtgeheimnis zu bewahren, verliert (936-940) • Pflicht zu Gehorsam und Verehrung: <ul style="list-style-type: none"> ○ gegenüber Königen und anderen Mächtigen, weil sie ihr Amt von Gott zum Schutz der Menschen haben (941-944) <ul style="list-style-type: none"> ▪ biblisches Beispiel (Saul) zur Verdeutlichung, dass diese das Amt rechtfertigende Funktion sogar ein ansonsten schlechter Herrscher ausüben kann (944-947) ▪ den Königen stehen Ehrfurcht und Achtung zu, ebenso wie Gott Gerechtigkeit und Glauben (948-952) ▪ da alle Macht gottgegeben ist, steht Verehrung zwar allen Königen zu, Nacheiferung aber nur den guten (954f.) ○ gegenüber Gott <ul style="list-style-type: none"> ▪ die Fürsten bekommen Verehrung, Gott den Menschen selbst (956) ▪ wer sich Gott versprochen hat, aber noch nicht geweiht ist, sollte enthaltsam sein ▪ Mahnung an die bereits Geweihten, den Verstoß eines solchen Anwärters nicht nachzuahmen, weil das Vergehen von Höhergestellten strenger bewertet wird (957-962)
963-967	<p>Abschluss:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Forderung danach, dass die Nächstenliebe Grundlage der Worte und Taten sowohl der Priester als auch der Gläubigen allgemein sei • die Nächstenliebe macht keinen Unterschied unter den Menschen

Liber Quartus

I. „Der Glaube ist kraftlos ohne Werke“ (IV,1-86)

1-4	Abschluss der Rede des Eufronius, Aufforderung zum Gehorsam gegenüber dem weisen Lehrer, d.h. zur Praktizierung der Nächstenliebe, die auch Johannes anempfiehlt
5-23	<p>Die Nächstenliebe als Zeichen von wahren Glauben und Weisheit:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Wer von seinem großen Reichtum nichts an seinen armen Nächsten abgibt, ist weit von dieser Liebe entfernt (5-9).⁹⁹⁷ • Die Nächstenliebe ist das Kennzeichen, wessen Diener man ist: des Teufels oder Gottes;⁹⁹⁸ sie ist das Hauptkennzeichen (10f.), denn • Selbst wenn jemand die Gebete und Handlungen der Christen verrichtet, hat das ohne praktizierte Nächstenliebe keinen Wert (11-16). • Wirkliche Weisheit liegt in der Nächstenliebe, auch wenn die Welt dies nicht immer anerkennt oder sogar für ein Zeichen von Torheit hält (16-18). <p>Wer gut und gottesfürchtig ist, übertrifft die gelehrtesten und eifrigsten Weisen (18-22), weil Gottesfurcht die Quelle aller Weisheit ist (23). davon abgeleiteter</p>
24-33	<ul style="list-style-type: none"> • Aufruf zu Gottesfurcht und Geringschätzung der schnell vergehenden irdischen gegenüber den ewigen himmlischen Freuden, deren Größe kein Mensch erfassen kann (25-29)⁹⁹⁹ • Beleg durch ein Paulus-Zitat aus dem ersten Brief an die Korinther über die Unermesslichkeit der Freuden, die Gott für den ihn Liebenden vorbereitet (29-33) <p>= Überleitung zu</p>

⁹⁹⁷ Vgl. Buch III, Kap. I, wo die Ausführungen zur Freigebigkeit noch nicht mit der Nächstenliebe verknüpft sind.

⁹⁹⁸ Vgl. II,179f.

⁹⁹⁹ Weitere Aufrufe zu Maßhaltung: III: 124-133, 207-211, 236-240, 248f.

34-47	<p>Ausführungen über die Zusammengehörigkeit von Glaube und praktizierter Nächstenliebe:</p> <ul style="list-style-type: none"> • (anknüpfend an das Paulus-Zitat) Definition des Gott Liebenden: Er verbindet Glaube und Taten miteinander (34), deren einander bedingende Zusammengehörigkeit illustriert wird durch die Bilder: <ul style="list-style-type: none"> ○ der ohne Waffen nutzlosen ritterlichen Tapferkeit (35) ○ der bei mangelnder Ausübung brachliegenden Begabung (36) <ul style="list-style-type: none"> – eingeschobene erste Auswertung: So sind Glaube und Anstrengung vereinzelt kraftlos (37) – ○ des das Fleisch erst belebenden Atems (37f.) <ul style="list-style-type: none"> – nochmalige Auswertung: So lebt der Glaube ohne Taten nicht (38) – • Betonung (in rhetorischen Fragen) der Nutzlosigkeit des Glaubens ohne Werke (33), der als der Drang zu den Dingen erklärt wird, von denen man sich durch den Glauben eigentlich abwendet (40f.), illustriert durch die beschämenden Vergleiche <ul style="list-style-type: none"> ○ mit dem zur Jauchegrube zurückgehenden Schwein (42) ○ mit dem zu seinem Erbrochenen zurückkehrenden Hund (42) <ul style="list-style-type: none"> – eingeschobene Auswertung in der rhetorischen Frage, ob das nicht beschämend ist (42f.) – ○ und mit der größeren Klugheit des Kindes, das aus seinem Schaden lernt (44) • Auswertung (eingeleitet mit rhetorischer Frage: „Was soll ich sagen ...?“): <ul style="list-style-type: none"> ○ Abweichen (durch die ausbleibenden Taten) nach Bekenntnis zum Glauben ist schlimmer, als den Weg noch nicht betreten zu haben ○ der Verlust von bereits Hervorgebrachtem ist schlimmer als noch nichts hervorgebracht zu haben (45ff.)
48-56	<p>Ausdruck von Scham über die vielfache Sündenschuld der Vornehmsten¹⁰⁰⁰ (48f.):</p> <ul style="list-style-type: none"> • Sie machen zwar das Kreuzzeichen mit dem Öl, aber sie verwenden auch Lavendelöl im Rahmen luxuriöser Schönheitspflege¹⁰⁰¹ (49-52).

¹⁰⁰⁰

Hier sind nach K. MANITIUS, Komm. z. St. hohe Geistliche gemeint.

	<ul style="list-style-type: none"> • Sie hören mit Begeisterung der Musik eines Flötisten zu,¹⁰⁰² ohne daran zu denken, dass ein Zitat aus dem christlichen Bereich ungeklärter Herkunft¹⁰⁰³ belegt, dass Gott sich daran nicht erfreut (53-56). <p>= Anlass zur</p>
57-81	<ul style="list-style-type: none"> • Darlegung, worüber Gott sich freut: • gläubiger Gehorsam und allzeit wachsame Bemühung um Tugend (56ff.) • Notwendigkeit, immer wachsam zu sein wegen der Ungewissheit der Todesstunde, in der man rein sein sollte, damit man bei dem jüngsten Gericht nicht als Sünder bestraft, sondern als Tugendhafter belohnt wird (60-65) • mildernde Einschränkung dieser Drohung: • Vollkommenheit gibt es unter den Menschen nicht, und wie unterschiedliche Böden für unterschiedliche Bepflanzung gut geeignet sein können, so liegen den verschiedenen Menschen auch unterschiedliche Tugenden näher (66-73); Beleg dafür, dass Gott dies billigt, durch Ausdeutung der Aussage Jesu, das Haus seines Vaters habe viele Wohnungen: Die einzelnen Wohnungen sind als Zuordnungsbereiche für die unterschiedlichen Arten frommer Menschen gedacht (74f.) • dennoch Betonung der Nächstenliebe als die grundlegende Tugend, ohne welche die anderen wertlos sind, weil die Nächstenliebe die anderen Tugenden versammelt und gewissermaßen zur Leiter in den Himmel zusammensetzt (76-79) angeregt vom Thema des Bauens in die Höhe Vergleiche der verbindenden Brücke und des Turmbaus durch den fähigen Handwerker (80f.) <p>= Überleitung zu dem</p>

¹⁰⁰¹ Diese Schönheitspflege kommt ihnen am wenigsten zu. Zum Thema der übertriebenen Schönheitspflege statt des für das Richtige betriebenen Aufwands vgl. auch III,450-454.

¹⁰⁰² Zu Musik im Zusammenhang mit Laster vgl. I,397-421; einen Mimenaufttritt beschreibt Amarcus auch beim Mahl des Schlemmers (I,381-384).

¹⁰⁰³ S. K. MANITIUS, Komm. z. St.

82-86	<ul style="list-style-type: none"> • Bericht, dass die Bauwerke im Himmlischen Jerusalem aus verschiedenen Edelsteinen zusammengesetzt sind (82f.) • Vorsatz, sie kurz zu nennen und auszudeuten (85f.) = Überleitung zum nächsten Kapitel
-------	--

II. „Die XII Steine und ihre Geheimnisse“ (IV,87-165)

87f.	I. Jaspis: grüne Farbe; Sinnbild derjenigen, die durch den Glauben stark sind
89ff.	II. Saphir: himmelblaue Farbe; Sinnbild für die Nachfolger des Paulus, die ihren Umgang im Himmel sehen
92-99	III. Kalchedon: a) matte Farbe, b) Widerstand gegen äußere Formung; Sinnbild b) der Gläubigen, die durch den Einfluss schlechter Menschen nicht verdorben werden können und die a) leuchtende Glaubensvorbilder darstellen, Ausschlussverfahren: Wer im Verborgenen gut lebt ¹⁰⁰⁴ und wer nicht in gleicher Weise Gutes sagt und tut (das sind die Schlimmsten) ¹⁰⁰⁵ gehört nicht zu diesen leuchtenden Vorbildern
100-106	IV. Smaragd: a) grüne Farbe, b) verbreitet heitere Luft, c) spiegelnd; a) Sinnbild derjenigen, die durch den Glauben stark sind, b) und c) die Luft ist um diesen Stein als das Symbol dafür gegeben, dass der Gläubige durch seinen Glauben an den Himmelsherrn in seinem reinen Inneren an den Himmel denkt, ihn also gewissermaßen in sich spiegelt.

¹⁰⁰⁴ Damit könnte der im vorhergehenden Kapitel als mangelhaft erwiesene Gläubige, der keine guten Taten begeht, gemeint sein.

¹⁰⁰⁵ Zu der Forderung nach Verbindung guter Worten und guter Taten vgl. III: 205-224, 228f. und 924ff.

107- 110	V. Sardonyx: a) rote, b) weiße und c) schwarze Farbe; c) Sinnbild der Menschen, deren Sinn verdunkelt ist, b) Sinnbild der Menschen, deren Sinn rein ist, a) Sinnbild der Märtyrer
111ff.	VI. Sardius: Farbe roter Erde; Sinnbild derjenigen, die trotz ihrer Berühmtheit ihre Vergänglichkeit bedenken
114ff.	VII. Chrysolith: a) funkelnder Glanz des b) unvergänglichen Goldes; a) und b) Sinnbild der Gläubigen, die Wortfunken ihrer Weisheit versprühen
117f.	VIII. Beryll: a) Blässe b) grüne Farbe; b) und a) Sinnbild derjenigen, die durch den Glauben stark und zugleich demütig sind
119ff.	IX. Topas: enthält alle Arten von Steinfarben (weiß, rot und grün); Sinnbild derjenigen, die sich durch alle Tugenden rüsten
122f.	X. Chrysopragus: grün-goldene Farbe; Sinnbild der im Glauben Weisen
124ff.	XI. Hyazinth: Farbe von Wasser im Sonnenschein; Sinnbild derjenigen, die in stürmischen Zeiten wie den gegenwärtigen die Sonne der Gerechtigkeit im Herzen tragen
127- 131	XII. Amethyst: purper-, veilchen- oder rosenfarben; Sinnbild der in den Purpur des Glaubens gekleideten Gläubigen, i.e.: der zwar in den Augen der Welt unbedeutenden, aber herausragend frommen Märtyrer
132- 146	Gott als Bauherr und Fundament alles Ewigen: <ul style="list-style-type: none"> • Übertragung der edlen Bausteine auf das Herz des guten Menschen: • Liebe und Glaube errichten hier einen dauerhaften Tempel aus

	<p>Edelsteinen statt aus den vergänglichen Materialien, die irdische Baumeister verwenden; im Gegensatz zu deren Erzeugnissen sind Gottes Gebäude unzerstörbar (132-139).</p> <ul style="list-style-type: none"> • Gleichsetzung von wahrer Liebe und Gott (140f.) • Gott als einzige Gewähr von Dauer und als sicherste Grundlage aller Dinge, so dass der Weise sorglos sein kann, der auf Gott die Stadt¹⁰⁰⁶ seiner Tugenden gründet; Illustration der Sicherheit dieser Stadt durch deren Unbesiegbarkeit gegenüber äußeren Feinden und Naturgewalten (141-146) <p>Auswertung und Überleitung zum Gedanken der Reinheit:</p>
147-157	<ul style="list-style-type: none"> • Aufruf zur Reinheit an denjenigen, der in seinem Herzen einen Tempel errichten möchte (147-150)¹⁰⁰⁷ • illustriert durch die allgemeine Notwendigkeit zur Reinigung jedes Aufbewahrungsbehältnisses, in dem sonst alles verdirbt (151f.) • Notwendigkeit der Herzensreinheit, damit die Tugenden darin nicht verderben (153f.) • belegt mit der Reihenfolge der Bitten Davids um ein reines Herz und einen neuen, beständigen Geist (155ff.)
158-165	<p>hypothetische Nachfrage eines Christen, er bemühe sich um diese Herzensreinheit, als Anlass zur abschließenden Darlegung:</p> <ul style="list-style-type: none"> • dass Reinheit ohne die guten Taten nicht ausreichend ist • dass man nicht aus Furcht vor Strafe wie ein Sklave • sondern aus freien Stücken, aus Liebe zur Rechtschaffenheit • gut leben soll

¹⁰⁰⁶ Die Tugendstadt des Weisen greift das Bild des himmlischen Jerusalems aus dem vorhergehenden Kapitel wieder auf, aus dem auch die hier weiter verwendete Metapher der Bautätigkeit stammt.

¹⁰⁰⁷ Die Linie verläuft also: himmlisches Jerusalem – Materialbeschreibung als Verbindung – Tempel im Herzen der guten Menschen aus demselben Material – Ewigkeit des daraus von Gott Geschaffenen (sowohl des Himmlischen Jerusalems als auch im Menschenherzen) – Ewigkeit auch der auf Gott gegründeten Stadt der Tugenden – Aufruf zur Reinheit als Grundbedingung dieser ‚Bautätigkeit‘ im Herzen und Ausführungen dazu.

III. „Die Welt muss man verachten“ (IV,166-326)

166-179	<ul style="list-style-type: none"> • Darstellung des Wegs in den Himmel als schmaler Pfad (166) • Grundvoraussetzung: = 1. Aufruf, an jeden, der nach dem Himmel strebt, zur Weltverachtung (167): <ul style="list-style-type: none"> ○ Darlegung des weltlichen Trugs: äußerliche Süße bei innerer Bitterkeit (168); Illustration dieser trügerischen Schönheit durch die Beschreibung <ul style="list-style-type: none"> ▪ des Verhaltens junger, gewissenloser Ehebetrüger, deren einziges Ziel es ist, durch beeindruckenden Aufputz¹⁰⁰⁸ und schöne Lügen dumme Mädchen zu verführen und sie dann zu verlassen (169-175) ▪ des schmeichelnden Trosts der Amme für die Tränen ihres kleinen Pflegekinds (176f.) • Auswertung: So schmeichelt die Welt demjenigen, der sie liebt, um seine Trauer um die Gerechtigkeit zu verhindern (177f.). davon abgeleiteter
180-193	<p>2. Aufruf an denjenigen, der das ewige Leben begehrt, zur Weltverachtung und zur Abkehr von weltlichen Beschäftigungen, (180) nämlich von Hab- bzw. Machtgier und Neid:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Die vielfachen und unfruchtbaren Bemühungen um irdische Erfolge bilden die Grundlage des Neids, weil irgendjemand einen immer an Glück oder Besitz übertrifft (181ff.). • Jetzt regiert das Geld alles, aber wer sich der Welt unterwirft, verdirbt seine Seele (und verliert das ewige Leben; 188f.). • Auch der allergrößte irdische Herrscher endet im Grab (und in der Hölle); Beispiele: Caesar und Herodes (189-193)
194-202	<p>3. Aufruf zur Weltverachtung und zur Abkehr von weltlichen Beschäftigungen (194): der ruhsüchtige Reiche, der seine Besonderheit durch das Lob anderer bestätigt sehen möchte und mit seinem Reichtum prahlt (195f.):</p> <ul style="list-style-type: none"> • Beschreibung der von ihm erwünschten Bewunderung für seinen über die Kleidung zur Schau gestellten Reichtum (196-199)

¹⁰⁰⁸ Extravagante oder protzige Kleidung in Verbindung mit Lasterhaftigkeit: II,517f. und IV,169-172.

	<ul style="list-style-type: none"> • Blendung der Menschen durch diese eitle Ruhmsucht (199f.) • der ‚Wert‘ eines solchen Reichen ist aber genau gegenteilig, weil sein Leben schnell vorbei ist; er erlangt also nicht das irdische Leben (200ff.)
203-240	<p>4. Aufruf zur Weltverachtung und zur Abkehr von weltlichen Beschäftigungen (203): der Schlemmer und Verschwender, der seine Besonderheit über die Speisen ausdrückt, die er zu sich nimmt (204):</p> <ul style="list-style-type: none"> • Beschreibung seiner Maßlosigkeit im Essen und seiner Überheblichkeit (205-220)¹⁰⁰⁹ • Warnung vor der Gesundheitsschädlichkeit (226f.) als Anlass zur • Vorführung, dass der Schlemmer tatsächlich das Maß nicht mehr kennt (in seiner Antwort auf diese Warnung; 227-233): <ul style="list-style-type: none"> ○ seine Größe (ausgedrückt durch an Größenwahn grenzende Vergleiche) rechtfertigt das Ausmaß ○ wer reich ist, kann in den Augen anderer sowieso nichts richtig machen: Wer sparsam ist, gilt als geizig, wer genießt, als Verschwender. • Zurechtweisung mit dem Hinweis darauf, wozu das Geld verwendet werden soll (234): <ul style="list-style-type: none"> ○ Almosen als Ausgleich für die Schuld- und Sündhaftigkeit des Menschen (235) ○ Anempfehlung der Maßhaltung (236ff.) ○ Anempfehlung der maßvollen Nutzung des Vermögens für eigene maßvolle Bedürfnisse und der Spende des Rests an die Armen (239f.)¹⁰¹⁰
241-247	<p>5. Aufruf in Variation: Aufruf zur Verachtung des falschen Lobs und Vertreibung der Possenreißer (241f.):¹⁰¹¹</p> <ul style="list-style-type: none"> • Das Wissen um das Rechte ist wahrer Ruhm (242). • Das Lob der Possenreißer dagegen ist durch deren Habgier begründet und nicht ehrlich;

¹⁰⁰⁹ Zum Schlemmer vgl. I,349-380; III: 66-69 und 113-123.

¹⁰¹⁰ Weitere Aufrufe zu Maßhaltung: III: 25-29, 124-133, 207-211, 248f.

¹⁰¹¹ Zur Schädlichkeit der Possenreißer vgl. I,381-384; III,824-931ff. Das Thema des öffentlichen Lobs ist im zweiten und dritten Aufruf vorbereitet worden (IV,195f. und 229-233).

	<ul style="list-style-type: none"> • später wird deren wahre Meinung laut: Verachtung für denjenigen, der seine Selbsteinschätzung von seinem Ruhm abhängig macht (243-246). • Der Dummkopf richtet seine Selbsteinschätzung nach der Meinung anderer über ihn aus (247). <p>davon abgeleitet¹⁰¹²</p>
248-267	<p>6. Aufruf in Variation: Aufruf zur maßvollen Lebensführung (248f.):</p> <ul style="list-style-type: none"> • Befürchtung des Maßlosen, dass dies das Ende der Eleganz seines Lebens sein soll (249f.) • Bestätigung mit Begründung der Richtigkeit: Diese Dinge und ebenso die Menschen sind vergänglich (250-255); • Beispiele für zukünftigen Überdruß an jeder weltlich bedeutenden Leistung: Ende der Kriege und der griechischen Philosophie, ebenso wie der Pferderennen und der sportlichen Leibesübungen junger Männer (253ff.) • Deutung der Beispiele als die Erkenntnis von der Wertlosigkeit des Weltlichen (257) • jeder Tand ist Gottes Feind (258) • niemand kann zwei Herren dienen (also der Welt und Gott; 259); • Beispiel: Abwendung der drei Weisen aus dem Morgenland von Herodes, nachdem sie Jesus gesehen hatten (260f.) • Auswertung: So soll, wer die Kirche, Gottes Palast, gesehen hat, weltliche Hoffnung und Furcht verachten (262f.) • Preis der furchtlosen Armut, weil die Irdisches Begehrenden in die Hölle kommen (264f.); Beispiel: Loths Gattin als Mahnbild, nicht zurückzuschauen (266) <p>davon abgeleitet</p>
268-280	<p>7. Aufruf an denjenigen, der das ewige Leben begehrt, zur Weltverachtung und zur Abkehr von weltlichen Beschäftigungen (268):</p> <ul style="list-style-type: none"> • Mahnung, seinen Weg zu den wahren Reichtümern und Freuden, also das fromme Leben, unverzüglich zu beginnen • Hoffnung: Wer gerecht lebt, braucht den Tod nicht zu fürchten

¹⁰¹² Der verbindende Gedanke ist, dass die in den vorhergehenden Aufrufen Angesprochenen so maßlos protzend lebten, weil sie sich dadurch Bewunderung erwerben wollten.

	<ul style="list-style-type: none"> • Begründung: Der Tod nimmt am nächsten Tag vielleicht schon die Gelegenheit dazu
281-300	<p>8. erweiterter Aufruf zur Flucht aus den irdischen Netzen, zur Weltverachtung und zur rechtzeitigen Abkehr von weltlichen Beschäftigungen (281ff.):</p> <ul style="list-style-type: none"> • ‚rechtzeitig‘ bedeutet: solange man noch lebt • Auslegung der Weisung Jesu an seine Jünger, weder im Winter noch am Sabbath zu fliehen, zu der Mahnung zur rechtzeitigen Umkehr • Gleichsetzung der nicht mehr begehbaren verschneiten Bergwege mit dem Ende aller Möglichkeiten irdischen Handelns und der Umkehr durch Reue im Tod (284-293) • belegt durch eine christlich-mittelalterliche Version von Orpheus und Eurydike, die starb, nachdem sie selbst sich umgeschaut hatte (294f.) — Einschub: Beschimpfung durch jemandem mit dem sprechenden Namen Hyperephanes, der Amarcus Aufschneiderei und die Verwendung von zu vielen Sprichwörtern vorwirft, seine Ausführungen in Umkehrung der Kernaussage zusammenfasst und mit einem Horaz-Zitat die Bedeutung des Besitzes hervorheben will (295-300) —
301-307	<p>9. Aufruf zur Weltverachtung und zur Abkehr von weltlichen Beschäftigungen (301): dann erst Antwort an Hyperephanes:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Sentenz über das seltene Vorkommen kleiner demütiger und rothaariger gläubiger Menschen • Ausdruck der Bewunderung für Weise und Demütige • Widerspruch gegen seine Unterstellungen (302-305) • Jakobus- oder Johanneszitat, dass wer das Weltliche liebt, Gott aus sich vertreibt (306f.) = Überleitung zur
308-326	<p>abschließenden letzten theologischen Begründung der Aufrufe zur rechtzeitigen Umkehr:</p> <ul style="list-style-type: none"> • zusammenfassende Frage (wohl des Hyperephanes), ob er also immer gut und in Gehorsam gegen Gott leben solle (308f.) • indirekte Antwort: Wie im Kampf Israels gegen Amaleks Heer der Sieg nur durch Moses beständig erhobene Hand möglich war, braucht der Gläubige Unterstützung in seinem Kampf gegen das ungerechte Heer (die Laster; 309-312); damit begründet: • Notwendigkeit der einhelligen Anstrengungen im Streben nach dem ewigen Leben (312f.)

	<ul style="list-style-type: none"> • Feststellung, dass Gott hierfür die Auswahl unter den Menschen trifft (314f.), als Anlass für die • Mahnung zur Demut auch des Tugendhaften, weil diese Auswahl erst beim Lebensende vorgenommen wird (316ff.): <ul style="list-style-type: none"> ○ illustriert durch die Bilder des erst im Hafen sicheren Schiffs (319f.) und des erst am Abend zu lobenden Tages (321f.) ○ drittes Bild aus dem Bereich der Lohnarbeit (enthält schon erste Auswertung): Nur wer bis zum Ende dient, erhält dafür auch seinen Lohn (323) • Fazit: Wer klug ist, schaut auf das Ende (324) • Rechtfertigung: Amarcus als (Be-)Lehrer beruft sich auf die höchste Weisheit, die Gott ist, als Lehrer¹⁰¹³ (325f.).
--	--

IV. „Das Himmelreich kann man ohne Duldsamkeit nicht erreichen“ (IV,327-470)

327-349	<p>die Bibel anempfiehlt und lehrt offensichtlich die Duldsamkeit¹⁰¹⁴ (Feststellung in rhetorischer Frage: „Wem könnte entgehen ...?“; 327-331):</p> <ul style="list-style-type: none"> • vier Beispiele von Märtyrern (332f.) • Aufruf an die Gläubigen, die sich nach Christus benennen – dessen Erscheinen in der Welt mit dem befreienden Durchbruch der Sonne nach einem schweren Gewitter illustriert wird –, zur würdigen Nachfolge Christi (334-340), als Anlass zur • Beschreibung von Christi Duldsamkeit: <ul style="list-style-type: none"> ○ Christus (= Gott) hatte die Macht, Israel aus Ägypten zu retten (341f.), und ließ sich dennoch nach eigenem Willen verraten, festnehmen, foltern und an das Kreuz schlagen (in Verbindung mit etwas freierer Auslegung der Bücher Jesaja und Johannes; 343-349).
---------	--

¹⁰¹³ Zum Thema Gott = Weisheit vgl. auch II,222-231.

¹⁰¹⁴ Die Duldsamkeit ist im vorhergehenden Kapitel (309-312) durch die Anspielung auf Mose, von dessen ausdauernder Handhaltung das Schicksal Israels abhing, schon vorbereitet worden.

350-367	<ul style="list-style-type: none"> • Aufruf zur Nachahmung dieser Duldsamkeit (350f.) • Einwand eines Skeptikers mit Bildern <ul style="list-style-type: none"> ○ aus dem Bereich der Natur (Schilf – Bäume) ○ und der Verteidigung der Menschen gegen ihre Feinde (Behelfsverschanzung – Mauer), die zeigen sollen, dass der Vergleich der Menschen mit Jesus unmöglich ist, weil sie nicht entfernt an ihn heranreichen können (352f.) • Antwort: nach Bekenntnis, dass diese Bilder schwer zu lösen sind, Versuch, sie zu lösen (354-365): Bilder, die zeigen, dass Gegensätzliches dasselbe Ziel haben und auf dieselbe Art, wenn auch auf unterschiedlichem Niveau, erreichen kann: <ul style="list-style-type: none"> ○ Arm und Reich überleben unter unterschiedlichen Strapazen den Winter. ○ Niedrigere Pflanzen wachsen und blühen wie edlere und größere Gewächse, nur weniger beeindruckend (als Antwort auf das Bild aus der Natur). ○ Der Ritter vertraut auf seine Rüstung, der Gläubige auf seinen Glauben und seine Duldsamkeit (in Wiederaufnahme des Bilds der Verteidigung). • überraschende Wende: nicht der Ritter übertrifft den Gläubigen, sondern der duldsame Gläubige den erobernden und kämpfenden Soldaten an Tapferkeit (366f.) <p>= Überleitung zur Aufzählung der Vorteile der Duldsamkeit:</p>
368-383	<p>Wie die Duldsamkeit das ewige Leben verleiht:</p> <ul style="list-style-type: none"> • die Duldsamkeit auf der Welt als Vorstufe der Fähigkeit, das Fegefeuer zu ertragen (in Frage an 2. Pers. Pl., was dann geschieht; 368ff.) • die Fähigkeit, leichte Verletzungen und Ohrfeigen zu erdulden, als Vorstufe der Fähigkeit, die Foltern des feindlichen Heeres (der Laster, der Gefährten Luzifers) zu ertragen (in Frage an 2. Pers. Sg., wie das ertragen werden wird; 371-374) • Belege/ Beispiele: <ul style="list-style-type: none"> ○ die Fähigkeit, die Bisse der Schlangen zu ertragen, hat den Jüngern und vielen anderen Menschen das ewige Leben verliehen (375-380)

	<ul style="list-style-type: none"> ○ weil die ertragenen Schmähungen und Schläge die Duldsamen zu den Sternen erheben, wurde die Arche Noah in der Sintflut leicht (380ff.) ● die Duldsamkeit verleiht der Tugend erst ihren Wert (383) daraus gefolgerter
384-400	<p>Aufruf zur Duldsamkeit für die Liebe Christi und das ewige Leben (384ff.) und zur sofortigen Umkehr, bevor es zu spät ist (386-390)¹⁰¹⁵:</p> <ul style="list-style-type: none"> ● ausführliche Beschreibung der Ausweglosigkeit der Hölle: ohne Unterschied Erfolglosigkeit nicht nur der eigenen Umkehr, sondern auch der Rettungsversuche jedes anderen noch so redlichen Menschen für einen ihm Nahestehenden (390-398)¹⁰¹⁶ ● großer Unterschied zwischen Gerechten (Petrus) bzw. Unschuldigen (die von Herodes getöteten Neugeborenen) und Schlechten (Nero, Herodes; 398ff.)
401-447	<p>die Schwierigkeit, aber auch die Nützlichkeit, Duldsamkeit im alltäglichen Leben auszuüben:</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Einwand eines Dummen, der vom falschen Eifer wie ein Vulkan glüht (402-410): <ul style="list-style-type: none"> ○ Weigerung, Geschwätzigkeit und Gerede hinzunehmen ○ Forderung nach handfester Bestrafung der Schwätzer ○ Forderung nach der Möglichkeit, sich zu wehren (wie auch das Kind seine Mittel sucht, Kränkungen zu verarbeiten) ○ anstatt Unangenehmes zu ertragen sucht sich jeder den zu ihm passenden Umgang aus ● Antwort: Verleumdung und Vorwürfe können einem Gerechten nicht schaden und sind als Prüfungen zu ertragen (411ff.) ● Einwand des Eiferers (414-421): <ul style="list-style-type: none"> ○ Frage, ob er seinen Schlächtern bereitwillig den Nacken hinhalten soll

¹⁰¹⁵ Zu diesem Gedanken vgl. III,281-295.

¹⁰¹⁶ Das Thema des fehlgeschlagenen Rettungsversuchs aus dem Tod hatte Amarcus in IV,294f. mit dem kurzen Hinweis auf Orpheus und Eurydike schon vorbereitet. Auch hier (IV,395f.) spielt er auf den Sänger und seine Frau an, in einer langen Reihe von engen Verwandten, die vor ihrer Umkehr Verstorbene der Hölle nicht mehr entreißen können.

	<ul style="list-style-type: none"> ○ Unmöglichkeit bei einer schmerzhaften Operation stillzuhalten (trotz des Wunsches nach Gesundheit) ○ andere, weniger schmerzhaftere Behandlungsmethoden diverser Krankheiten sind leichter zu ertragen¹⁰¹⁷ • Antwort (421-437): <ul style="list-style-type: none"> ○ Unduldsamkeit und Rachsucht sind albern ○ ‚spaßhafte‘ Beschreibung des beim Barbier für seine Schönheitspflege stillhaltenden Mannes ○ daraus abgeleitete Empfehlung, beim Entfernen des Sündenhaars durch Spott oder Schläge ebenso still zu halten¹⁰¹⁸ • Auswertung (in Frage an Eiferer formuliert; 438-447): <ul style="list-style-type: none"> ○ wer schon bei Kleinigkeiten wie Spott wie ein Vulkan¹⁰¹⁹ raucht, wäre erst recht nicht zu Duldsamkeit fähig, wenn es um seinen Glauben ginge, und würde dem Bösen unterliegen ○ apokalyptische Beschreibung der Ereignisse beim Kampf mit dem Antichrist (implizit: beim Ende der Welt gilt es, wahrhaft Schlimmes zu überstehen), davon abgeleiteter Aufruf, die gegenwärtigen Schmähungen wie ein Märtyrer zu erdulden¹⁰²⁰
448-470	<p>abschließende Zusammenfassung:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Duldsamkeit bei den Mühen des Lebensunterhaltserwerbs, um zu überleben: Beschreibung der Anstrengungen und Gefahren, die ein armer Lastenträger oder Seemann standhaft erträgt in dem Bewusstsein, dass das die Folge von Adams Handeln ist¹⁰²¹ (448-457) • Redlichkeit im Lebensunterhaltserwerb, um das Leben auch zu behalten: Notwendigkeit der bereitwilligen Anstrengungen für das ewige Leben anstelle von Diebstahl, der schwer bestraft wird (458ff.)¹⁰²²

¹⁰¹⁷ Zu den Heilmitteln vgl. III,444-449 und IV,461-466.

¹⁰¹⁸ Vgl. III: 16f. und 444-454. Zu einem Vergleich der drei Textstellen s. die Anmerkung zu III,16f.

¹⁰¹⁹ Wie der Aetna glüht der Eiferer am Anfang dieser Passage (401), wie der Vesuv raucht er (438) an ihrem Ende.

¹⁰²⁰ Diese beiden Punkte greifen den Gedanken von IV,368-374 wieder auf.

¹⁰²¹ Zu Adam als Verschulder menschlichen Leidens und menschlicher Sterblichkeit s. auch II,156-160 und III,432ff.

¹⁰²² Das nächtliche Durchwühlen von fremden Wohnungen erinnert an den zum Räuber gewordenen Schlemmer (III,108f.). Um Räuber ging es auch im Zusammenhang mit der Habgier: I,89-100.

	<ul style="list-style-type: none"> • Bemühungen um den Erhalt des irdischen Lebens durch Anwendung medizinischer Mittel, um den Erhalt der Seele durch Duldsamkeit: Wie man sich auch unangenehmen Heilmethoden bei körperlichen Krankheiten unterzieht, muss man für die Seele Bitteres, d.h. Schmähungen zu ertragen bereit sein (461-468).¹⁰²³ <p>Fazit: Durch Traurigkeit werden Freuden erworben, und die Belohnung für gehörigen Kampf ist der Lorbeer.</p>
--	---

ÜBERSETZUNG

Es beginnt der Brief des Sextus Amarcus Gallus Piosistratus an Candidus Theopystius Alchimus

Theopystius, der Du durch der Tugenden glänzende Richtschnur gestärkt bist und als CANDIDUS¹⁰²⁴ blühst im Gehorsam gegenüber Gott, so dass Du, weil Du (mit Deiner Reinheit) die Schwäne am weißen Glanz ihrer Leiber übertriffst, innerlich heller noch als Edelsteine erstrahlst: (5) Wenn Dich Großen Kleinigkeiten ergötzen können, so nimm dieses Gedicht an, das ich zusammengesetzt habe, weil in meiner Brust ein heftiges kleines Feuer lodert, und vergiss dabei das (Gedicht), welches ich als Zögling der zarten Jugend¹⁰²⁵ im Vertrauen auf den himmlischen Herrn (zu schaffen) gewagt habe.

Und falls Du gerne erfahren möchtest, was mir hierzu Anstoß und Antrieb war, (10) so nimm mit den Augen des Herzens das, was kommt, genau in Augenschein: Als ich mich geistig intensiv damit auseinandersetzte, dass die von unseren Vorfahren gelebten Sitten zu unserer Zeit (in ihr Gegenteil) verkehrt werden, konnte ich kaum die Tränen zurückhalten. Daher habe ich den Plan gefasst, die altherwürdigen Gewohnheiten in ihrem am meisten vorbildlichen Vorkommen aufzuschreiben, mit der Absicht, sie denjenigen, die heute leben, als Rückgeleit zu geben.

(15) Als mir aber das dahingehende Verlangen durch die Gemütswallung schwankte, hieß mich Zögernden die Nächstenliebe zu schreiben.

Und so möge Dich die Ungeschliffenheit nicht abschrecken; von erhabenen Versen strotzt nicht jedes Werk. Aber wenn Du es leid bist, immerzu die Höchstleis-

¹⁰²³ Zu diesem Gedanken vgl. v.a. III,444-449.

¹⁰²⁴ Damit das Pseudonym an dieser Stelle erhalten bleibt, ist es nicht mit ‚als Strahlender‘ übersetzt.

¹⁰²⁵ Vgl. M. MANITIUS, Geschichte, 570.

tungen von Hervorragenden (20) anzuschauen, dann wende Deinen Blick irgendwann hierher.

Jener, der gekommen ist, die vielzitierten Schafe Israels zurückzurufen, hat auch uns unehelichen (Nachkommen) seine Hand gereicht.

Es beginnt das erste Buch des Sextus Amarcus

I. Epilog über die Tugenden der Vorfahren und die Laster der Nachkommen (I, 1 - 62)

Wer von uns zweifach Geborenen — zum Einen durch unsere Mutter, zum Anderen vom Heiligen Geist her durch die Liebe unseres himmlischen Herrschers — müsste nicht sein Gesicht in Falten ziehen und es durch Weinen benetzen, weil wir es erleben, dass sich Laster, welche einst der tapferste Kampf (5) der Tugenden niederstreckte, von Neuem mit verfluchter Stütze gegen ihre Feinde erhoben haben, in fröhlichen Triumphen stark sind und das Schicksal ihrer einstigen Besiegerinnen verlachen? Wir scheinen vom Leben unserer Vorfahren so weit entfernt zu sein, wie der Untergang vom rötlich schimmernden Aufgang entfernt ist. (10) Das altehrwürdige Menschengeschlecht, voll von Sicherheitsgefühl gegenüber der giftigen Begierde, bekleidete sich mit dem ehrbaren Gürtel und hielt so die Lenden im Zaum. Wir aber, die wir von schlaffem Trostmittel nach Bock riechenden Atem herausrülpsen, beleidigen mit windigen Versen und beißen oft mit hündischer Schnauze zurück. (15) Es ist unsere (Vor-)Liebe, mit erhobenem Haupt in die Luft zu schauen und mit begierigem Schnabel Münzen auf zu pikken; jenes nach Kranichart, dieses nach Sitte des gefräßigen Raben. Es beliebt (heutzutage), eifrig die Scherze der Vögel und Welpen zu betreiben, durch das hohle Lob pfißiger Possenreißer erhoben zu werden und leicht beunruhigende Sorgen auf diverse Arten zu unterdrücken.

(20) Es gibt einen Weg zwischen Habgier und Genusssucht, den die Vorfahren (uns), nur streckenweise vernachlässigt — denn der göttliche Wille ist ihnen willkommen gewesen, und die Vorschriften des Herrn belästigten sie nicht —, hinterlassen haben, (unsere Vorfahren,) die jenen durch stete Schritte erneuerten. Sie unterstützten bedürftige Bettler mit Nahrung (25) und Gewand und stopften ihre Kassen nicht mit dem Gewicht der Markstücke voll oder ihre Kornspeicher mit schwerer Getreidemasse. Jene haben Männer, die aufgrund ihrer Tugend und ihres Alters verehrungswürdig waren, zu Anführern gemacht, zu Ersten und Obers-

ten. Wer damals ‚wertlos‘ war, dem wurde keinerlei Macht zugestanden, auch wenn er 100 Talente (30) mit zitternder Hand vor sich hielt und mit schwankender gewölbter Hand funkelnde Edelsteine vorzeigte.

Wer aber heutzutage vor Betagtheit verfallene Häuschen verkauft, wer Börsen hinstreckt, die nach hinein geschlagenen Zähnen riechen, wer mit dem gedrechselten Dreheisen hölzerne Truhen poliert, der wird, wenn er seine reichlich mit Vermögen gefüllten Truhen beraubt und die glänzende Masse zu den Vorhallen trägt, Tribun sein und, was immer er begehrt, erlangen.

Damals schmäht(e) keiner den Schusterkneif, niemand das väterliche Gerümpel – (heute) verleiht der Schatz Ahnenreihe, Charakter und Redlichkeit. (40) Der erste Teil begünstigt die Reichen, sie werden gelobt und geliebt.

Es gab bei den römischen Konsuln einst folgende Sitte: nur hervorragenden Männern die Oberpriesterwürde zu verleihen, das heißt: Sittsamen und der Schriften Kundigen; jenen Priestern, die tüchtig (darin) waren, (45) schwerfällige, vernunftlose Bauern zu belehren und keine Münzen (dafür) zu fordern, fürwahr selbst eifriger zu werben als sich umwerben zu lassen. Von wie vielen bedeutenden Weisen leuchtete damals das mächtige Land hervor, wie viele Seelen hatten glückliche Königreiche inne!

Wehe, aus Verachtung der Sitten unserer Vorfahren kehrt die Nachwelt (50) alles um, zerstört, ach, von Grund auf alle Frömmigkeit; (nur noch) wenige gibt es, die nach Himmlischem streben! Suche Treue und du wirst sie nicht finden; Betrug regiert, und derjenige, dem du Gutes tust, besudelt dich mit übler Nachrede.

Wer handelt aufrichtig? „Gibt’s nicht.“, sagt jeder Üble, (55) und wer als Wolf lebt, glaubt, dass alle ihm ähnlich seien.

Weh mir, gerade fährt die ganze Welt zur Hölle!

Selig, dem es gegeben werden wird, die stygischen Schlupfwinkel nicht zu erdulden und aus den Feuern des Phlegethon zum Himmel zu gehen! Selig, den nicht die den Acheron bewohnenden Seelen (60) als einen Traurigen ewig festhalten werden und den nicht der Gierschlund Hölle verschlingen wird!

In dem Moment vergeht der irdische Schmerz, dort gibt es ewige Trauer, und man hört nicht (mehr) auf, mit den Zähnen zu knirschen.

II. Die Habgier verkehrt Vorschriften und Gesetze (I, 63 - 161)

Wohin stürzt du, Glanz von Silber und Gold, die Könige der Welt? Warum verführst du durch betörende Schönheit die Fürsten der Welt (65) dazu, Gott nicht

(mehr) zu kennen? Warum blendest du die Kinder des Lichts mit der ewigen Finsternis? Dich übertrifft das Himmelreich und der Ort der wahren Wonnen, honigschimmernd in lieblichem Glanz für alle Zeit!

Womit soll ich nur anheben über die Führer der Welt, die (70) offensichtlich das Fähnlein der schändlichen Habgier tragen?

Beinahe jeder Mächtige begehrt, blindlings, in geschlossenem Zug, dem Tod großzügig Rechenschaft zu leisten. Und der Richter hält die Waage nicht mit gleichem Abstand im Gleichgewicht – auf der einen Seite liegt die Gerechtigkeit, auf der anderen das Juwel –, (75) sondern mit fest auf die Vergnügungen der Juwelen gerichteten Blick rümpft er über die Einstellung ‚Gerechtigkeit‘ die Nase.

Jenes behandelt Hieronymus im Geist genau und sagt: „Aller Übel Ursprung und Wurzel ist die Habgier.“ Wie richtig er grollte, denn aufgrund der Überzeugungskraft dieser Lehrmeisterin (80) verwerfen Gläubige häufig – wie einst der treulose Achan nach dem Sieg über die Menschen von Jericho – den Willen des Herrn. Die Christen fühlen sich erniedrigt, wenn sie nicht die gesamte Menge des Schatzes haben, und wenn das Gold Begleiter ist, ist das schreckliche Barbarentum im Vorteil. Wenn ein armer Christ zu einem Juden „Beschnittener“ gesagt hat, (85) dann rufen sie laut und leidenschaftlich, nichts, gar nichts verdiene das Kreuz in höherem Maße; aber wenn ein beschnittener Jude mit Spitzhut einen Mittellosen aus unserer Gemeinschaft mit gemeinem Stoß zu Boden wirft, dann wird das Maul aufgerissen und über die sich beschwerenden Verwandten gehöhnt.

Was soll ich (darüber) sagen, dass in den (Dorn-)Wäldern Räuber nach Raubtierart umherschweifen und in finstren Höhlen und Verstecken hausen, durch nichts verschieden von wilden Tieren? Von ihren Höhlen halten sie der Januar und das schneeweiße Astwerk mit dem schauerlichen Nebel nicht ab, nicht das herabhängende Eis, (nicht) die schreckliche, die Hitze noch verstärkende Dürre.

Wozu soll ich die Verbrecherhände der Räuber und Diebe (95) in Erinnerung bringen, die Königshäuser durchwühlen? Sie schämen sich nicht, getrieben von der Gier nach Gold, den Dolch aus der Scheide zu ziehen, frech unerwartete Hiebe auszuführen und entweder mit der Keule oder mit dem erbarmungslosen Beil auf den Kopf zu schlagen, um sich der schimmernd bestickten Kleidung der Verstümmelten zu bedienen (100) sowie des von Gold schillernden Staatsgewandes, ach blinde Gier!

Es ekelt (mich) an, die offenen Rabenrachen der Bischöfe zu enthüllen, die so, wie die Peitsche den Spielreif, die unersättliche Gier antreibt! So gierig öffnet nicht der Wolf mit knurrendem Magen sein Maul, wenn er sieht, dass das Vieh auf saftigen Weiden umherstreift, derweil der Hirte ein Schläfchen hält, (105) wie in den meisten Kirchen der Sinn der Bischöfe nach den Herrschern der Welt

aufklafft, in der Hoffnung, das glänzende Metall zusammenkratzen zu können, das viele Träge mit reicher Hand hinhalten.

Demjenigen, der fragt, wem für welches Vergehen Schläge zuzufügen seien, antwortet er (110) „Niemandem“ und steht bei den Rechtschaffenen mit unrühmlich verzogenem Mund und gesenktem Kopf. Er scheut sich nicht, zum Hof des Erzbischofs zu gehen, im schimmernden Bündel berstende Geldbeutel herbeibringend: Er umwirbt die Haussklaven und macht den Herrn heiter, denn der Bischof bleckt die Zähne und lächelt beim Anblick des Goldes.

(115) Sobald dieser (Geistliche) durch die Hilfe von Gönner ‚Geld‘ den Landbewohnern als Priester gegeben worden ist, erdreistet er sich, Kranken die geweihte Hostie vorzuenthalten — es sei denn, ihm würden wohl vier Heller gegeben. Ja, sogar wenn plötzlicher Schmerz die Körper von Kindern, die noch nicht im Taufbecken benetzt wurden, befällt, (120) weist der Unhold die über den nahen Tod ihres Kindes Klagenden ab: „Ach, welch große Mühe das ist!“, und wenn jene beharrlicher drängen: „Ach, wenn mir die Hände doch von zweimal sechs Silbermünzen beschwert würden — ich glaube, so könnte (mir) diese Mühe gemildert werden!“ Und so lässt er noch mehr Menschen ohne Salbung sterben, weil er (125) unerlaubt danach strebt, die Schuld des ausgegebenen Schatzes (an sich) zurückzuzahlen — bitter wird der Elende Talar und Kelch büßen! Außerdem: Wenn diese Leute ihre Münder für das arme Volk auf tun, dann streben sie danach, die heiligen Predigten so zu verkündigen, dass sie von sich aus mehr für Münzen als um den Lohn des Donnerers (130) die heiligen Pfründe zu öffnen scheinen.

Was soll ich, Christus, über die Konvertiten-Mönche sagen, die man, wollte man sie beim rechten und wahren Namen nennen, ‚Pervertierte‘ heißen müsste? Denn sie, die ihre strotzenden Leiber mit finstren Gewändern im Zaum halten und abgelegene Kloster lieben (135) — früher! —, bemühen sich (nun) heimlich darum, allmählich unter sich einen Haufen edlen Goldes und Silbers zusammenzutragen, soviel ein jeder nur vermag, mit dem sie sich (dann) nach und nach jeder ein Landgut erwerben können, während sie öffentlich klaren Bernsteinschmuck zur Schau tragen.

Dieser wünscht brennend, Dekan zu sein, (140) ein anderer verlangt leidenschaftlich, Vormund der Armen zu sein; jener erstrebt die Lebensmittelverwaltung, ein weiterer das Prior-Amt; jener, ein Freund von Neuerungen, beunruhigt seine begierige Leber mit bitterem Hass und begehrt heftig, in klarer Leitung die Sache aller Brüder zu entscheiden. (145) Und wenn er unverzüglich, nachdem er erlangt hat, wonach ihm sein ausgetrockneter Sinn dürstete, zufällig zum König geht und mit seinen Äuglein bemerkt, dass die Bischöfe Stäbe tragen, die parischem Marmor gleichen, dann gibt er aus seinem tiefsten Inneren einen schweren Stoßseuf-

zer von sich, schwimmt in Sorgen wie der Eidotter im Eiweiß (150) und sagt Folgendes bei sich: „Welches harte Schicksal hat dich an einen so beengten Ort verschlagen, entbehrend eines strahlenden Gefolgsmannes und bekleidet mit untätigem Gewand, wo Dummköpfe ihre rosigen oder weißen Gliedmaßen mit schwärzlichen Gewändern entstellen und ihr Haupt mit dem Eisen unregelmäßig machen? Was soll geschehen? Wirst du dich etwa (155) als Niedriger immer bei diesen finstren Gestalten aufhalten? – Das sei (mir) fern; dass dies geschieht, verhindere Befehlshaber ‚Geld‘! Fürwahr, diese Hand, die noch weißer ist als ein milchweißer Zahn, möge ein Stab wieder füllen – das will ich, was wäre angemessener als das?“

Daher geschieht es, dass Kranke, die überall ein Medikament für ihre Heilung suchen, umherirren wie Schafe, die ihr Ernährer vernachlässigt hat, (160) und dass sie umkommen, weil sie nicht von einem treuen Pfleger gewartet werden.

III. Die Begierde ist ganz besonders mächtig unter den Menschen (I,162-243)

Es gibt Menschen, die nach Art schmutziger Tiere immerzu – was zu sagen ein Verbrechen ist! – abscheuliche Begierde einhüllt. Daher bestreitet Severinus, dass Sünder Menschen sind; (165) Homer erdichtet die Gesänge der Sirenen und, dass Kirkes Zaubertränke die Gefährten des Mannes von Ithaka zu Hunden und borstigen Schweinen gemacht hätten, weil sie getan haben, was Hunden und Schweinen würdig war. Und so habe auch Medusa, wie man über sie dichtet, Menschen in Steine verwandelt, die sie im Schmutz zu stehen zwang.

(170) Du hast zu unserer Zeit die Schamhaftigkeit an Rang übertroffen, die vor alter Zeit an den Schläfen zum Ehrenzeichen mit Lorbeer bekränzt war, du widrige Pest; oder sollte man nicht das durch die Taufe geadelte Volk, die Besieger des Entarteten, von welchem Vater auch Geschaffenen, durchmustern?

Hör jetzt auf, schaff die Ketten weg, (175) schaff deine Ketten weg und rufe dir in deinem Rasen die alte Niederlage ins Gedächtnis! Glaubst du, dass Kämpfende kein ungewisses Schicksal haben? Bald sinken diese nieder, bald erheben sie sich durch das gerechte Schicksal wieder; das unbeständige Schicksal läuft nicht immer in derselben Bahn. – Sag also, sprich, was ist das für ein so großes Zutrauen auf deinen Sieg? (180) Wenn irgendwann der Spross der Jungfrau auf uns blicken und sich unserer mildtätig erbarmen wird, dann wird er dich vernichten.

O selige Mutter, denn er schmetterte die gesamte Häresis (Ketzerei) nieder: Die als Jungfrau geboren hat, ist auch nach der Geburt Jungfrau geblieben; eine Jung-

frau gebar Gott, nicht den Vater, (185) wie es gewisse Zyniker wollten, sondern den Sohn des Vaters, was er selbst zu Philippus sagte: „Bezweifelst du, dass ich im Vater bin und er in mir?“ Aber dennoch hat auch die Sonne verschiedene Eigenarten.

Daher sollen diejenigen abgetrennt werden, aus deren Kraft der Irrtum wuchert: Fotinus, Nestorius und Elbidius (190) Apellas, Noetus, Sabellius und Bonosus.

Die gebärende Jungfrau hat auch das Beweismittel vereitelt: Wenn eine Frau geboren hat, so hat sie vom männlichen Samen geboren; eine Jungfrau (aber) hat Gott geboren, ohne Erfahrung in der ehelichen Verbindung. Was könnte ein Syllogismus, ausgedacht vom scharfsinnigen Herzen wachsamer Bärtiger, (195) gegen den Widerstand höchster Weisheit ausrichten? Wozu könnte scharfsinnige Dialektik mit ihren gekünstelten Argumenten bei der Widerlegung von wissenschaftlich geprüften (Tatsachen) imstande sein, da doch du, Gott, aus dem Leib eines unverheirateten Mädchens hervorkamst? Aber was kümmere ich mich durch Einbleuen um die Spitzfindigkeit von Demosthenes und Themistius (200)? Einziger Sohn des höchsten Vaters, der du das Meer, der du die Länder, der du den Himmel regierst, dich brachte der intakte Leib einer sittsamen Jungfrau hervor; erlöse uns also von der schmutzigen Begierde, gib alle Katholiken dem heiteren Feuer, (sie) zu entflammen, und mach (sie) (205) an List zu Schlangen, an Offenheit zu Tauben!

Wehe, mit wie viel Vernichtung besiegt die freche Begierde Könige samt Volk, und die Liebe zum Beischlaf lässt nicht ab! Aber dennoch verdunkelt die wilde Lamia in besonderem Maße die elfenbeinfarbenen Betten der Helden, (Lamia,) die sowohl Samson als auch Idida (210) einst blendete. Man sagt, dass Mädchen durch die Höfe herumlaufen, mit abgeschnittenen Haarlocken, nach Männerart — so dass sie, wenn sie sklavisch bei den Betten der Fürsten aufwarten, obszönen Beischlaf, wiewohl ein Verbrechen, zulassen.

Dieser Wahnsinn spottet dem äußerlichen Anblick, (215) wie tragische Masken und Hochschuhe Jungen täuschen; ein Betrunkener oder verliebt Blinzelder sieht meistens die Öllampe mehrfach: Niemanden gibt es, der, obwohl sonst geschickt in der leichten Unterscheidung, bei (solchem) Geschlechtswechsel das Wahre untersuchen könnte, wenn eine mannhafte Jungfrau Gewänder verachtet (215) und ihre Beine mit Hosen und Soldatenstiefeln bedeckt, vor aller Augen die Gewänder zerteilt und ihr Bein entblößt. Dann können wir das Wahre nicht anders sehen, als wenn ein Jüngling, der noch nicht mit dürftigem Bartflaum behaart ist, von seiner männlichen Stirn weibliche Haare herabhängen lässt, sie zu einem Lockengebirge aufbindet und die Wangen mit einem kleinen Lederstückchen bedeckt, (225) mit die Füße bedeckender Schleppe einher schreitet und

Spindeln oder Spinnrocken benutzt. Dadurch bleibt es vor uns schlecht Sehenden verborgen und wir werden durch die heimliche Tat getäuscht: Der Teich, der einem Weg gleicht, täuscht den späten Wanderer, und das Kind nässt in die Matratze, wenn es vom Trinken träumt.

(230) Dieses Laster beherrscht auch die Bischöfe, wenn man es glaubt, und die Äbte, ach, schmachvolles Beispiel! Der Geistliche verschmäht die kirchlichen Bestimmungen, und der Mönch die Anordnungen Benedicts; voll Hass auf Kloster und Chor besuchen sie die übelriechenden Häuser der Quacksalber, (235) oh weh, und wenn zum Verbrechen ein schmuckes junges Mädchen fehlt, fügt sich eine Zahnlose, wobei sie alte Gesänge jault. Die Schüler lernen nun, schmutzige Bordelle zu besuchen, meiden die Herbergen heiliger Reliquien; nicht der schändliche Mundgeruch, nicht die Rachengeschwulst halten jene fern, (240) nicht die gekrümmten Nasen, nicht die hängenden Lippen!

Wie die Flamme den Fleischstückchen setzt den Menschenherzen die wüste Begierde zu, die uns veranlasst, Recht und Treue in Unordnung zu bringen; nichts ist ungestümer als das Feuer der Begierde.

IV. Angriff auf die Hochmütigen (I, 244 - 329)

Nun steh mir bei, Gott, dass ich kurz einiges über den verwünschten Stolz zu (245) sagen vermag, (Gott,) der du den blassen Mond auf sicherer Bahn lenkst, welcher zunächst von zweihörnigem Glanz, dann allmählich wachsend (schließlich) im vollen Rund die Finsternis durchheilt, größer als die Sterne, die als Bild in Gruppen stehen: Pylades, Arthopylax, Cynosura; Arcturus, Orion (250) und der die Stellung der Könige zu verändern gewohnte Komet, kleiner jedoch als der Titan, der — wie man sagt — ihm das Licht gibt, andersartig als er bezüglich seiner Aufgabe, andersartig auch bezüglich seiner Bahn. Du allein kennst die Zahl der Sterne und ihre Bezeichnungen, in deinen Augen sind tausend Zeitalter wie gestern, (255) für Gott ist nichts alt.

Soll ich nun vom frühen Anfang an das alte Vergehen Satans durchgehen, oder soll ich es ablehnen, es aufzurollen? Wozu soll ich den unheilvollen Luzifer wieder hervorholen, wie er es nicht versteht, sich dem Herrn als dem Schöpfer nach seiner Erschaffung unterzuordnen, wie er sich jenem überheblich gleichtut und, nachdem er wie ein plötzlicher Blitz von der Himmelsachse geschleudert (260) worden ist — zugleich auch diejenigen, die der Schuld beipflichteten — durch die Schuld des lasterhaften Makels so verdunkelt wird, wie das Feuer den kupfernen Kochtopf mit Ruß überzieht?

Wozu soll ich von neuem vornehmen, dass das Geschöpf des Herrn von seiner Hand aus Lehm geformt worden ist und dass der Lehm durch plötzliches ‚Aufgeblasenwerden‘ warm geworden ist; (265) wie Adam sich scheute, die Anordnungen des Herrn zu bewahren, den verbotenen Apfel aß, hochmütig die Schuld auf den Herrn wälzte und (so) auf sich und die gesamte Nachkommenschaft ewige Mühsal in ewigem Tod zog (– gezogen hätte), wenn nicht der erhabene König, der die von Gras grünen Länder, (270) die leuchtende Kugel und die weithin tönenden Gewässer geschaffen hat, sich entschlossen hätte, sich mit sterblichem Fleisch zu bekleiden, und dann am Kreuz für uns den bitteren Tod gekostet hätte? Dennoch kennzeichnet bis heute eine dunkle Narbe die Mitte des Lebens. Arm und Reich, die heute der Tat Adams nachfolgen, (275) pflegen, obwohl voneinander unterschiedlich, die Backen aufzublasen und die Nase über alles außer Gold zu rümpfen.

Freilich haben sich sinnlose Aufgeblasenheit und ungeheure Habgier vereinigt und einander die Rechte gereicht. Denn wenn die (ehemalige) Armut durch sehr viele günstige Umstände (280) erstarrt und dann das (ehemalige) Lumpengewand in weißen (Farben) erstrahlt, dann ekelt sie sich davor, zu Boden zu blicken und das frühere Schicksal wieder zurückzuholen, und bläst sich die Backen auf, wie sich von schändlicher Beule beladene Schultern erheben, oder wie manchmal die von gekrümmten Krallen verletzte Hülle nach und nach verzehrende (Eiter-)Flüssigkeit einsaugt und (körper-)fremder Eiter (285) die (Entstehung einer) neue(n) Geschwulst fördert, oder wie zur Winterzeit schlammige Sümpfe und abschüssige Wege voll sind von finsternem Gewölk.

Und jeder beliebige emporgekommene (ehemals) Arme wälzt dies in seinem Herzen: „Hm, wer bin ich? Wer ist mir gleich? Bei Herkules, niemand! (290) Denn ich nehme Mehl zu mir, weißer als kaukasischer Schnee, und bin nicht weiter gezwungen, mein Zahnfleisch wundzureiben, da (für mich) der Spatz mit einer Mistel gefangen wird und der Fisch vom Köder. Als Gewandung habe ich warmen Wollstoff und purpurfarbenes Seidengewebe, in das Scharlach gewirkt ist. – Warum sollte ich zögern, die gedrehten Locken für die Tiara zusammenzunehmen, (295) oder warum sollte mich nicht ein von Gold glänzender Gürtel umschlingen? Denn ich kann mir den ganzen Körper mit funkelnden Edelsteinen und Perlen zudecken, wenn mir das gefällt. Wenn es mir passt, trägt mich ein Reisewagen wie die großen Quiriten. – Bis jetzt war ich nachsichtig und habe nur mit dem rächenden Zahn zurück gebissen, (300) wenn einer zu mir sagte: „Surrende Schmeißfliege“, „Stinkende Wanze“. Nunmehr wird, wer das sagen wird, für mich zum Uhu oder Schwein werden. – Wenn ich einst Sohlen und Pferdeschmuck unter armem Dach zusammenfügte oder weiche Körbe mit biege-

samen Reis, so haben mich meine Tüchtigkeit und meine Schatulle, die mit meinem Gewinnchen vollgestopft ist, (305) nun erhoben. Es sei (mir) fern, wem die weiße Pappel eine Hütte gibt und kurze Ruten, (ebenso,) wer Erbsen verwaltet, und jeder nicht gut Gekleidete, Rüdige, Faule, Schielende, O-beinige.“ Dieses oder diesem Ähnliches wälzt der Neureiche in seiner stolzeschwellten Brust.

Nicht weniger als dieser Mensch irren die Vornehmsten und Edelsten, (310) die, aufgeblasen vor Schätzen, Titeln und Statuen, Christus, den Geber von feinem Leinen und Edelsteinen, geringschätzen und die Guten ersticken, wie einst der überaus schlimme Gebieter vom Nil die Heiligen Moses und Aaron unterdrückte; sie verabscheuen die frommen Lehrer, die bei der Tribüne stehen, (315) wie Räude, welche Nissen und kleine Läuse pflügen, wobei sie mit schrecklicher Stimme schreien: „Was ist dies für eine Last, die sie schwer und untragbar dem Volk auferlegen? Die Heuchler versuchen doch wohl, uns durch schlimme Geschichten zu nichts zu machen: Sie binden irgendwelche Leute durch einen Bannfluch an, (320) verbieten Schenken und Theater und sie, die vom König der Hölle gelernt haben, verwalten den Trank wie ein Blutegel das Blut.“

Ich aber frage, wen eine so nichtige Prahlerei erhöht? Wie ist es möglich, dass die Elenden nicht danach streben, dem Sohn des unerreichbaren Vaters zu folgen? Der in Fleisch gehüllt vergängliche (325) Genüsse verschmähte, der, als er in Jerusalem einziehen wollte, die Pferde und die Maulesel verschmähte und sich auf ein niedriges Eselchen setzte; und als er loszog, streute die jordanische Menge fröhlich entgegenkommend Zweige von Palmen und grünendem Olivenbaum auf den Boden, und die Schar rief dem Jungen „Hosanna“ zu.

V. Die diversen Verlockungen der Schwelgerei (I,330-434)

(330) Auch du, schlimmster Schandfleck eines Schlangenflügels, du, die du mit in allen Farben schillernden Verlockungen jedes Menschenalter — Knaben, junge Männer und Greise — mit deiner dreizehigen Krallen raubst und dann in die bereits offenstehende Hölle hineintreibst, Schwelgerei, (auch) du wirst (hier) nicht fehlen! Man sagt über dich, du habest so viele Gesichter, (335) wie Proteus Gestalten gehabt habe, aber vor allem die Unersättlichkeit zerstört die Vernunft, treibt die Adern auf und erhitzt den Unterleib.

Nun vernimm von den verschiedenen Geschossen des Luxus!

Ihr flammentragender Speer durchbohrt die Lenden, das gar zu verlockende Gift in schwarzer Wunde zurückhaltend: (340) Jener zuckt im Fall, hat vor, die ihm eingeflößte Pest vom Eindringen abzuhalten, und er versorgt seine Wunde wie

jener, der einen Augenkranken dazu anstiftet, verschiedene Bilder anzuschauen, oder der glaubt, dass die Gicht vor weichen Hüllen weicht, und seine Goldbrocken vergeblich an die Wundärzte austeilt.

(345) Wenn sie aber den Einen erlegt hat, zielt sie aus dem Wald der tausend Genüsse auf einen Anderen mit ihrer Lanze, bedrängt ihn mit Bratspießen und lässt heftige Schauer von Doppeltunke auf den Armen niederprasseln. Jener wankt – und gar nicht träge setzt er sich mit schwirrendem Messer zur Wehr: „Wenn es mir doch gelänge, die gebogenen Nasen durch den Dunst von Perlhühnern (350) zu ehren, die Kehle auch mit Pfeffer oder Bertram zu verwirren, mit der willkommenen Röte des Falerners zu befeuchten und den Magen durch Meereseungeheuer zu besänftigen, die, wie man sagt, den kleineren Flüssen unbekannt sind, wie sie Rhein, Saone, Rhone, Don, Po, Donau und Aras sind: (355) Dies fürwahr, so meine ich, dieses Heilmittel könnte mich wieder gesund machen. Geh, Junge, und lauf zu den Aufkäufern, wo Wein verkauft wird, (sowie) Brombeerwein, Scherbet und Met! Der Däne und der Sachse krönen Ceres vielleicht ohne Trunk, doch meine Eingeweide möge ein guter, feiner Lyaios durchschwimmen! – (360) Du lauf über die Märkte und kaufe teure Zukost vom Fleischmarkt für mich, bring Brote und füge schmackhafte Kuchen hinzu! Dann kratze mit den gebundenen Besen den leichten Schmutz fort, auf dass, wenn der Riegel geöffnet ist, Lilien und Narzissen erblühen. (365) Schmücke den Vordergrund der Bühne mit dem bemalten Holzgerüst und ziere die von Staub gereinigten Sofas mit glänzenden Decken! – Ich weiß zwar nicht, ob ich hungrig bin oder nicht, aber mach dennoch die Tafel zurecht! Schluss mit der Pause! Was stehst du herum? Was quälst du, Elender, mich Lechzenden?“ Spricht's und stützt sich vorgebeugt auf den angezogenen Oberarm, er, der wegen ständiger Erkrankung den Abgrund des Todes erwartet; (370) denn maßlose Ernährung macht den Schlemmer krank, wenn Gesottenes mit Gebratenem und Fleisch von Stalltieren mit dem von Wild kämpft.

Bei ihm, der mit klarem Wasser seine Hände wäscht, steht sehr ergeben der Hausklave mit zottigem Tuch. Danach lässt glänzendes Brot die gefräßigen Kinnbacken aufreißen; (375) dann, weil ja schlichte Speise dem schneeweißen Magen gering erscheint, liegen Steinbutt und Seebarsch schwer auf gewaltigen Schüsseln. In gewölbten Schalen tummeln sich Messer und Löffel. Goldene Trinkschalen mit glänzendem Trank werden gebracht, Chios-Weine benetzen den Becher, und der Falerner wird verschmäht. (380) Äpfel werden abgelehnt, es sei denn, die medische Erde gibt sie.

Wozu soll ich erzählen, wie die auftretenden Mimen durch ausgedachtes Lob reich werden? Diese Leute rauben von den Herren mit List durch Scherzworte

sehr viel (Geld); sogar wenn der Geber sich am Kopf kratzt, schwindet die Fülle aus dem geleerten Horn.

(385) Einem Anderen verwirrt sie als Erinnys mit tönender Flöte die weichen Ohren; jene fliegt mit zartem Summen und zerstört in raschem Flug den Verstand, den man zum Leben braucht, — schneller sogar als die von raubgierigen Molossern angetriebene Tigerin; so (heftig) wird nicht einmal ein Baugerüst vom schnellen Caurus geschüttelt. (390) Daraufhin verlangt er, dass ihn auf dem Sofa eine tändelnde junge Frau

.....

„Warum plagen sich nur so viele Menschen mit der Habgier? Ich wollte, süße Speise schmeichelte meinem Munde, und die Ohren erfreuten Melodien, weil der Aufenthalt hier ja nur kurz für uns ist. — Warum sollte ich ‚Weh mir‘ sagen, wenn ich von keiner Krankheit gequält werde, wenn (395) schwellende Bläschen, wenn plagendes Seitenstechen (mir) fern sind? Einen solchen Sinn habe ich nicht. — Junge, ach Junge, rasch herbei! Kennst du einen Lautenschläger, sag, oder einen begnadeten Kitharisten, oder einen, der Tamburine mit (seiner Hand als) gewölbtem Schlegel zum Erklingen bringt? Er soll es freilich wissen, wenn die lydische Weise diese Ohren nicht erfreuen (400) wird — aber lauf, mein Sinn glüht in Liebe zum Gesang wie ein Scheit¹⁰²⁶ oder ein gekrümmter Kesselhaken durch beständiges Feuer.“

Sobald dann also nach Bestimmung des Lohnes der Spielmann gekommen ist und begonnen hat, das Stierlederfuttel von der Lyra zu ziehen, laufen aus allen Dörfern und Gassen die Massen (herbei) und (405) beobachten mit fest darauf gerichteten Augen und unter leisem Murmeln, wie der Mime mit leicht hervorstehenden Fingern die Saiten durchläuft, die er aus den weichen Eingeweiden von Hammeln passend gefertigt hatte, und wie er sie einmal einen sanften, dann einen rauen Klang hervorbringen lässt: Wenn sich jemand, entfernt von der äußersten Himmelszone, (410) wo die rosige Sonne gewaltige Dunsthitze durch afrikanische Länder hin ausstößt, den Ländern zu nähern suchte, wo die kalte Zone, von allem abgeschlossen, winterlichen Schnee hervorruft und ein festhaltender Eiszapfen anschwillt, wenn man sich die Nase geschneuzt hat, könnte er sich bei sich darüber wundern, dass der eine Himmel (415) aus zwei Naturen besteht: dem Sommer und dem zitternden Frost.

Jener lässt sein wohlklingendes Saitenspiel mit häufigen Quinten ertönen (und besingt), wie die Schleuder des Hirten den großen Goliath niederstreckte, wie mit ähnlicher Geschicklichkeit der schlaue Suevulus seine Gattin täuschte, wie der

¹⁰²⁶ *Torrela = titio*, s. VOIGT, 295.

scharfsinnige Pythagoras acht Zusammenhänge von (420) Klang fand, und wie rein die Stimme Philomenes ertönte.

Unterdessen treibt ein Herr, angeregt vom Klang der Jagdhörner, seinen schnellen Gaul mit den Sporen zum Trab durch Schluchten, Haine und nebeldurchzogene Wälder. Hier lässt er Linden, Buchen und Bergeschen widerhallen (425) und metzelt schlankes Wild mit dem furchenden Eisen nieder. Aber er brennt (auch) danach, zarte Hühner, die man mit dem geknüpften Strick bezwingen muss, zu jagen und sie lebend in Netze zu verstricken, so wie eine Spinne mit ihrem Gewebe Fliegen den Tod bereitet. In rasender Treibjagd fängt er flinke Hirsche, (430) in der (auch) Luchse, Böcke, Bär und Eber seine Beute sind. Danach legt er Habichten, die vom Raub zu leben gewohnt sind, Fußfesseln an, krönt seine Gefangenen mit einer Kopfhaube und reicht ihnen Futter, um die im Schuppen Eingesperrten sich auf seiner dunklen Burg mit glänzendem Gefieder erneuern zu sehen.

VI. (ohne Überschrift) (I,435-551)

(435) Wenn ich über die Laster berichte, will ich dich, kokytisches Verderben, nicht übergehen, dich, Neid, durch den die fahle Schlange unsere Ureltern mit schlauem Betrug verführte. Durch dich täuscht die Schlange nun die Herzen der Hebräer, auf dass sie ihren eigenen Büchern nicht glauben, nämlich den Worten ihres Vaters Jakob: (440) „Das Zepter und der Gesalbte werden niemals von Juda fortgenommen werden und zwar solange, bis derjenige kommen wird, der vom Himmel herab geschickt werden muss.“ Und er hat hinzugefügt: „Und die Herzen der Völker werden ihn erwarten.“ So sagt auch ein jüngerer Prophet über Christus: „Wenn ein Hochheiliger kommen wird, wird die Salbung aufhören.“

(445) Dereinst nämlich pflegte Judäa seine Könige zu salben, was das Buch der Könige deutlich belegt. Aber damals, als der Sohn des erhabenen Schöpfers vom Himmel herab gesandt werden musste — dem er (dennoch) gleichartig, dem er gleich alt an Göttlichkeit bleibt —, um Sklavengestalt anzunehmen, (450) hatte Kaiser Augustus, der dem Blut des julischen Geschlechts entstammt, die erlauchete Herrschaft über die Römer inne, (Augustus,) der sich als hochberühmter Krieger die Erde unterwarf; durch dessen Geschenk und auf Senatsbeschluss — mit Ausnahme des Hyrcanos — erhielt der Barbar Herodes die Führung über Judäa, (455) zu dessen Zeit, wie das katholische Volk glaubt, Christus von einer Jungfrau zur Welt gebracht worden ist.

Siehe, die Worte des Älteren und des Jüngeren stimmen gut überein: Über das Land Palästina herrschte ein heidnischer und ungesalbter König, als der höchste König vom Himmel kam.

(460) „Der Messias“, so sagen sie, „wird, wie wir glauben, (noch) kommen“; dieser kam bisher nicht, also sollen sie sagen, wo ihr Gesalbter denn ist. Wenn sie ihn nicht herzeigen können, sollen sie endlich anfangen, an Christus zu glauben, den nicht nur diese beiden, sondern die Weissagungen aller Propheten verkündeten. (465) Gleich jetzt sollen sie reuigen Herzens gemeinsam mit uns sagen: „Es gibt den Vater, es gibt den Sohn, und mit ihnen zur Einheit verbunden gibt es den Heiligen Geist, diese drei EIN Gott.“ Denn wer kann ohne Sohn Vater sein oder zu Recht Vater genannt werden?

Hat etwa nicht der heilige Verfasser der Genesis in seinem Buch (470) zwei Wesen angegeben, als er sagte: „Zusammen mit dem Blitz lässt der Herr vom Herrn Flammen über die Stadt Sodom regnen“? Daher sagt auch David: „Dein Gott hat dich gesalbt“, und hat vorausgeschickt: „Gott, dein Wohnsitz“; es sagt auch ein anderer: „Frohlocke, Zion, jauchze nach Herzenslust; denn siehe, (475) ich komme, weil ich bei dir wohnen will, spricht Gott, der Herr, und du wirst es wissen, weil mich Gott, der Herr, zu dir gesandt hat“ – mich, den Herrn, der Herr.

Warum zögert ihr bis jetzt, ihr Toren, Christus als Herrn und Gott zu verehren? Warum bezweifelt ihr, dass Christus aus dem Leib der Jungfrau Maria hervorgekommen ist? (480) Derjenige, der einer Eselin gegen ihre Natur nach Menschenart zu sprechen befohlen hat, hat befohlen, dass eine unberührte junge Frau gebiert. Wen gebiert? Den Gott, durch den der Vater alles gemacht hat.

Dieser ist wahrer Mensch und wahrer Gott; vernimm, ob er es ist. Er hat Hunger und er schläft; wenn er traurig ist, schmerzt es ihn: Das sind Merkmale eines Menschen.

(485) Nun will ich offenlegen, welches die Zeichen des Gottes sind – vernimm sie, Jude!

Zu Wein verwandelt er Wasser, und der Hofmeister trinkt davon, und man glaubt, dass der Mundschenk guten Wein aufgespart hat. – Gott läuft mit trockenen Fußsohlen über blaue Wellen. Auf dem gewölbtem Bug stehend zerreibt er die von Aquilo angetriebenen Sturmwinde, (490) vertreibt den Eurus und beruhigt das Meer. – Sobald Petrus, der sich die ganze Nacht vergeblich mit Fischfang abmühte, auf das Wort des Herrn seine Netze gelockert hat, kann er kaum die mit viel Fisch angefüllten Netze herausziehen. – Als der Herr sich aufmacht, die Tochter des Iayrus (495) vom äußersten Geschick zurückzurufen, nähert sich ihm von hinten eine Frau, die fromm gläubig ist, und berührt mit ihrer Hand die herabhängenden Fäden: Sofort hat die berührte Franse den Rotfluss angehalten. –

Wer könnte abstreiten, dass es Gott ist, der die Dämonen vertreibt und dem die ekelhafte Horde der Geister, zusammengedrängt im Menschenkerker, (500) zurnt: „Warum willst du uns verderben, Jesus?“ Er überlässt ihnen nach ihrer Vertreibung das stinkende Stallvieh, und das läuft mit rauem Grollen durch das Meer, um sich zu versenken.

Seine eigenen Taten bezeugen ihn als Gott, wenn er zwei Fische so vermehrt, fünf Brote so heiligt, dass er (505) trotz der Speisung von 5.000 Menschen befohlen hat, zweimal sechs Körbe mit den Resten zu füllen, damit sie nicht eine Spitzmaus, eine langsame Wegschnecke oder ein Maulwurf fräßen. Ein königlicher Beamter erbittet dessen Hilfe für seinen kranken Sohn, zu dem er sagt: „Geh, dein Sohn ist schon lebendig.“ (510) Jener geht fort und findet denjenigen gesund wieder, den er krank zurückgelassen hatte.

Unterdessen sind die Scharen da, die von himmlischer Speise ernährt werden müssen, um den Anblick des herrlichen Christus zu schauen, über den einst ein König und Prophet folgendes verkündete: „Zierende Anmut ist auf deinen Lippen (verteilt), der (515) du vor allen Menschensöhnen in machtvoller Schönheit erstrahlst.“ — Einige lockte die Gestalt Christi, wunderschön zu schauen, einige die Lehre des ewigen Lebens, und man könnte die sich um ihn drängende Schar ringsherum sehen, wie in Hybla die Bienen dichtgedrängt um Blumen surren, (520) wenn sie zum süßen Thymian eilen und als Schwarm zum Klee fliegen, aus dem sie Waben erzeugen und süßen Honig; wie wilde Tiere in den Bergen Hircanias zusammenkommen, und wie sich in kleinen Kämmerchen Scharen von Ameisen drängen.

Wer wollte nicht glauben, dass dies groß ist, wunderbar zu schauen (525) und Gott würdig, dass Christus vor alter Zeit viele Tausend von wenigen Broten sättigte und mit dem Brotrest zwölf Körbe und noch dazu sieben anfüllte — (er,) der unsichtbar und (noch) ohne Fleisch die saraptensische Witwe mit unerschöpflichem Mehl (530) sowie mit einem nicht versiegenden Krug unvergänglichen Öls nährte, weil der selige Elias es so erlebte, als die ausgedörrte Erde des fruchtspendenden Regens entbehrte?

Nun, da er Fleisch geworden ist, segnet er wenige Brote und sättigt dadurch unzählbare Menschenmengen, (535) und natürlich kamen deshalb (noch) mehr Menschen zu ihm; aber er unterwies sie mit frommen Mahnungen, die er aus dem Herzen nahm: „Sucht nicht allein Nahrung für den Körper, ja vielmehr strebt danach, dass eure Seelen von göttlichen Worten ernährt werden; säumt nicht, euch solche Speisen (540) zu erarbeiten, durch die ihr ewig leben könnt! Als eure Väter durch die Wüste zogen, aßen sie Manna und Wachteln, die aus dem dichten Himmel herabgeregnet waren, und konnten dem Tod (doch) nicht

entfliehen. Ich aber bin das Brot des Lebens, und wer aus mir isst, (545) wird niemals Hunger erleiden; niemals wird sein Leben erlöschen.“

Die Liebe zum Herrn und die Nächstenliebe wird mit dem Brot verglichen, und recht so, denn jedes Festmahl ist wässriger als Brot, und so süß wird für dich sonst nichts gebacken oder gekocht. Sobald man an Brot Mangel leidet, werden alle Gerichte brettler wertlos; (550) ebenso ist, sollte dir allein die Liebe zu Christus fehlen, was auch immer du tust, nichtig, und keine Tüchtigkeit nützt dir.

Das erste Buch ist zu Ende. Es beginnt das zweite.

I. Die Fleischwerdung Christi ist im Alten Testament prophezeit worden (II,1-58)

Beginn, Gott zu lieben, verstockter Stamm Judas! Warum lehnt du es ab, dass der Sohn von dir verehrt wird? Denn (du lehnt es ab,) den Propheten (zu verehren), der — wie es dir der Überbringer des Gesetzes verheißen hat — von deinem Stamm aus aufgestiegen ist und von dem David in typologischer Methode in Aussicht gestellt hat, (5) dass er, eingeschlossen in den Leib einer Jungfrau, kommen werde: wie Regen auf Moos herab kommen und wie Tau über Gras fallen wird, und zu seiner Zeit wird goldener Frieden entstehen. Dann wird jeder Stamm bei geöffneten Toren in Frieden leben, und wenn die Türriegel entfernt worden sind, werden Städte und Lager offen stehen; (10) auf der ganzen Welt wird der Herr herrschen, und er wird von den Indern bis zu den völlig abseits lebenden¹⁰²⁷ Britanniern regieren. Bei seinem Anblick wird der Stamm der Aethioper und der Parther (in Ehrerbietung) niederfallen, und keiner wird sich gegen ihn erheben. Sowohl Könige als auch (sonstige) Herrscher, welche der riesige Erdkreis enthält, (15) werden (Gaben) herbeibringen, sie werden ihm ihre Köpfe achtungsvoll neigen, und die Völker werden alle zugleich an ihn glauben. Das kennzeichnet auch derjenige Psalm, der als nächster dasteht nach dem sechzehnten, wo die göttliche Stimme so spricht: „Das Volk, das ich nicht kenne, hat sich beeilt, mir (20) zu dienen und mir (sofort) beim Hören des Ohres bereitwillig zu gehorchen. Aber die meine lieben Söhne gewesen waren, sind mir nun fremd, weil sie gelogen haben, und mit dem Schmutz fest verwachsen, insgesamt hinkend, sind sie vom Weg der Wahrheit abgekommen.“

¹⁰²⁷ Eigentlich: heimatlosen.

Als einst der gesegnete Stammvater Jakob versucht hatte, gegen den Herrn (25) zu kämpfen, ging er mit knirschendem Muskel hinkend davon und zeigte so unter der Hülle seines Fleisches im Voraus an, ihr Hebräer, dass es in euren Herzen einen Irrtum geben werde. Denn obwohl die heiligen Schriften der Väter und die bestätigten Seiten der Propheten mit euch ringen, wollt ihr nicht daran glauben, dass Christus (30) gekommen ist, und im Glauben hinkt der Jude ohne Verstand. Nun suche doch endlich, Jude, den Pfad des Glaubens auf, glaube, dass Christus um deiner Rettung willen gekommen ist, glaube, Elender, dass er der Sohn des Schöpfers ist. Oder warum rufst du (einen) als Vater an, dem du den Nachkommen entziehst? Und warum (35) stehst du selbst offensichtlich im Widerspruch zu deinen Büchern? Es stand, wie eure Schrift berichtet, Abraham unter der Eiche von Mamre und sah, wie sich ihm drei junge Männer näherten, zu denen er sagte: „O Herr, wenn du irgendein Wohlgefallen an mir hast, so lass zu, dass ein wenig Wasser hierher gebracht wird.“ Wenn er das zu dreien sagt, (40) nämlich „O Herr“, ist deutlich ausgedrückt, dass drei Personen ein Gott sind.

„Für mich ist Gott“, sagst du, „der Schöpfer der Sterne, der Erde und des Meeres; er hat keinen Sohn.“ Nichts glaubst du, und das überzeugt mich nicht mehr, als wenn du glauben wolltest, dass Daedalus geflügelt war und dass die rechte Hand des Prometheus (45) das Menschengeschlecht erschaffen habe, oder die lebenspendenden deukalionischen Steine, und alles, was in den Pelusiakischen Gärten gepflanzt wird, als Götter bezeichnen wolltest: Stabwurz, Raute, Sauerampfer, Zwiebel, Knoblauch, Fenchel; (wenn du) Pan, den Gott Arkadiens, und sein Luperkal verehren (50) und an die Göttersprüche glauben wolltest, die der gehörnte Hammon blökt oder der listige Apollon in Dodona lärmt.

„Was wäre, wenn ich dir zugestehen würde, dass er der Sohn des höchsten Schöpfers sei? Ich gestehe dir deshalb (noch lange) nicht zu, dass er Fleisch geworden sei.“

Nenne (mir) den Grund! Warum?

„Weil derjenige, (55) der uns erschaffen hat und an nichts Mangel leidet, der über alles erhabene König ist. Warum sollte er sich, wenn er vom Gipfel des himmlischen Königreichs herabsteigt, dem Gefängnis des Fleisches anvertrauen, und warum sollte das ewige Leben sich eilends zu dem Gesetz des Todes begeben?“

II. Warum Gottes Sohn Fleisch werden wollte (II,59-145)

Nun höre mir zu, vernimm die Begründung, weshalb es (60) Sünde ist, wenn du nicht zugibst, dass der Sohn des höchsten Vaters zum Menschen gemacht worden

und vom Fleisch der Jungfrau Maria hervorgebracht worden ist, um die Schuld der leichtsinnigen Eva zu beseitigen.

Denn du liest, wie zwei im grünen Paradies lebten, und wie sie die überaus liederliche Schlange täuschte, das heißt (65) der Teufel, der Worte durch das Maul einer (von ihm) beschwerten Schlange ausspeit. — Die Schlange war nämlich (von ihm) beschwert und wusste nicht, was sie sagte, wie jeder, der von Sinnen ist, und alle vom Teufel Besessenen. — Als dieser sprach, vor dem sich Eva, wenn sie klug gewesen wäre, genug hätte hüten können, (70) aß sie leichtgläubig den ihr verbotenen Apfel und reichte ihn dem Mann, der ihn, dazu verlockt, auch selbst aß.

Und weil der erste Mensch durch das Holz stürzte, musste er durch das Holz wiederhergestellt werden, und da er durch das Laster der Überhebung fiel, musste er unterwiesen werden, (75) reuigen Herzens umzukehren; denn wir wissen aufgrund der Lehre des Hippokrates, dass Krankheiten entweder durch Gleichartiges oder durch Gegensätzliches vertrieben werden müssen; deshalb lebte der ewige Sohn des ewigen Schöpfers, als er vom Himmel kam und sich mit vergänglichem Fleisch bedeckte, als sehr Niedriger unter (80) kriegerischen und aufgeblasenen Menschen und machte uns durch heilige Beispiele damit vertraut, fromm zu leben.

Und dass jeder gute Mensch, weil er gut und gerecht ist, was er macht, bei sich für ein Geringes halten sollte, lehrte Christus, als er rein und unschuldig zum Tempel gebracht und dort durch ein Taubenpaar gereinigt werden wollte; (85) er, der, selbst der Heiligste, Heilige macht, entschied sich, sich von den Armen des altersschwachen Simeon umfassen und durch heilige Worte von ihm benedizieren zu lassen. Und damit ein Jeder seine Eltern in heiliger Liebe verehere, war der Herr den seinen gehorsam. Um uns aber zu lehren, (90) dass wir durch die Waschung der heiligen Taufe und den heilsamen Seufzer des Herzens gereinigt werden müssen, kam er selbst als ein Mann von dreißig Jahren an die Wellen des Jordans und begab sich unter die Hand seines seligen Freundes, den ein Schaf mit einem Gürtel beschenkte und Heuschrecken ernährten. (95) Indem er sich durch ihn taufen ließ, wusch er unsere Vergehen ab, er, der selbst frei von Sünde und von keinem Vergehen befleckt ist.

Er ließ sich sogar absichtlich vom Feind versuchen und belehrte uns so, dass wir, sooft wir versucht werden, nicht der Macht des Versuchenden unterliegen dürfen, sondern uns von unerlaubten Verlangen (100) abwenden und jenen tapferen Herzens vertreiben sollen. Um uns zu Demütigen und Gütigen zu machen, mied er, der durch ein einziges Nicken die Übeltäter hätte töten können, die Steine der Bösewichte und verbarg sich vor ihnen. Seinen Jüngern reinigte der gute Lehrer die Füße mit Wasser, (105) das er in eine Schüssel gegossen hatte, und nahm den

übelgesinnten Judas nicht aus; er, der Fromme lehnte es nicht ab, dass auch dieser Gast mit ihm die Finger in der Schüssel benetzte, wunderbare Nachsicht!

Daraufhin ließ er es als Opfertier des höchsten Vaters zu, dass er von euch am Kreuz getötet wurde. — Warum schüttelst du, Gottloser, (110) dein Haupt? Sicherlich hindert dich sein Blut daran zu glauben, das gebe ich zu.

Entkamen deine Leute einst dem ägyptischen Tyrannen, konnten deine Väter etwa den mit Bissen angreifenden Hornschlangen entrinnen, bevor ihr Anführer eine fein aus Erz gebildete Schlange ans Kreuz heftete? So konnte niemand, mochte er auch (115) ein zweiter Mose sein, denen entkommen, die als Schlangen, vom Himmel vertrieben, finstere Orte bewohnen, bis Christus sich der Bestrafung am Kreuz auslieferte.

Und wie einst Gehazi mit dem Stock seines Lehrers den Jungen, den die sunemitische Frau betrauerte, weil er ihr gestorben war, (120) nicht zurückrufen konnte, bis der Prophet Elischa ihn zum Leben erweckte, so vermochte auch das Reislein eures Gesetzes die Menschen, die unter dem Gesetz lebten, nicht zu retten, bis der viergestaltige Hüter der Seele sich auf den Weg machte, Gott sich unsere Glieder anpasste und, in einen Stall (125) gelegt, durch seinen Tod den (als Lebender bereits) halbtoten Menschen von seinem Untergang erlöste, weil er seinem Pflögling die sieben Gaben seines Geistes verlieh.

Jeder, der das nicht glauben will, kann sich durch nichts von den bindenumkränzten Alten unterscheiden, die dem schändlichen Priap Kuchen und ein Gefäß mit Milch bringen, (130) die dem Alkiden, dem Lärmenden und dem zweiköpfigen Janus opfern und auch dir, o Cyntius, der du die Kühe des Admet weidest.

„Ich kann nicht glauben, dass sich der Schöpfer der gesamten Schöpfung — des Himmels, der Länder, des Meeres und von allem, was darin ist — in den Mutterleib einer Frau begibt, um sich mit Fleisch zu beschweren. (135) Ich bestreite nicht, dass sie ein mir ähnliches Kind, dem Tod unterworfen, einen Sünder, hervorbringen konnte, nach der Verbindung mit ihrem Ehemann, deine (ach) so kostbare Maria. Jener Sohn konnte Gott nicht eigener sein als du oder ich.“

Warum willst du mir übel mitspielen, schlauer Fuchs?

(140) „Wenn du vorwärts kommen willst, zieh deine Schlüsse aus unseren Büchern! Sag, wo behandelt wird, dass derjenige, der die herrliche Himmelswölbung regiert und Sabaoth genannt wird, zum Menschen gemacht worden ist. Wenn du mir das mit sicherer Begründung als geschrieben darlegst, dann könntest du mich, wenn ich mich nicht irre, zu deinen Sakramenten zwingen, (145) und der ragende Athos wird zum Weg und Atlas wird Saatfelder hervorbringen.“

III. Bestätigung der Fleischwerdung des Herrn aus dem Zeugnis der Propheten (II,146-278)

Es geschehe, wie du es dir gewünscht hast; ich will versuchen, den Streitpunkt aus den Büchern deiner Väter heraus zu besprechen.

Du kannst nicht verneinen, dass der Verfasser der Psalmen König David sagen ließ: „Er sprang auf, um wie ein Gigant über den Pfad zu laufen, (150) und sein Aufbruch (ging) vom höchsten Himmel (aus), und sein Herbeieilen (auch) wieder zurück zur obersten Burg, und es gibt keinen Menschen, der sich seiner Glut entziehen könnte.“

„Das streite ich nicht ab.“

Da du ja zustimmst, lass uns jenes (155) Höhere untersuchen, mag es auch für dich nichtig sein und dir wertlos erscheinen. „Gigant“ wird in der griechischen Sprache ein von der Erde Geborener genannt. Und als Gott den angeklagten Adam vom grünen Wohnsitz vertrieb, damit er nicht vom Baum des Lebens äße, den nun das zweischneidige Flammenschwert bewacht und Schädlinge am Eindringen hindert, da sprach er so zu ihm: (160) „Erde bist du, und zu Erde musst du dich auflösen.“ Siehe, der Mensch wird Erde genannt, woher der Retter den Namen „Gigant“ hat, weil er der Menschensohn ist.

Der Gebieter über alle macht keinen Unterschied unter den Missetätern und geißelt alle, damit sie umkehren, und diejenigen, die sich von keiner Frömmigkeit umstimmen lassen, (165) vergilt er es persönlich dereinst mit gerechter Waage.

Jetzt hast du das Gewünschte, wenn du nur dem Propheten glauben willst. Eben dieser sagt, nicht unkundig eurer Verstocktheit: „Denn was wird Zion sagen: Ein Mensch, eben dieser als Mensch in ihr geboren, mehr als alle erhaben, hatte sie gegründet?“; (170) und wenn er gesagt hätte: Denn was wird Judäa aus freien Stücken sagen wollen, dass eine unbefleckte Jungfrau vom Heiligen Geist empfangen und geboren hat, die Tochter ihren Vater?“ Er setzte den Teil für das Ganze: Zion ist nämlich ein Teil Judäas, einst gab es Judäa, nun existiert es nicht mehr. (175) Damals bekam sie den Namen ihrer Bewohner; nun bewohnt sie das proselytische Volk, seitdem Titus die schändlichen Hebräer in alle Richtungen vertrieb; die schändlichen, weil sie Christus töteten, der aus ihrer Mitte geboren wurde. Und wer sich weigert, seinem Schöpfer zu dienen, (180) wird durch seine eigene Schuld Diener des schlechteren Herrn.

Vernimm, was Jesaja gesagt hat, als er über Christi Tod schreiben wollte: „O mein Gebieter, wer glaubte deinen milden Worten oder stimmte dem zu, was wir von dir vernommen haben?“ Und nach einigen Zwischenversen, die hier ganz wiederzugeben (185) unnötig ist, hat er in der Rolle des Vaters Folgendes hinzu-

gefügt: „Ich habe jenen wegen des gewaltigen Verbrechens meines Volkes niedergestreckt; dieser wird für seinen Tod einen Wohlhabenden seinen Strafen übergeben und für sein Begräbnis die Gottlosigkeit den Flammen überlassen, weil er während seines Lebens auf der Welt nicht unrecht handelte (190) und keinerlei List in seinem heiligen Mund gefunden wurde.“

Der keinerlei Betrug hat, den müssen wir ‚Gott‘ nennen. Denn der König und Prophet David beweist deutlich, dass Gott von seinem Sternenpalast herunter schaute und sah, dass alle Menschenkinder durch die Einöden gegangen sind; (195) derselbe versichert an anderer Stelle, dass jeder Mensch betrügerisch sei. Wer also niemals abgewichen ist, ist zu Recht Gott.

Dass es ein Mensch sei, der schlimme Schläge erträgt, steht fest, denn es kann nichts anderes als etwas Körperliches getötet werden; also ist er einerseits Gott, andererseits ist er auch Mensch. Weil er aber als Mensch mit der Göttlichkeit verbunden ist, (200) sündigt er nicht, da ja Göttlichkeit keine Schuld (bei sich) zulässt und das wahre Licht der dämmerigen Finsternis nicht Raum gibt. Daher spricht Gott selbst durch einen gewissen Propheten so über sich: „Also werde ich, der Herr, mich in Ewigkeit nicht verändern.“ Daher sagt auch euer Führer, der vom Wasser (an)genommen worden ist, der Sohn Amrams, (205) den Gott, wie man sagt, einem geheimen Grab anvertraut hat: „Gerecht ist Gott, gerade, rein und treu.“

Gott ist zum Menschen gemacht worden, deshalb aber nicht vom Pfad des Wahren abgewichen, denn er ist der Mann, über den der Verfasser der Psalmen zu Beginn seines Buches so anhebt: „Am glücklichsten der Mann, (210) der sich auf den Rat der Gottlosigkeit nicht eingelassen hat, der auf dem Weg der Sünder nicht verweilt hat und auf dem verderbenbringenden Katheder nicht sitzen gesehen worden ist.“ Wenn du bestreitest, dass dies so ist, so gleichst du denjenigen, die Naiaden, Dryaden, Nymphen und Satyrn verehren. —

(215) Warum scheint dein Herz härter als Stahl zu sein? Du stammst nicht vom Felsen ab, dich haben nicht Ismarus und Rhodope hervorgebracht, du bist wahrhaft die Nachkommenschaft des heiligen Geschlechts, und damit schmeichle ich nicht. Verstockter Stamm, denk (an die), die einst (220) vor den Tagen, in denen der Allmächtige vom Himmel auf die Erde herabstieg und das Wort für uns Fleisch geworden ist, deine Urgroßväter und Eltern waren! Das Wort, mit dem der höchste Schöpfer das Himmlische festigte, dieses Wort ist Gott, dieses (Wort) ist auch die Weisheit des Höchsten.

Diese sichert zu, dass sie im Anfang geboren und vor allen Zeiten (225) von Gott Vater gezeugt worden sei, (noch) bevor er den Morgenstern schuf und Berge und

Wasser entstehen ließ; dass sie zugegen gewesen sei, als er die Sterne begründete, und dass sie mit ihrem Vater alles geschaffen habe.

Dies ist der Sohn des Herrn, von dem wir wissen, dass er (zwar) für eine Zeitlang in die Welt (230) hineingeboren wurde, aber bei dem ewigen Schöpfer war, gezeugt, bevor das Licht entstehen sollte und die traurige Hölle. Dazu sagt Michael in guter Abhandlung: „Und du, Bethlehem – freilich bist du klein unter den Tausenden Judäas – und dennoch: Der über Israel herrschen soll, wird aus dir hervorgehen, (235) und sein Erscheinen wird den allerersten Tagen vorausgehen.“ – „Wenn ich an deinen Gott nicht glaube, warum gehe ich nicht sofort zugrunde?“ Die Strafe wird den hinkenden Fußes laufenden Sünder packen!

Weißt du denn nicht, Elender, was der babylonische König sprach, als er sah, dass die drei jungen Männer im warmen Ofen (240) umher streiften: „Haben wir etwa nicht nur drei Männer in den großen Ofen geschickt, ihr Vornehmsten?“ – „Nur drei, bester Herrscher.“ – „Jetzt sehe ich nicht mehr (nur) drei, sondern vier bei Kräften herumgehen, wobei das Feuer ihnen ausweicht, und der vierte zeigt durch unbezweifelbare Gestalt Gottes Sohn an. (245) Schadrach und die Sklaven des Allmächtigen, die bei dir sind, kommt rasch heraus; euer Gott und sein Sohn sind groß, ihnen vermag sich niemand zu widersetzen.“ Sprach's und befahl, dass die verschiedenen Geräusche, Sambukas, Pfeifenwerke und Klappern von dem ungeheuren Getöse verstummen sollten.

(250) Eben dieser (Herrscher) sah in seinen Träumen, wunderbar zu sagen, nämlich einen Stein ohne (Zutun von Menschen-)Hand vom Berg herabfallen. Was bedeutete das, wenn nicht, dass der Messias von einer Tochter eures Stamms ohne das Vergehen des Beischlafs hervorgebracht worden ist? Dieser Stein ist dereinst von den Händen der unvernünftigen Baumeister (255) weggeworfen worden – nun trägt ihn die Ecke ganz vorn zur Schau, und die Wand ist auf beiden Seiten mit ihm verbunden. Welche Deutung verlangt das für sich, außer dass der Herr einst von den Völkern zurückgewiesen worden ist, nun aber der Zusammenhalt zweier Völker in der Mauer des himmlischen Palastes (ist), (260) denn er verband den Juden die Völker als Freunde.

Daraus ergibt sich, dass der gescheite Sohn Berechjas Folgendes sagte: „Freue dich, Zion, siehe, dein König wird zu dir kommen: arm, und ein Iah-schreiendes Eselchen wird ihn zu dir tragen, und er selbst wird den Völkern den erwünschten Frieden fromm verkünden; (265) was der Westen hat, was in den eoischen Gefilden lebt und der gewaltige Ozean umfließt, das regiert er persönlich.“

Und wenn du bezweifelst, dass er nicht nur das, was untergehen wird, regiert, sondern auch jenem, das endlos besteht und das keine Erstarrung zurückhält, vorsteht, so rufe das Buch Daniels als Gewähr auf! (270) Er sagt nämlich: „Ich

habe durch ein nächtliches Traumgesicht gesehen, und siehe, als ich Wolken betrachtete, sah ich gleichsam den Menschensohn kommen. Dieser gelangte zu dem, der alt war an Tagen, bei dessen Anblick das nichtsnutzige Volk jenen opferte. Aber der allmächtige Vater, von dem her er selbst erschienen war, (275) erhob ihn durch Herrschaft und bedeutende Ehren so, dass ihm die Völker, die der Erdkreis enthält, und mit den Stämmen (auch) die Sprachen dienen, dass seine Macht ewig ist und er selbst für immer herrschen wird.“

IV. Die Verstocktheit der Juden ist wohl nicht zu erschüttern (II,279-476)

Aber was nützt es, so viele Beispiele anzuführen? Schon längst (280) hätte ich den Mund (mit der Rede) über euch verschlossen, wenn mich nicht dazu treiben würde, dass (auch) der Spieler, wenn er gerade am Verlieren ist, nicht von dem zweifelhaften Würfelbecher ablassen will und nicht zögert, wenn er verliert, viel zu verlieren. So habe ich, obwohl ich, was ich für euch in einem fort schreibe, verliere, keine Bedenken, (noch) mehr zu verlieren; aber wenn mich meine Meinung nicht täuscht, (285) so wird wegen der wahren Ermahnungen im Sitz eurer Häuser weder Röteln meinen Namen noch Kreide meine Gestalt darstellen, fürwahr wird schwarze Kohle mich als Schwarzen kennzeichnen.

Vielleicht werde ich euch auch Gegenstand des Gelächters und ein Stadtwitz sein, da ja (290) den Geber nützlicher Ratschläge der Rohe hasst, der keine Einsicht hat, wie der Dumme diejenigen, die ihm zustimmen, als seine wahren Freunde liebt; dieses Laster fesselt die Seelen; dies möge der Sprache der Gelehrten fern sein, die der Kirche vorstehen, denn wer den eingengten Fuß bevorzugt, ist nicht reiner als jener, (295) der den Unterschenkel von der abgezogenen Bedeckung entblößt. Und so ist derjenige, der einem zustimmt, der Schädliches tut, nicht weniger schändlich, als wenn er es selbst tut. Deswegen soll der Gelehrtere, wenn er nur Wahres rät und lehrt, wegen des Zorns eines Dummen nicht nachlassen: Das will der Herr; dass er es wolle, schrieb Ezechiel, als er sagte: „Den Sünder weise zurecht, damit er auf deine Ermahnung hin (300) die unerlaubten, un-rechten Wege verlässt. Wenn er dann nicht auf dich hört, wird er selbst zugrunde gehen, aber dir wird für deine Lehre würdiger Lohn gegeben werden.“ Danach richte ich mich, so gut ich es vermag, denn es ist meine Sorge, dass der Mantelsack das Vermögen, das der Herr mir überließ, (305) nicht nutzlos aufbewahrt.

„Deine Worte scheinen (mir) nutzlos zu sein; denn du hast für gewöhnlich ein Schwein, das nicht wiederkäut, zur Speise, du verwendest nicht ungesäuerte Brote mit dem wildwachsenden Lattich und schlachtest das Lamm nicht.“

Dreistes Volk, dem Untergang geweihtes Volk, dich tötet der Buchstabe, uns rüstet der Geist für das Leben! (310) Was du mit dem Fleisch ehrst, (ehren) wir durch den Geist. Was wirfst du uns das Lamm vor, nachdem du das mit allen Tugenden ausgezeichnete Lamm Christus am Kreuz geschlachtet hast? Es wird weiter nichts nützen, den Eingang und die Pfosten mit dem Blut eines getöteten Lamms, das ein schneeweißes Wollfell hatte, zu benetzen.

(315) Viele Weitschweifigkeiten und (noch) mehr Beispiele unserer Vorfahren könnte ich durchgehen, wenn es nicht völlig nutzlos wäre, einem Tauben eine kleine Geschichte zu erzählen.

Dies hat fürwahr der Sohn des Hilkijas aufgezeichnet, als er voll Entrüstung über eure Verstocktheit sagte: „Wenn der schreckliche Maure seine schwarze Haut ablegen kann (320) oder der Leopard seine unterschiedlichen Farben verändern, dann allerdings gestehe ich ein, dass ihr imstande seid, richtig zu leben, obwohl ihr den herausragenden Eifer habt, schlecht zu lernen.“ Er beklagt sich noch einmal darüber, dass ihr weniger Einsicht habt als die Stockdummen und sagt unter der Person des höchsten Vaters: (325) „Obwohl die Taube und die räuberische Weihe ihre Zeiten kennen und der fremdländische Storch die Zeit seiner Ankunft (im Gedächtnis) bewahrt, sowie diejenige, die der Menschen Hausfreundin ist, die zahme Schwalbe, kennt mein Volk das Urteil seines Herrn nicht.“ Jenes tadelt in gewählten Worten auch der Sohn des Amos: (330) „Himmel und Erde, hört, was euer Schöpfer gesagt hat! Ich habe meine kleinen Söhne ernährt und sie mächtig gemacht, dafür bin ich von jenen Undankbaren verachtet worden! Ochse und Esel kennen die Krippen ihres Herrn, aber mein Volk Israel weigert sich, mich zu kennen.“

(335) Welcher Ochse oder Esel? Das Volk, das nun an Christus glaubt, früher aber gottlosen Tempelkulten ergeben war: Der Parnass errichtete dem Phoebus Tempel, Thrakien dem Mars, die gnosischen Menschen verehrten den Stier und die Minostochter, Loblieder sang das memphitische Volk dem bellenden Anubis, (340) der ertappten Aphrodite Paphos; indem sie ihm Traubenbüschel darreichten, feierten die Völker Böotiens dem Bacchus nächtliche Feste, und die Teutonen vergossen für Dis Menschenblut.

Nach der Zerstörung Pergamons kam Aeneas von der Küste Asiens und brachte die ausonische Vesta und die Penaten, (345) die er den ilischen Feuern entrissen hatte; er lehrte, dass die tiberinischen Wasser und die ergötzlichen Dächer des Hügels Aventin mit großer Frömmigkeit verehrt wurden; wie man sagt, hat nach

ihm Numa Prophezeiungen, Orakel und thessalische Lieder als erster in Rom eingerichtet und haben seine Urenkel (350) zahllose Götterscharen für sich eronnen. Unter ihnen hatte der von Tiryns viele Altäre; er streckte Geryon nieder, ihm fügte sich auch Kerberus, er tötete Antaeus, wie berichtet wird, Kakus und die Hydra. Und so viele Heldentaten er ausführte, so vielen Priestern gab er (355) die Wirksamkeit des Amtes, Kissen und Decken auszubreiten, wo er die Gipsstatue Jupiters und der Cytherea aufstellte, und mit feinem Wedel die trägen Drohnen abzuwehren, wo das blanke Gesäß und die schmutzigen Eingeweide lagen — die Mänaden standen dabei, diese herausgeputzt mit goldenen Halsbändern, (360) jene mit Kniespangen prahlend, wieder andere mit ihrem weichem Gewand, und sie riefen und sprangen dabei: „Euhion, euhoe!“

Warum soll ich Tisiphone und die traurigen Manen aufzählen, oder wozu die mimallionischen Kulte mit Lorbeer und Rasen(altar)? Das Volk, das früher wegen dieser Riten als roh bezeichnet wurde, wird (365) heute, da es ja Christus verehrt, rechtgläubig genannt.

Warum aber willst du, elendster Jude, nicht an Christus glauben — dich verachten die Gläubigen und auch Christus selbst.

„Du willst, dass ich glaube, dass Gott ein Mensch ist, aber das steht (mir) nicht frei; und was, sag mir, hat der Sohn der Mutter Maria so Großes getan, (370) dass man glauben muss, er sei Gott?“

Dieses vollständig zu beschreiben, ist niemand in der Lage, dennoch will ich dir von den vielen (Beweisen) ganz wenige(s) kundtun.

Er heilt das Töchterchen der Phönizierin, leert die wassersüchtigen Glieder, macht den Diener des Hauptmanns gesund und richtet die lange Zeit gekrümmten Frauengliedmaßen der auf den Boden (375) der Kirche Schauenden zu (aufrechter) Gestalt auf.

Ein Schafsteich in Jerusalem ist mit fünf Säulenhallen versehen. Dort widerfährt Kranken sichere Heilung. Als Jesus hier einen Mann sieht, der achtunddreißig Jahre lang (380) siech war, macht er die Gefüge seiner Glieder ganz, befiehlt ihm, sich zu erheben, und ermahnt ihn, seine Bahre hochzunehmen und zurück nach Hause zu gehen, und jener erhebt sich eilends und trägt jauchzend die leere Bahre zurück.

Dies ist bei einem Teich geschehen, Prudentius meint, dass es Siloa sei: Er sprudelt zu verschiedenen Stunden hervor, (385) und pflegt nur dann heilendes Wasser heraus zu schwitzen, wenn ein Engel vom Himmel dorthin herab geschickt wird; dort kommen ohne Unterschied die von jedweder Erkrankung gefangenen Scharen zusammen, drängen sich am sandigen Rand und erwarten begierig, dass die Flüssigkeit vom Stein her fließen wird, (390) weil nämlich, wer als erster in

das Wasser hinabsteigt und seine Glieder in der hervorsprudelnden Fontäne ab wäscht, gesund fortgeht und froh darüber ist, zu dem See gegangen zu sein. Hierher schickte Jesus einen bereits blind Geborenen, damit er seine Augen, die er zuvor mit Speichel und Erde überzogen hatte, wasche; (395) er geht, wäscht und sieht das ihm vorher unbekannte Licht.

Es steht fest, dass es Gott ist, der Blinden das Augenlicht gibt, Fieber löscht, Aussatz vertreibt, die Ohren tauber Menschen befreit und Stummen schenkt, die ihnen willkommene Sprache in Gebrauch zu nehmen, der Leichname zum Leben erweckt, die bereits in traurige Särgen gelegt worden sind – (400) und nicht nur in Särgen, sondern auch in Erde Eingeschlossene ruft er heraus und leert durch sein Wort versteckte Gräber. Bethanien weiß das, wo Lazarus beinahe zweimal zwei Tage im Grab verborgen verbracht hatte und, bereits stinkend, angefangen hatte, seine Gliedmaßen zu Asche aufzulösen. (405) Der allmächtige Gott tritt heran, nennt den Namen des geliebten Menschen mit lautem Ruf, und jener kehrt zurück.

Wer könnte weiter bezweifeln, dass es Gott ist, durch den so viele Zeichen geschehen? Was sagst du nun, Jude? Oder willst du jetzt nachgeben? –

Dein Herz, das härter als Stein ist, erlaubt es dir nicht. Dagegen (410) ist nichts härter als es (dein Herz): den Stein höhlt das weiche Wasser aus, der Hammer schlägt aus harten Steinen Funken, und Stahl, der häufig mit hartem Kiesel gestoßen wird, sprüht Funken – während dich freundliches Zureden nicht zerbrechen kann, damit du an Christus, den Herrn, glaubst, und auch die wüste (415) Schroffheit von Drohungen aus dir keine Frucht herausstoßen kann.

Liest du, Elender, etwa nicht im Psalm? Vielleicht liest du und beachtest nicht, dass der Herr freundlich und gerecht genannt wird.

„Zu wem freundlich?“ Zu dem, der sich abwendet vom unrechten Pfad, der an Christus glaubt, die Waschung im heiligen Fluss an sich vornehmen lässt (420) und Tag und Nacht über das Gesetz des Herrn sinnt.

„Wem gegenüber gerecht?“ Dem, der sich von der Verdorbenheit nicht wieder erholen will und sich keineswegs scheut, in seiner Niederträchtigkeit zu verharren. Der Mensch wird finden, was er sucht; denn wer Gutes sucht, wird Gutes finden, und das Schlechte wird dem nicht fehlen, der das Schlechte sucht.

(425) Welche Freude macht es, so viele Stiere und so viele Schafe zu schlachten? Opfere dich selbst für Christus, dem kein willkommeneres Opfer dargebracht wird als der Geist, der heimgesucht ist. Wenn du in deiner Verstocktheit lieber den schwarzen Tag des vielbeschäftigten Richters abwarten willst als dich zu bekehren, (430) wird dich nicht die Herde der Schafe aufnehmen, (sondern) du verbindest dich den Böcken, die endlos in den ewigen Feuern verbrannt werden müssen. Dann wirst du „Ach ich Armer“ sagen, aber das nützt nichts, jenes Ge-

schrei wird der Herr nicht hören, sondern er wird, wie einst zu den einfältigen Jungfrauen der Bräutigam, sagen: „Dich kenne ich nicht“.

(435) „Nichts fürchte ich weniger als das, denn ich lebe richtiger als du.“

Du täuschst dich; ein Dummer hält alles, was er macht, für lobenswert, wie glücklich (aber) wärest du, wenn du dich erkennen wolltest, wenn du genau untersuchen wolltest, woher du gekommen bist, wenn du eilends nach dem höchsten Hof streben wolltest!

(440) Der geübte Vogelfänger fasst den in den Wäldern geborenen Vogel mit Leim, sperrt ihn in einen Käfig und legt ihm unten Futter hin; wenn dieser Vogel zufällig einen Hain sieht, verschmährt er frech mit gekrümmten Krallen die Krumen und piept unruhig zu den Wäldern. Wenn der libysche Löwe zahm wird, verweigert er es nicht, (445) die Schläge seines Lehrers hinzunehmen, und gehorcht seinen Befehlen; (aber) wenn er mit seinem entwöhnten Maul Blut kostet, bleibt nicht einmal sein Führer selbst sicher. Sollte man versuchen, einen Wolf von Brot zu ernähren, würde man die(se) Mühe vergeuden; er verlangt stärker danach, mit Lamm oder Gänsen gefüttert zu werden. Wenn man schließlich eine von Kälte (450) geschwächte Schlange aufnimmt und sie am Busen hegt, so würgt sie einen, sobald sie warm wird, hinterlistig mit dem Schwanz. Die Lebewesen verstehen sich darauf, ihre Natur zu bewahren, die übrigen (jedenfalls), nur der Mensch will nicht in der Erinnerung bewahren, wer er ist.

Das ist (schon) ausreichend zu den Juden gesagt worden, aber sie kümmern sich, (dagegen) (455) taub, nicht einmal darum, diese Kleinigkeit zu beachten; denn wie ich oben bereits erwähnt habe, täuscht die alte Schlange ihre Herzen so, dass sie lieber unrecht leben wollen. Das macht sie aus Neid, um, da sie ja selbst wegen ihres Hochmuts vom Himmel herabstürzte und als Abtrünnige für immer im Feuer (460) brennen muss, in ihrer Strafe mehr (Schicksals-) Gefährten zu haben. Sie ist nämlich nicht mit denen zufrieden, die der gerechte Zorn des Donnerers vom Himmel verstieß, weil sie ihrem Meister zugestimmt hatten. Dämonen werden sie genannt; was auch immer in der gesamten Welt an Verbrechen zustande gebracht wird, dazu raten sie und stellen die (465) Waffen der Raserei dafür zur Verfügung: Bruderhass, Bürgerkriege, Gaukeleien, Betrügereien, Meineide und Diebstähle jeder Art. Sie treiben ihr Spiel mit den Sinnen der Menschen und lassen niemals davon ab, fromme Geister vom Pfad des Guten weg zu locken.

Es ist ihnen dennoch nicht erlaubt, das Herzinnerste (470) zu durchwühlen, aber während das Herz getäuscht wird und die Sinne — Geschmacks-, Geruchs-, Hör-, Seh- und Tastsinn — sich auf die äußeren Annehmlichkeiten stürzen, weil sie durch solche Unterhaltung den Schlaf des Herzens erfahren haben, kommen sie

an und versuchen, das angefangene Übel durchzuführen. (475) Deren Bundesgenossen sind diejenigen, die das frevelhafte Rasen des Neides tragen. Der beißende Neid zersprengt alles Gute.

V. Der Neid der Menschen auf die Menschen (II,477-540)

Was führst du im Schilde, Neid? Warum umgarnst du so viele Menschen, warum lenkst du so viele Sterbliche zur finsternen Hölle? Du hast einst die Arme Kains wider seinen Bruder bewegt, (480) weil Gott, als er lieber wollte, dass ihm Lebendes dargebracht werde, dem Getreidebündel das Lamm vorzog; du härmst dich ab über die Ehre, die deinem Nächsten zuteil wird, und wirst nicht einmal die Freude deines mächtigen Bruders teilen.

Du fühlst dich dadurch gekränkt, so meine ich, dass man dich als letztes der Laster nennt; sag schon, ob du wohl darüber betrübt bist oder nicht! (485) „Es gehört sich nicht, dass ich die Heerscharen mit den letzten Feldzeichen in die Kämpfe führe, und ich habe nicht die leichtesten Waffen! Welchen Vorzug haben schon Hochmut und Ausschweifung für das Leben, welche Verwüstung richtet denn das leichte Geschoss der Begierde an, während ich allein beide von der Seele, die ich verwirrt habe, herab werfen kann? (490) Ich kann alle fleischlichen Sünden besiegen — mit Ausnahme der treuen Habgier: Warum also, warum nur, sollte ich die letzte sein?“

Wer auch immer sieht, dass ein Vornehmer mit einem Mantel, der aus dem wertvollen Faden der edlen Serer gewebt ist, glänzt, der wendet, von dieser Furie entflammt, seine Äuglein ab (495) wie von den Gruben, wo gepisst und gekackt wird, weil er lieber möchte, dass sich die Satrapen in gemeinen Hanf kleiden. So verachtet der Bruder den Bruder, den Nachkommen, der von seinem Vater aufgenommen und in ein Gewand gekleidet wird, wobei er die Festmähler herabsetzt. Wen der Neid einmal ergriffen hat, den lässt er mager werden (500) und seine Zunge lähmen, weil er sich nach Art einer aufgebrachten Hündin auf sie gebissen hat.

Wenn derjenige, der das Verlangen hat, sich von mit dem geschickten Daumen gedrehten Pasteten, von Muränen, von süßem Papageifisch und dreipfünder Meerbarbe zu ernähren und seinen Körper mit einer starren Praetexta aus Gold wund zu reiben, sieht, dass sein Nächster mächtig ist, (505) dann schaut er diesen scheel an — wie eine ungerechte Stiefmutter ihr Stiefkind, wie die Katze eine Maus, ein Wiesel den trutzigen Basilisk.

Doch vor allem setzt dies jedem Neidischen hart zu: Wenn er sieht, dass ihm jemand an Vorzügen überlegen ist, einer, der beredt ist, milde, geistreich und witzig zugleich, (510) und obwohl er selbst als unbedeutender Bürger¹⁰²⁸ in der Achtung des Volkes wenig gilt, beneidet er den Anderen um das Lob, welches ihm das Volk beifällig spendet. — Im Heu liegt ein wilder Hund, und er wehrt deshalb die offenen Mäuler der Rinder mit schnappenden Bissen ab, weil er den Ochsen nicht gönnt, was er selbst nicht verzehren kann. — (515) Weil er als Neider verschrien und der Unflat seines Volkes ist, wird er von der fremden Ehre, die er selbst nicht verdient, gequält.

Was soll ich über die ehemals Armen, die sich aus dem Dreck erhoben haben, sagen? Sie verflucht ein mit Scharlach und Safran verzierter Neider wie der Bruder seinen Bruder, der vor ihm gepriesen wurde, (520) oder wie am Ufer des Adar die getadelten Männer den Ioas; er lässt die Gleichen (seine Standesgenossen) herbei holen, und schon schnappt dieser lächerlich/ nachlässig:

„Sagt nun, Freunde, warum sollte es mich nicht ärgern, ha, wenn ich jenen sehe, (wenn ich sehe,) dass jener seine Gliedmaßen mit dem Fell einer schnellen Hyäne und einer angenehmen grünen Decke einhüllt, (525) den doch früher eine hässliche Ziegenhaut zierte? Nun schickt das grässliche Sikambrien die Leute hierher, die es vertrieben hat. Oder der die Mauern des entlegenen Thule verließ, sei es, dass er ein Tuchbereiter ist, Tränke anrührt oder durch die Wirkung des Steinbrechs den Urin herausholt, der die Schamteile beißt, und (530) durch Sanddorn Husten und Räude durch Schellkraut wegschafft: Er mag hierher kommen, und schon sprießt er wie ein Pilz oder Hibiskus empor, und es werden ihm Grundstücke gegeben, Rutenbündel und kurulische Ämter; dieser verlacht uns Einheimische und drängt uns zurück. — Was für eine Fibel, potztausend, welcher Purpursaum umrahmt den Mantel (535) dieses Unbekannten, der aus ich-weiß-nicht-welchem Vaterland hierher mager und nackt kam! Das soll ihm schlecht bekommen! — Aber ihr, was zögert ihr, der so großen Klage die Zeichen (der Zustimmung) zu geben und mir beredt die Aufzählung aufzuhäufen?“

Während er diese Worte hervorbringt, schüttelt er sein Haupt wegen seines ‚schlechtgläubigen‘ Herzens (540) und zehrt sein Fett aus, wobei ihm die (gesunde Gesichts-) Farbe schwindet.

¹⁰²⁸ VOIGT, WKIPh 6, 1889, 293, spricht sich dafür aus, *vulgilevis* „einwortig“ zu schreiben, macht aber keinen Übersetzungsvorschlag. Ich wähle ‚unbedeutender Bürger‘ im Sinne von *vulgi levis* als ‚für das Volk gering/ unbedeutend‘, um die Übersetzung von *parvi pendentibus ...populis* nicht im Deutschen zu verdoppeln.

VI. Zwietracht und Zorn — und wie heilsam Reue ist (II,541-674)

Dass auch du mit deinem grausigen Murmeln den doppelzüngigen Furienwaffen Unterstützung bringst, Zwietracht, darüber besteht kein Zweifel, und dass es deine Aufgabe ist, den wohlgefügteten Vertrag zu zerbrechen und zu Listen, Streitereien und Aufständen zu raten.

(545) Alcimus bewirkte, dass der wüste Nikanor nach Art des Numiders die Verträge, die er mit Judas verabredet hatte, aufgab. Oft gibt auch ein Niederträchtiger Geschenke für den Tod seines Bruders, wie der kapitolinische Meneaus nach Erhalt des Lohnes den hervorragenden Onias verriet und dem Tode zuschrieb. (550) So sät auch der Verleumder — nichts ist unseliger als jener — Zwietracht unter Brüdern und Nächsten. Wir jedoch spitzen für die Äußerung jedes beliebigen derartigen Menschen beide Ohren, weil wir uns natürlich freuen, dass die Gründe für Streit heranschleichen.

Es ist aber nicht genug, jemanden, der in schneller Bewegung ist, (555) dreimal angesprochen zu haben, (denn) es bedrängt den Rasenden und vervielfacht seine Wut. Wie wenn einmal schmutzige Schweine die stinkende Tonne eines trüben Gewölbes aufsuchen, den widerlichen Dreck der Latrine zusammenscharren und so das Aufsteigen der schädlichen Ausdünstung verstärken, so brachte Ahitofel die Liebe zwischen Vater und Sohn auseinander. (560) Ich könnte, wenn mich nicht die ekelhafte Widerlichkeit der Tat sprachlos machen würde, noch viele Streite der tobenden Eumenide berichten, mit denen sie wankelmütige Ohren aufstachelt. Aber es gehört sich, Ungewisses zu verschweigen, denn uns sind weder das Herz der Menschen noch ihr Geist bekannt. (565) Dem Donnerer, dem nichts verborgen ist, wollen wir das Verschlussene überlassen, und niemand möge unbesonnen über eine ungewisse Sache urteilen. Wie ich als Mensch nur wenig in der Erinnerung habe, kommt nämlich das Meiste zu wissen allein dem Erhabenen zu, er allein durchschaut das Herzinne und seine Winkel und bedarf dafür niemandes, der es ihm anzeigt. (570) Vor ihm könnte der Frevler seine Verbrechen nicht leugnen, die einem treuen Arzt offenzulegen er sich zu Lebzeiten scheute, und er ließ (deshalb) seine Wunde vermodern.

Der Zorn ist ein rasches Wüten; wenn nämlich seinetwegen einer (mit den Zähnen) knirscht, wie Lauge nach der Beimischung von Eiern schäumt und Schleim ausspeit, (575) schwillt der Kropf an seiner beißenden Kehle gewaltig an. Dann handelt der Erzürnte übereilt, weil er vor Zorn außer sich ist, (und tut), was getan zu haben ihn (später) reut, was ihm, sofort nachdem er es getan hat, leid tut — vergeblich, denn was man getan hat, kann nicht ungeschehen gemacht werden; aber es ist insofern zuträglich, als dass die Herzensreue gegenüber den Menschen

(580) und dem gerechten Himmelsherrscher Vergebung herbeiführt. — In dieser Weise beweinte der Sohn des Isai den Tod Urijas.

Es ist schädlich, zu verzweifeln: Samaria sah, dass der Liebling des Königs an den Toren niedergetreten wurde und eines erbarmungswürdigen Todes starb, nachdem er die Worte des kahlköpfigen Propheten zurückgewiesen hatte. (585) Weil der heilbringende Gott mit seinem Mund diese Worte gesagt hat, soll niemand die Hoffnung aufgeben: „Ich trachte nicht nach dem Untergang desjenigen, der töricht ist; ich will lieber, dass du dich vom unrechten Pfad abwendest.“ Saulus verließ in Damaskus den Pfad des Irrtums und brachte die Spitzfindigkeiten der Tusker und Kekropiden zur Ruhe; (590) das stoische Volk und die philosophische Schule der Akademie gaben ihm nach.

Daher sagt auch Christus zu Petrus, dem Schlüsselträger der Himmel, den er nach seinem Sieg über den Tod für sich als treuen Schafhirten einsetzte, als dieser sich über die Vergebung erkundigt, die man zuteil werden lassen sollte, ob die Gnade der Vergebung drei- und (noch) viermal den Nächsten zu geben sei: (595) „Ich erlege dir nicht nur auf, deinem Bruder siebenmal die Strafe zu erlassen, wenn er sündigt, sondern ich will fürwahr, dass du eingedenk bist, ihn elfmal siebenmal zu begnadigen.“

Ferner ihr, die ihr die auf den Himmel gerichtete Hoffnung verachtet, weil ihr sie aufgegeben habt, die auch die unsinnige Unwissenheit (600) uneingedenk Christi macht: Hört, bitte, was in Euren Ohren zu verbreiten (mir) beliebte, da Gott es eingab.

Es gibt an der sidonischen Küste eine Stadt namens Berytus, unweit von Tyrus, die nach geheiligtem Gesetz dem Würdenträger der Stadt Antiochena Steuern zahlt. (605) Hier erwarb irgendeiner, der durch die Waschung mit heiligem Wasser rein war — wenn ein Armer durstet, verlangt er nicht nach einem goldenen Becher — ein dürftiges Quartier gegen ein Entgelt; in jenem stellte er dicht neben dem Standort seines Bettes ein Abbild Christi auf und bemühte sich, die alten Gebete auszuspeien. (610) Später schätzte der Mann das beengte Häuschen nur gering, weil er durch den Überfluss seiner Reichtümer zu einem mächtigen Mann aufgestiegen war, wie es so geht. Töricht und wankelmütig, (wie er war,) erfasste ihn die Gier: Was er nicht hat, verachtet er, wenn es ihm gegeben wird: Auch der Herr oder der Lehrer wird beargwöhnt, wenn er da ist, und gilt als gut und tüchtig, wenn er abwesend ist.

(615) Bald raffte er seine Besitztümer (zusammen, schaffte sie) in ein größeres Haus und ging fort, wobei er nur den Jüngling vergaß, weil Gott es so einrichtete. Daraufhin traf es sich, dass ein an beschämender Stelle Verkleinerter der Besitzer des leerstehenden, verlassenem Hauses wurde, ein Jude. Doch jener bemerkte

(620) die fern im beständigen Dunkel angebrachte Gestalt nicht, lenkte seinen Blick keineswegs auf jene Verborgene, und er hätte sie vielleicht noch lange Zeit nicht bemerkt, wenn nicht eines Tages ein ihm Gleicher auf seine Einladung hin das ganze Haus begangen und jene, die sich versteckt hielt, bemerkt hätte. (625) Jener brach in die Worte aus: „Du bist (ja) einer von den Christen und täuschst uns!“ Als dieser (den Vorwurf) heftig abstritt, rief jener seine Gefährten zu dem Zimmer zusammen, in dem die Gestalt stand, wobei er sich als erster mit wüstem Angriff auf die Figur, die er an sich riss, stürzte. Daraufhin gelüstete es auch die Anderen, vergnügt den Frevel ihrer Väter zu (630) erneuern — Halbtiere waren sie, schlimmer als die Thraker und noch entarteter als die unrechte Generation des grausamen Gelo, die zu beschreiben ich aufgrund ihrer Schlechtigkeit für ein Verbrechen hielt.

Sie bellten gegen das Holz viele Schmähungen und fügten schließlich auch noch dieses ihren Lügenworten hinzu: (635) „Wenn’s beliebt und genehm ist, so lasst uns doch an dieser Gestalt wiederholen, was unsere Urahnen dereinst mit dem Galiläer gemacht haben. Jene ließen sein Gesicht weiß werden von ihrer Spucke und seinen Nacken sich röten vom Schlag ihrer Fäuste. Schließlich befestigten sie ihn, der ihnen im Weg war, mit durchbohrten Händen und Füßen (640) am Kreuz, weil er ein Frevler und ein Landstreicher war und fälschlich berichtete, dass er Gott und Gottes Sohn sei; auch reichten sie ihm, als er durstig war, Galle und Essig, ja, und es öffnete ihm noch eine spitze Lanze die Seite und lockte klares Wasser, dem Blut beigemischt war, aus ihr hervor. — (645) Für die Christen ist das Ostern, uns aber mag es zum Gespött dienen.“

Solche Dinge schleuderten sie hervor, verbanden Holz zu einem Kreuz und fügten der Seite des Verlachten eine Wunde zu — doch unverzüglich daraufhin, damit die frühere Tat gefestigt werde, trat Wasser, mit Blut vermischt, heraus, welches die Ungläubigen in einer Ampulle (650) aufnahmen, als es floss, und von Krankheit Bedrückten gaben.

Da machte das göttliche Heil alle, die mit diesem Blut besprengt wurden, wieder gesund: Durch das Augenlicht machte es diejenigen, die das Licht des Fleisches nicht hatten, glücklich, Taube durch das Hören, Stumme durch die Sprache, und es entriss viele Menschen der Lepra und den Dämonen; (655) doch es wird überliefert, dass von da an mehr als alle (anderen) ein an seinen Gliedern Gelähmter, der leidend war, seit er aus dem Leib seiner Mutter hervorgekommen war, an die himmlische Kraft geglaubt habe.

Als sich dies verbreitet hatte, kamen die Kranken von allen Seiten zusammen und versammelten sich in immer größeren Scharen in den Gotteshäusern, (660) damit die Besprengung mit dem heiligen Blut ihnen die Gesundheit wiedergebe.

Schließlich sprachen die Juden: „Wir täuschen uns, wir irren uns; dieser ist ganz sicher Gott, dieser ist es, über den Jeremja lehrte, dass er in den Ländern gesehen worden ist und sich dort aufgehalten hat.“ Und sie verlangten danach, Katechumenen zu werden und sich taufen zu lassen, (665) indem sie für das Taufgewand ihre Tiaren fortwarfen und unsere Vorhaut priesen. — Aber da uns diese Dinge ja nicht ausreichend bekannt sind, wollen wir (die Argumente) verwenden, die im Bereich der Ausübung liegen.

Wem tut die Wiederherstellung des Petrus, der doch gesunken war, nicht gut? Wen beruhigt nicht die Rettung der ertappten Ehebrecherin, (670) von denen, die wissen, dass der Herr die Frömmigkeit dem Opfer vorzieht?

Deswegen verachtet alle das schreckliche Dogma des Novatus und richtet euer Streben reuigen Herzens auf den Herrn, von dessen Zügeln getrieben zu werden die größte Freiheit, unter dessen mildem Joch zu dienen die höchste Herrschaft ist!

Das zweite Buch endet. Es beginnt das dritte.

I. Die Enthaltbarkeit und die Notwendigkeit, Almosen zu geben (III,1-192)

Bis hierher habe ich in Form eines Schmähdichts die gefährlichen Sünden denjenigen abgeraten, welche die Gnade des Heiligen Geistes erhalten haben. Nun ist es mein Vorhaben, diejenigen, die ich vom Pfad der Laster zurückgeführt habe, zu den Tugenden zu locken. Aber ich bringe ein wertloses Gedicht hervor, (5) wenn nicht du, heiliger König — denn du wirst niemals aufhören, die Herzen zu erleuchten —, dem die Verbindung (aller) Dinge untersteht, die Stütze des Schwachen und der Lehrmeister des Dichtenden sein möchtest, wie kein Dolch für den ernsthaften Gebrauch im wütenden Streit von Nutzen ist, wenn er den Zorn nicht vom harten Wetzstein nimmt.

(10) Weil uns vom Herrn ein zerbrechliches Leben gegeben wurde und wir, ach, mit vorwärts geneigtem Körper so oft den Weg der Schäden laufen und den grausigen Speeren des Feindes unterliegen, möge uns die nie versiegende Verehrung des milden Herrn zuteil werden, und es mögen diejenigen von uns nach Art des verehrungswürdigen Tobias unter die Dächer geführt werden, die (15) an Nahrung und Kleidung Mangel leiden.

Was den Körper verletzt, weisen wir schleunig zurück — und warum bewahren wir (dann) das, was die Seele quält, wie rotgelbes Gold?

Wasser bezwingt glühende Kohle, heimliche Almosen die Schuld. Wenn wir den Herrn des Lebens verehren und den Geber der Hilfe, (20) werden die schmutzigen Sünden von den Dingen verjagt werden, die sie in Besitz genommen hatten, und die Reichtümer werden vergrößert werden, wie es der äußerst weise Salomon bezeugte: „Die Scheunen jedes Gläubigen, der den Herrn mit den ersten Erträgen an Getreide, Wein und Öl verehrt, werden sich freilich mit einem gewaltigen Getreideberg füllen, (25) tausendfache Weintrauben wird seine Kelter pressen, und viele getriebene Vasen werden ihm milden Wein gewähren.“

Warum versuchen wir Elenden so viele Drachmen, so viele Talente, so viele Minen und weltliches Geld zu sammeln, ohne der zweimal sechs Jünger zu gedenken, (30) die ohne Zögern den weltlichen Besitz verachteten und ihn dem Schutt der Hunde und klebrigem Schleim gleichstellten? Alles Wertvolle, welches das gläubige Volk jenen darreichte, legte die göttliche Ehrerbietung der Frommen zu den Füßen nieder, mit dem Auftrag, es an die Waisen, Witwen und Fremden zu verteilen.

(35) Jeder, der sich daran gewöhnt, Gott zu geben, sei auf gute Weise verschwenderisch in der Ausübung. Ob sie nun gut oder schlecht sind: Die Absichten festigen sich in der Ausübung; der Zweig, den man biegen kann, wird zu einem Baum, den die Winde nicht zu besiegen vermögen.

Laurentius brannte in leidenschaftlicher Verehrung für Gott, und weil er die maßlos verlangende Leber des begierigen Primor getäuscht hatte, (40) musste er auf grausame Weise auf eisernem Rost sterben, weil er den Bedürftigen das Geschenk in Form klimpernder Münzen übergab, das ihm ein eng befreundeter Abt, ganz und gar nicht taub gegenüber den heiligen Aufträgen, hinterlassen hatte.

Dies vertraute der Herr seinen Begleitern an und sprach: (45) „Ich ermahne euch, lasst davon ab, eure Schätze irdischen Kammern anzuvertrauen, wo die Rachen der sich gierig einschleichenden Motten die purpurgetränkten Kleider zerfressen und der milesische Mantel, der aus teurer Wolle gesponnen worden ist, wertlos gemacht wird; aber auch das rötliche Gold wird vom schäbigen Rost verdorben, (50) der es überzieht, und das reiche Warenlager plündern nächtliche Diebe aus; überträgt eure Reichtümer, das rate ich euch, lieber in den Himmel, wo keinerlei Wurm lebt, und Made, Kornwurm, ungeflügelte Heuschrecke und Holzbock fern sind.“

Das wissen wir, aber wir sind unvernünftig, weil wir es nicht tun — denn (55) derjenige ist wahrhaft weise, der das, von dem er erkannt hat, dass er es tun muss, auch ausführt. Also möge die freigebige Hand die mit großem Kapital gefüllten Geldbeutel leeren. Abraham war bereit, dem Herrn seinen späten Erben zu opfern, und wir geben nicht (einmal) Äußerliches — warum nicht?

Wenn wir Irdisches geben, werden wir Himmlisches empfangen, (60) und wenn wir Gaben geben, wird uns der Vergelter der für ihn aufgewandten Ehre zweifellos nicht unbeschenkt entlassen, wenn bald die (reiche Kelter) eintreten wird, welche die prophetische Sybille versprochen hat. Niemals tötet der Mangel an Nahrung einen, der freigebig gegenüber den Armen ist, nicht aber gegenüber Haarkräuslern und Parasiten.

(65) Mehr als ausreichend albern scheint mir freilich jeder zu sein, wenn er das Vermögen, das er mit Arbeit erworben hat, verwüstet. Einmal verlangt der Schlemmer einen Hahn, dann wieder Reis; es drängt sich ihm der Fisch an den Hasen, und der Käse an die Eier, und während er abstreitet, satt geworden zu sein, ist er noch nach tausend weiteren Speisen lüstern.

(70) Und nicht weniger bewohnt jener wirbelnde Wahnsinn die Schwankenden, wie wenn einer einen Giftpilz, Bilsenkraut, Eisenhut oder Schierling kostet, der gierig wie derjenige die Münzen dem Leben vorzieht, der seinen hungrigen Magen von rauer Kleie ernährt, der Brennnesseln, Malven und anderes ländliches Grünzeug (75) im Topf gar kocht, dem ein Schwamm oder eine Kelle in einem fort den aus Bodensatz gepressten fünfjährigen umgeschlagenen Wein auschenkt, der seinen Körper mit Decken bedeckt, die einst ein bäuerlicher Daumen gewebt hat, und sein Haupt von Räude schmutzig sein lässt, so dass ihn weder das verderbliche Mark, das aus dem Knochen eines Pferdes gewonnen wird, (80) noch die Nieswurz heilen kann. Mag er auch den Sand mit seinen Reichtümern (an Menge) übertreffen, der Geizhals wird niemals: „Es ist genug.“ sagen. — Wenn er im Tempel auf die geheiligten Altäre schaut und die Fürsprachen derjenigen, die Gottes teilhaftig sind, anfordern muss, warum wirft er seine Sorgen dann auf das Erz, welches er unter der Erde vergraben hat, (85) ohne dabei an seine Seele zu denken, während (ihm), o weh, seine Hoffnung, Furcht, Trauer und Ausgelassenheit den Verstand raubt?

Die sind es, die Loth ergreifen und Gomorra ausrauben. Wenn aber unser Geist danach verlangt, von dem wahren Melchisedek geliebt zu werden, möge er diese mit dreimal sechs und dreihundert (Kriegern) verjagen.

(90) Maßlose Bande fesseln die Lasterhaften: Dieser wird vom allzu großen Luxus ergriffen, jener vom Rachen der Begierde. Es gibt jemanden, der, obwohl er (förmlich) von seinen Gewinnen zugedeckt wird, sein Leben elend von Wegerich führt und sich von allerlei zuammengesammelten Wildkräutern ernährt, obwohl er Gefäße zählt, die von Edelsteinen gestützt werden. (95) Und wenn zufällig eine Münze fehlt und daher das Pfund vermindert, wirft er das Rechenbrett fort und ruft dreimal und viermal „Wehe“ aus; wenn aber ein Überfluss entsteht: „Sei begrüßt, du mir heiligste Sache, sei begrüßt, Gold, sei begrüßt, du

Zinnoberrotes, das gleichwertig ist mit der unzugänglichen Sonne, glänzender als das Himmelsfeuer – (100) nichts vermag ich ohne dich!“, stammelt er (dann, und) „Du beherrscht mein Leben.“, gibt ihm mit lachenden Lippen Küsse und lässt auch andauernd seine Blicke auf ihm ruhen, o grausige Gier!

Dagegen der, dem tausend Morgen Landes hinterlassen worden waren, als sich die Augen seines Vaters im Sterben schlossen, (105) der sah, dass ihm hundert Wagenladungen von Wein aus den Ölpresen flossen, und der, (welch) königliche Fülle, dreimal sechs mit Türmen versehene Häuser bewohnte sowie prächtige Gebäude in der Stadt: Er lebt (nun) von nächtlichen Raubzügen – weil das Füllhorn nichts mehr zuteilt, wenn Fortuna, wie es der Spott auf den Mächtigen gemäß dem berühmten Lehrsatz des Boethius (110) auszuüben pflegt, das Rad in den Schmutz wendet – weil die große Ehre und der unbeständige Reichtum an so vielen Dingen verloren ging. Denn weil dieser von der unfeinen Lanze der Ausschweifung durchbohrt wurde, aß er emsig Pfauen und Drosseln, machte gesetzlos (115) Brötchen aus mit dem zarten Daumen Gestampftem und sagte: „Gerste, Weizen und Roggen sollen Bauern essen.“

Während er mit Eifer in einem fort ganze Weinkrüge in feuchten Kneipen leerte, zog er einmal den diesjährigen Wein dem alten vor – gerade noch lobte er die dreijährigen Fässer; oft (120) trocknete er mit Schinken und Würstchen seine Kehle aus, dann schöpfte er mit gewaltigen Schalen den Lyaos der amineischen Weinrebe und drehte die Krüge um, bis er die kükubischen (Weine) aus dem vollen Abgrund wieder von sich gab.

So gibt es kein Maß bei den Lasterhaften, weil sie die Worte der Griechen „Nichts im Übermaß“ nicht kennen. Was (125) folgt daraus? Wir wollen vorsichtig auf dem engen Pfad zwischen zwei Talwänden weitergehen; wenn wir die Anhöhen noch nicht fürchten, wollen wir von der abschüssigen Klippe zum Fuß des Berges zurückgehen: Das heißt, wir wollen aufhören, mit offenen Rachen zu lechzen und erworbene Reichtümer mit gefräßigem Magen zu verbrauchen. (130) Aber es sei fern, dass einer, der von nicht allzu reichem Vorrat und bescheidener Decke geschützt wird, als Taugenichts und Geizhals bezeichnet wird.

Ja, was auch immer an Kleidung, was auch immer für Almosen übrig ist, das, ich sage es noch einmal, lasst uns, (selbst) mit Geringem zufrieden, den Bedürftigen geben. Aus dieser Vorgehensweise, glaubt der Wahrheit verkündenden Feder, erwachsen (135) zweierlei Vorteile: ein reines Herz und angenehme körperliche Gesundheit. So ließ die Beseitigung des beschwerlichen Buckels das Kamel durch die Nadel gehen, wie einst den Zachäus.

Viele Menschen sind vom Fasten bleich, als ob sie immer Fenchel äßen und Kümmelöl tranken, (140) aber auf schlechte Weise fastet derjenige, der sich (dabei) nicht freigebig gegenüber dem Armen zeigt.

Heinrich III., der Szepterträger der römischen Festung, befolgte (die Weisung:) „Brich dein Brot, das befiehlt Gott, für den Hungernden und bekleide die Nackten.“ mit bewundernswerter Frömmigkeit, weil er es anstrebte, Gott zu besänftigen und seiner Zeit (145), in welcher der üble Hunger den Erdkreis vieler Bürger beraubte und Tausende als Leichname niederstreckte, die Vergehen zu entziehen. In väterlicher Art kräftigte er selbst, ein hervorragendes Beispiel, einige Schwache, während die Bösen dahinwelkten. Außerdem wird berichtet, dass er Unzählige durch tägliche (Ausgabe) von Münzen (an sie) (150) ernährt habe, bis jenes schwarze Jahr vorübergegangen war.

Selig, wer jetzt gibt, weil er später Hundertfaches haben wird; wer sät, der wird zur Zeit der reifen Ernte ernten.

Jetzt, Gott, gib mir ein würdiges Gedicht ein, damit ich ordentlich die frommen Taten des Edlen besingen kann, der zu eben dieser Zeit (155) den Ausrufer des Todes vertrieb und sehr viele Menschen wieder kräftigte.

Unter diesen Leuten machte er einst den mageren Beradon wieder dicker, der siech war, in Speyer, wo der Geist der Luft schwer ist, und schließlich, es ist erbärmlich zu sagen, mit zwanzig Leichen — er selbst erst halbtot — zusammengelegt wurde; die Schlagsucht bewirkte, (160) dass er nicht wusste, wo er war, bis die strahlenwerfende Fackel des Tages unterging und der Mond seine Hörner zeigte. Da blickte er sich um und brachte „Wo bin ich?“ hervor, aber es antwortete ihm einer mit tiefem Seufzer Folgendes: „Sieh doch, wie wir in einer riesigen Urne liegen, gemeinsam mit den armen (165) Toten! Ich wurde gestern hierher geworfen und habe keine Hoffnung mehr.“ — „Hast du denn etwa nicht die Absicht, an das Himmelsgewölbe zurückzukehren?“ — „Nein, weil der harte Hunger, der so grausam über den Erdkreis herrscht, auch an mir nicht vorübergehen wird.“ — „Der Hügel ist in meinen Augen nicht von solcher Größe, dass ich jetzt freiwillig mein wenn auch armseliges Leben verlieren wollte. (170) Wenn ich jetzt (auch) schlimme Dinge erleide, so wird Gott sie doch, wenn es sein Wille sein wird, von mir nehmen, und ich habe schon schwerere Leiden ertragen.“

Während sie dieses im Gespräch austauschten, sandte die Sonne die Morgenröte voraus, schickte rötliche Strahlen aus und vertrieb die nächtlichen Schatten. Da rief Beradon: „Ich lebe“, und verdoppelt durch das Echo: (175) „Ich lebe, werde nicht darniederliegend vom feindlichen Tod beschwert wie die anderen begrabenen Leute!“ Daraufhin liefen Vorübergehende aufgeregt und freudig herbei,

sahen, dass er noch atmete, und rissen den Armen mit einem geknüpften Strick aus der Grube.

Man sagt, dass der oben erwähnte Held ihn und viele Andere (180) mit Lebensunterhalt unterstützt habe. Diese Tat nachzuahmen, ermahne ich alle Christen (denn das bringt uns zum Hof des Lebens); die Unterwelt nämlich wird die Geizigen ergreifen wie der Schorf, die Freigebigen jedoch, die Lucas mit seiner Erzählung vom reichen Mann belehren kann, der himmlische Palast des Herrn. (185) Oft verbessern den Unvorsichtigen fremde Schäden, und die Bedrohungen durch Flammen werden (erst dann) gefürchtet, wenn der Nachbar brennt.

Wir wollen also dafür Sorge tragen, dass uns nicht der Strudel des Tartarus verschlingt, weil wir gierig waren, sondern die Ausschweifung vermeiden, und der hochthronende Gebieter möge das Heer Mammons (190) in Ewigkeit schlafen lassen. Ihm sei das Reich und der Ruhm in Ewigkeit.

Und scheine ich zu wenig Ermahnungen über die Tugend des Gebens ausgesprochen zu haben, mögen sie dennoch den Klugen und Maßvollen genügen.

II. Der Begierde muss man energisch Widerstand leisten (III,193-322)

Weiche der Schamhaftigkeit, weiche jetzt, gottlose Begierde, geh in schnellem Flug fort, eile in das traurige Chaos, stürze dich in die Hölle! (195) Lass die göttliche Führerin stark sein, geh zum schrecklichen Tartarus und weiche wie unbeständige Asche — bemühe dich nicht darum, dich dem gläubigen Volk als Willkommene darzureichen! Schmutzige Seuche — denn du hast Sodom, das deine Wünsche in völlig maßlosem Betreiben befolgte, dem Herrn nicht in Treue verbunden.

(200) Dies erwägend, sei jeder rein an Herz und Mund. Es sage nichts Schändliches, der sich auch schändlicher Taten enthält, damit kein Junge oder schlichter Jüngling, der solche Dinge nicht kennt, durch seine Worte verdorben wird, durch sie verweichlicht und Abwege versucht; der Riemen, den der Hund zerbeißt, lehrt ihn, Tierhaut zu benagen.

Und daher hat Gott denen, die er liebt, diese Lehre beigebracht: (205) „Ich rate euch, ich schreibe euch vor, umgürtet eure Lenden“, gerade als ob er sagte: „Wenn in euch die lüsterne Begierde kämpft und ein heftiges Feuer den Unterleib verbrennt, dann enthaltet euch, weil ich euch (darüber) belehrt habe, des häufigen Essens und Trinkens. (210) Rausch und Trunkenheit dagegen sind Zünd-

stoff für ausschweifende Begehrlichkeit, und aus häufiger Schwelgerei erwachsen Begehrlichkeit, Nichtstun und Gelächter.

Nichtstun tötet die Seele ab, Eifer erzieht sie, und von rechtem Eifer ist der verdammenswerte Müßiggang so weit entfernt, wie von der Ochsenzunge der lethäische Mohn. (215) Wo nieversiegende Arbeit ist, beruhigt sich die Glut in den Adern. Der Gerber soll zusammenfügen, der Schreiber schreiben, der Bauer seine Felder besorgen, und der Geistliche über seinen Büchern schwitzen und nicht aufgeben, wenn er in ihnen auf irgend etwas stößt, das sich ihm nicht sofort klar erschließt. Der Würfel bringt nicht immer hervor, was der Spieler von ihm fordert; (220) oft bleibt das Erwünschte aus, und man wird es (erst dann) bekommen, wenn man es sich nicht (mehr) wünscht.

Auch die Psalmen sind hilfreich: Durch das Gebet erlischt das schändliche Brennen, wie wenn Stroh und Flachs in den brennenden Ofen geworfen wurde, oder wie in glühend heißen Töpfen schweres Blei aufgelöst wird. Was auf dieses (Zitat) folgt, (nämlich:) „Bringt brennende Fackeln“ (225) führt der weise Gregorius so aus und gibt an, dass die flammenden Fackeln die Beispiele für gute Taten seien.

Der Mund führe und berichte Gutes, (er sei) rein im Sinn, denn wenn einer Gutes tut und Unrechtes spricht, dann behindert er diejenigen, welche die Taten ansehen, wie ein Labyrinth, ein unentwirrbares Irren.

(230) Wer sich frisch und rein erhält, kehrt dorthin zurück, von wo er gekommen war, wie ein Zweig, der gebogen und sogleich wieder (in seine ursprüngliche Form) zurück gelassen worden ist. Nichts ist dem Herrn angenehmer als Reinheit. Dadurch gefiel Joseph jenem und die gepriesene Susanna, dadurch (auch) Phinas, der gerechte Beschützer, und die strenge Judith. (235) Gebt daher den Teufelstaten keinen Raum, ihr Gläubigen, denn oft macht Gelegenheit Sünder.

Derjenige, den die Jungfrau Maria hervorbrachte, wies die Unzüchtigen zurück, das beruht nicht auf Einbildung, wie Manichaeus versichert, denn er wimmert, saugt und wächst, der Sohn der Jungfrau. (240) Was ist wunderbarer? Was wird Außergewöhnlicheres berichtet?

Bei den Alten ist von keiner Jungfrauengeburt die Rede, nicht Platon mit dem Bart, nicht der im Kriege grausame Achill, nicht der schneeweiße Pallas mit dem wundervollen Körper, obwohl er alle Helden berühmten Namens übertraf, (245) auch Caesar nicht, obgleich die Seide ihn als von herrlichem Spross (abstammend) kenntlich machte, nicht einmal irgend einer ihrer lächerlichen Götter, die das blöde Volk mit Pech, Weihrauch und Opferschrot verehrte.

Ach die unbeständigen Musen, ach trügerisches Zauberlied der Seher, die so viel an Beischlaf und übertragene Menschengestalten (250) erdichtet haben! Spielereien! Welchen Wert hat (schon) die Sage von Tereus und Oinomaos, welchen

die über Orestes, welchen die von Polyphem? So erschufen sie tausend Götter, die Dreck am Stecken haben, als Untertanen von Jupiter, der ebenfalls Dreck am Stecken hat, und gaben jenem den Dreizack. — Wenn jener ein Gott war, warum, Juno, hat er dich denn dann so oft durch Nebenfrauen (255) gekränkt, als er seine den Thyrsus tragenden Freundinnen zu Boden warf: Latona, Leda, Danae, die Tochter des Agenor, Semele und die unstete Io?

Aber wozu sollte ich von ihnen allen berichten? Es schickte sich nicht, dass ein Gott sündigt, dass er seiner Schwester Gewalt antut, und, es ist eine Schande und ein Verbrechen, das er viele Frauen gewaltsam entehrte! (260) Jupiter hat das getan, also kann er nicht gerade als ein Gott bezeichnet werden, weil derjenige, den wir verehren, welcher der Ursprung und das Ziel der Dinge ist, völlig frei von allen Lastern ist und für schuldfrei gehalten wird.

Jener kam aus dem Leib einer Jungfrau hervor wie der Bräutigam aus dem Ehegemach, und als er sich im Dornbusch aufhielt, verbrannte er jenen nicht. (265) Niemand könnte glaublich machen, dass er Tadelnswertes vollbracht habe, obwohl er sich darauf verstand, mit sokratischer Kraft alle Umstehenden auseinanderzureißen, und ein zweiter Aristoteles war.

Nun wohl, den Naso, dann den Gallus und den Juvenal mögen die Parzen schützen, und die Grazie sei ihnen gewogen; aber (270) Alcimus, Arator, Sedulius und Iuvenus haben in (zwar) schlecht gedrechselte Gefäße (immerhin) königliche Speisen gefüllt: Ich bewundere sie, und wage es nicht, sie zu tadeln.

Nun kehre ich zum Thema zurück: Trunkenheit verdirbt die Keuschen.

Was ist mit dem gefangenen heiligen Daniel und den drei jungen Männern? (275) Diese hielt der König derjenigen Stadt fest, die mit ihrem Namen bezeugt, dass die Sprachen verwirrt worden sind. Als sie darüber betrübt waren, dass sie im Übermaß essen sollten, sprach Daniel, redengewandter als diese Gefährten, den Oberkämmerer des Königs an: „Gib uns doch zum Brot Gemüse, mehr erbitten wir nicht.“ Der Anführer der Eunuchen (antwortete) ihm: (280) „Du erbittest Großes von mir, das nicht geschehen kann, denn wenn der König sieht, dass ihr dünner und magerer als eure Altersgenossen seid, wird er zornig und lässt dieses Haupt mit dem Schwert abhauen.“ Da sprach er zu Malassar, denn dieser Eunuch war ihr Aufseher: „Ernähre uns zehn Tage lang von einfacher Speise, (285) und dann verfare mit deinen Sklaven so, wie du entscheidest, dass es sein wird.“ Aber jener nahm die Worte des frommen Daniel freundlich mit seinen Ohren auf und stimmte seinen Wünschen zu — und jene erstrahlten mehr als die Anderen, die von den festlichen Speisen ernährt und fett geworden waren.

Nun sagst du zu mir: „Lass diesen Aberglauben! (290) Das Volk mag Hirse, Gurke, Bohne, mit Öl begossenen Salat und Plinsenbrötchen haben, aber für die

Herren soll eine gewölbte Pfanne Pastete aus Weizenmehl braten, und süßen Nektar mit zerriebenen Kräutern soll ein herabhängender Schlauch auströpfeln.“ Weißt du, welche Antwort ich auf so etwas gebe? Sie sollen sich hundert Weine zutrinken (295) und tausend Gerichte hinunterschlingen, (aber) sie richten ihre Seele zusammen mit ihrem Körper zugrunde.

Was der Schöpfer verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen, so soll es sein: Er untersagt wahrhaftig das Bordell und die Ehefrau eines Anderen.

Nicht wahr, durch die Beschützerin ‚Schamhaftigkeit‘ gefielen dem Herrn ein Mönch und eine Frau, die von dem köchertragenden Heer (300) der Sarazenen ergriffen worden waren, und besiegten wilde Löwen, weil jener nicht zum Nebenbuhler eines Mannes, der abwesend war, werden wollte? Denn als sie die schattenspendende Öffnung einer Höhle betreten hatten, entdeckten sie eine Löwin, die ihre Jungen mit von der Milch gespannten Zitzen säugte und sie mit feuchter Zunge beleckte. (305) Sie verbargen sich, weil sie völlig starr vor zweifacher Furcht waren: dass das wilde Tier sich umdrehe und mit riesigen Bissen die Menschen verschlinge und dass ihre Verfolger sie töteten. Derjenige jedoch, der den Seher, der Träume deuten konnte, gegen das Maul der Löwen verteidigt hatte und dem Hungernden Speise gab, (310) sorgte auch für diese: Denn plötzlich kam das wilde Tier und zerbiss denjenigen, der ohne Sitte die Flüchtigen aufscheuchte! Dann vertrieb die Löwin mit ihren Bissen den Mann, kam gleich (wieder) zurück zu dem Nest ihrer haarigen Küken, und nachdem sie sie mit ihren Pranken zurechtgerückt hatte, stürmte sie aus der finsternen Kluft, verließ die Höhle (315) und gab den Reinen so die Gelegenheit, durch die (nunmehr) sichere Öffnung hinauszugehen.

Vor allem Christi Mutter lehrte uns, schamhaft zu sein, eben die Jungfrau, die der Stab des Priesters Aaron ankündigte, der — obwohl er (selbst) trocken war, seine Rinde ausgedörrt und er der belebenden Feuchtigkeit entbehrte — aus sich, (320) (welch) wunderbare Sache, Mandeln hervorbrachte. So hat die Jungfrau ohne (Befruchtung durch) männlichen Samen Christus hervorgebracht, der durch das Kreuz Mensch und Gott vereinte, wie die gewölbte Muschel Schale und Kern vereint.

III. Gott liebt die Demütigen und verachtet die Hochmütigen (III,323-419)

Von fern sieht der Höchste das Hohe, die Vermögen der Mächtigen; was klein und niedrig ist, sieht er nahe.

Er selbst antwortete (325) seinen Jüngern einst auf die Frage, wer im Himmels-hof größer sei: „Wer sich in seinem Inneren als ein vierjähriges Kind erkennen lässt, jener wird fürwahr nicht durch leeres Lob erhoben.“ Wenn einer sich zu den Kleinen hinabbeugt und ihnen zürnt, verzeiht er ihnen sofort; die Kleinen müssen so nachgeahmt werden — (330) nicht weil für sie eine Melone ein Becher ist, weil der Kiesel das Salz ist, weil sie Lehm zerstoßen und auf einem Weidenknüttel reiten —: Es ist ihre herausragende Tugend, das allgemeine Lob zu verschmähen. Daher kommt es, dass der Herr uns mit milden Worten ermahnt, milde zu sein, von Herzen demütig, mit der Verheißung, dass er die Trauer (335) von unseren Seelen nehmen und ihnen glückselige Freuden geben werde.

Wenn wir es aber wagen, unsere Ohren den freundlichen Worten Gottes zu verschließen, dann droht er mit ganz und gar nicht milden Worten: „Es neigt sich und stürzt auf das Untere zu, wer meint, dass er der Höchste sei.“ (340) Das für das Volk Gottes geteilte Meer ertränkte die Hochmütigen, und durch Josephs Heerzug ist Iamnia geschlagen und zerstört worden.

Wehe, Mensch, warum erhebst du dich sinnlos und wie eine Blase schwellend, die bald zerspringt und auseinander platzt? — Hohle Verehrung möge dich nicht kitzeln, damit du nicht, wenn du zu einer Hochzeit geladen wurdest und dich, wer du auch bist, unaufgefordert auf den ersten (Ehren-)Platz (345) gesetzt hast, bei Ankunft eines Höhergestellten errötend weggeschickt wirst und traurig auf den letzten Platz gehen musst.

Lebt, ihr Sterblichen, reuigen Herzens, und seid nicht Tauben bezüglich eures Mundes und Wölfe im Sinn, wie es der größte Teil (der Menschen) ist! Solche sind diejenigen, die, obwohl sie zögern, den Balken aus ihrem (350) eigenen Augapfel zu entfernen, sich über den Splitter (im Auge des) Bruders entsetzen, und den hinten hängenden Packsattel nicht wieder anhängen wollen.

Grausamer noch als alle (anderen) Laster ist der Stolz, also wird, wer jenen aus sich austreibt, stark sein im besten Stammbaum: Wie viel größer ein Faustkämpfer ist, den ein Faustkämpfer beim hohen Olymp (355) im Lauf, Diskuswurf, Boxen oder auf der Ringerstätte besiegt, um so viel höhere Belohnungen erhält er, wie es (auch) angemessen ist. Wer wirklich ein reuiges Leben führt, ist ein Freund des Herrn, und er ist eine so große Last für die Unrechten und Hochmütigen, wie der schwere Scheffel für den Esel, wie der hartherzige Stiefvater für die Waisen.

(360) Wie das Fleisch, das für den Vorrat bestimmt ist, vermodert, wenn es nicht mit Salz eingelegt wurde, so stinken für gewöhnlich auch die Tugenden, wenn nicht diese Wächterin sie beständig aufwühlt, oder wie die Energie den menschlichen Gliedern ausgeht, wenn der Krebs mit dem Feuer der Sonne schnaubt, der rote Sirius die seuchenbringenden Iden mit sich bringt, (365) wenn das Getöse der Frösche die tangigen Sümpfe mit scheußlich klingender Stimme erfüllt, die Zikaden süß zirpen und die lichtscheuen Motten in der Abenddämmerung fliegen, und wenn dann keine Quelle und kein Brunnen die ausgedörrte Kehle aus einem Eimer oder einem großen Pokal kräftigen kann, weil (auch sie) vertrocknet sind: Ganz genauso gehen alle Tugenden (370) zugrunde, weil sie vom Feuer der Überhebung ausgedörrt werden, wenn nicht beständige Reue aus der wahren Quelle fließt, ihnen beisteht und dem Trockenen Feuchtigkeit bringt.

Durch diese Frömmigkeit gab Josua bei Gibeon den Elementen Befehle, im Vertrauen auf sie heiratete die Moabiterin Rut Boas, und dieses Tun (375) erhob in Susa den Verwandten der schönen Hadassa.

Derjenige, der bezweifelt, dass diese dem Höllenbewohner mehr als alle (anderen) Juwelen der Tugenden, durch welche die Menschenherzen glänzen, zuwider ist, der möge das erwägen, was ich in dem heiligen Buch, das ‚Leben der Väter‘ heißt, gesehen habe:

Ein verehrungswürdiger Abt (380) namens Makarius, dem seine Verdienste höchste Würden einbrachten, lehrte alle die Seinen, fromm das grimmige Verziehen der Augenbrauen abzulegen, wobei er in seinem Herzen bedachte, dass er geringer als der geringste Niedrige sei, wie im Krieg ein Führer seinen Soldaten Kräfte einflößt, wenn er darauf brennt, vor den anderen, zusammen mit dem Träger des Feldzeichens die dichten (385) Scharen zu durchbrechen, und geschützt durch Schild und Harnisch diese im Nahkampf mit dem Speiß niederstreckt, jene von fern mit dem Wurfriemen, und die Einen (lobend) beim Namen ruft, die Anderen ermahnt, offensiver zu kämpfen, wobei er in seinem Wüten die Eniocher nachahmt und die wilden Sueben — dadurch wird die Phalanx ermutigt und besonders wendig im Kampf (390), und sie schwingt ihre kleinen und großen Speere sowie die erbarmungslosen Dolche; wenn die Gefährten aber sehen, dass ihr Anführer mutlos ist und die Gefahren fürchtet, und die Tugend des Mars nicht in Fahrt gerät, dann zögern sie unsicher, ob sie kehrt machen oder Widerstand leisten sollen. Und so geschieht es, dass sie, weil sie gefangen werden, verstümmelt werden und das Joch (395) den Hals der Fürsten zusammenschnürt, wenn sie nicht eine Abgabe leisten oder einen Bürgen stellen. — Nicht anders übertraf der Lehrer Makarius alle die Seinen an dieser Tugend, wodurch so nach seinem Vorbild die sündigen Herzen der Brüder frommer wurden.

Diesem (Mann) trat ein abscheulicher Engel, den der Leiter der Hölle, Apollyon, (400) gesandt hatte, mit seiner scharfen Sense entgegen, schwang den Arm, drohte ihm dadurch ein grausiges Schicksal an und sprach zähnefletschend: „O wenn doch einer es wagte, dich zu töten, Abt, einer von uns vom hohen Himmel Herabgefallenen, gegen welche die Gläubigen Krieg führen, und ich dir hier mit sicherem Schlag (405) den vorwärts geneigten Kopf spalten könnte. Es gibt eine einzige Sache, durch die du — soll ich nun reden oder schweigen? — die Höllenbewohner übertriffst.“ Ihm antwortete er lächelnd mit freundlichem Mund: „Ich beschwöre dich bei dem Gott, der in der Krippe liegt und dem die sabeischen Könige geheimnisvolle Geschenke darbrachten, (410) mir die Sachlage mit einer Zunge, die das Erlogene vermeidet, zu enthüllen.“ Jener berichtet: „Dreimal in der Woche enthältst du dich der Nahrung, ich dagegen werde hungrig sein, bin hungrig und war (schon immer) hungrig durch alle Zeitalter. Du erwachst in der Mitte der Nacht, ich bin immer wach. So bin ich zwar in diesen Dingen größer als du, (415) aber du scheinst größer als wir unter dem Aspekt der Demut; das bestreite ich nicht und kann es (auch) nicht (bestreiten).“

Niemand rühmt seinen Feind mit unwahrem Lob; was ist klarer, als dass ohne diese Tugend alle Tugenden in sich zusammenbrechen wie eine Mauer, wenn ihr der Grundbau fehlt, oder ein Haus ohne Stützpfiler?

IV. Der Idealzustand von Seele und Fleisch (III,420-570)

(420) Wer von Gott geboren ist, sündigt nicht.

Auf welche Weise geboren? — Nicht, wie einige Dummköpfe glauben, von der Seele, weil sie ein Grundstoff oder ein Teil Gottes wäre, so dass man sagen könnte, dass Gott uns so zeugt. Ein Verbrechen ist es, das zu glauben, denn wenn Gott ewig und bar jeder Veränderung ist, (425) dann kann nicht ein Teil Gottes sein, was durch Vergehen wankt, und es kann nicht Gott sein, was der strengen Strafe ausgesetzt ist.

Darüber sprach der kluge Lehrer Augustinus so: „Die Seele entsteht nicht aus der Seele, sondern Gott hat jene dem geformten Fleisch eingegossen, indem er auf diese Weise den Mikrokosmos („Mensch“) (430) eingerichtet hat; ob er sie aber damals erschuf oder sie (immer wieder neu) erschafft, das weiß, so gestehe ich ein, allein der Schöpfer“.

Ich glaube, dass sie dem Fleisch rein gegeben wird, (erst) als bereits Gegebene dem Tod des Adam unterworfen ist und das Königreich des Herrn nur dann se-

hen wird, wenn sie durch die Taufe wiedergeboren wird; in der körperlichen Figur befassen sich Grab und Qualen mit ihr.

(435) Niemand entsteht vom Herrn durch die Natur, sondern ist stark, wenn er durch die wahre Liebe vervollkommnet wird, geschaffen von Gott, dem Vater; dieser sündigt nicht, weil er den Auftrag bewahrt, der höher als alle Aufträge ist, der lautet: „Liebe in deinem Herzen Gott und liebe deinen Bruder wie dich selbst“. (440) Wir alle sind Brüder in Christus, weshalb wir alle gemeinsam den Donnerer unseren Vater nennen. Daher gehört es sich, dass wir viel darüber sagen — es sei denn, die Meinung, die lang und breit ausführt, was das Heil für die wertvolle Seele ist, wird nur von wenigen gehört.

Jeder ist froh, (445) wenn er für die Pflege seines Körpers tausend Heilsarten kennenlernen kann, auf dass der Niederholunder den Kropf vertreibe, der Odermennig die Epilepsie, wenn er drei Tage lang gesammelt und besungen wurde, das Fünfblatt den Durchfall und Tausendgüldenkraut das Fieber.

Ach, nur wenige kümmern sich mehr um die Seele als um den Körper!(450) Um durch ihre Schönheit den (anderen) Menschen zu gefallen, zwingen die Aufwand-Betreiber ihre Gliedmaßen durch Dampfbäder zu strahlen und zögern nicht, ihre Haare zu kämmen, nicht, das Gesicht zu waschen: Es verdrießt sie aber, ihre Seele mit der Nächstenliebe zu schmücken, um sich bei dem alles¹⁰²⁹ regierenden König beliebt zu machen.

(455) Aber du, der du dich lieber zu einem Gott Willkommenen machen möchtest, wirf den Neid fort, der die treue Liebe spaltet. Glaube daran, dass nichts, gar nichts besser als die Bereitschaft ist, dem Willen des Nächsten zu folgen, doch vorausgesetzt, dass du nicht lobst, wenn er etwas Schlechtes will. Wenn er so ist, dass du ihn tadeln kannst, dann tadele ihn (460) und gib ihm Ratschläge, damit er aufhört, verkehrt zu leben, und behandle deiner selbst eingedenk den Sünder mitunter freundlich, nicht um seiner Liederlichkeit zuzustimmen, sondern damit jener aufgrund der Tugend deiner Frömmigkeit Reue empfindet.

Kein Schlechter darf auf einmal verurteilt und vertrieben werden, (465) das lehrt der gesäte Schwinderhafer und der gepflanzte Feigenbaum. — Wenn du siehst, dass dein Bruder vor Liebe zum Guten glüht, dann preise den Herrn eifrig gemeinsam mit den himmlischen Musikern.

Wie groß und welcher Art die Verehrung sein soll, kennzeichnest du, Paulus, indem du sprichst: „Wenn ich mit Engelszungen sprechen könnte, aber ohne Liebe, (470) klinge ich wie Erz oder töne wie ein Schellbecken; wenn mir die Weissagungen aller wahrheitkündenden Propheten zuteil würden, aber es fehlte

¹⁰²⁹ Aus metrischen Gründen soll hier statt *cuncti cuncta* gelesen werden.

des Herzens süßes Liebesbrennen, dann bin ich nichts; wenn ich außerdem alle Besitztümer, die ich habe, und meinen Aufwand für den Erwerb von Zukost und Speisen (475) für die Armen gäbe, ohne die Liebe nützt es mir nichts. — Die Liebe bläht sich nicht auf, sie umgarnt nicht und fragt nicht nach dem Ihren; sie erträgt alles, sie hofft alles und glaubt alles.“

Was Liebe ist, erklärt auch der Jüngling Johannes schön, der, als er beim Mahl neben Christus lagert, traurig sein Herz (480) beschwert: „Die Liebe ist Gott, und wer in dieser Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott entschließt sich, in jenem zu bleiben, wenn er von der frommen Liebe nicht ablassen will.“

Wohlan denn, versuche, die Tugend und den Himmel zu besteigen! — Wie ein Vogel, der von einem Pfeilschuss verwundet wurde, nicht fliegen (485) kann, so vermag der Neider, den der harte Pfeil des Neids behindert, nicht an den Himmelshof zu reichen, selbst wenn er ausdrücklich den Dreieinigen bekennt. Wer auch immer in Liebe erstrahlt, erwirbt alle Tugenden und hält sie zusammen; jener ist der Verkünder der Tugenden.

(490) Wenn der Küster mit glattem Schlegel die Schellen schlägt und die Kerze anzündet, dann ist das wohlverständige Volk da, trägt den Mantel auf der linken Schulter und verehrt den Altar mit gesenktem Haupt. Ohne Glaubenszweifel erwarten diejenigen die Handlungen der zu feiernden Messe, (495) welche die in die Welt geschickte Stimme des gewölbten Erzes gerufen hatte. Auf den Ruf des gefleckten Panthers hin strömt jedes wilde Tier zusammen, ebenso verbirgt sich die gewundene Schlange unter den Steinen, obwohl es die gewaltigen Elephanten und das Krokodil tötet. Wenn zur Frühlingszeit die Kornelkirsche oder irgendein anderer Baum (500) in dem wiedergesprossenen Laub Frucht hervorbringt, der Winter die Länder verlässt und der staubige Sommer sich nähert, dann setzt Gott als Zeichen des Friedens den Regenbogen an den Himmel; so füllt Christus das Herz, wenn es den Gesang der Freundschaft anstimmt und sich in frischer und reiner Liebe erneuert und erstrahlt, (505) mit allerlei Tugenden an. Deshalb möge niemand seinen Bruder beunruhigen, es sei denn in gerechtem Zorn, wie Mose die das Gold Verehrenden, Thesbites die Anhänger Baals und der schlaue Daniel die Diener des Bel.

Die ihr diese Tugend immer haben wollt, besucht (510) das Christus geweihte Gotteshaus sehr oft und beseitigt mit euren Tränen eure Sünden! Dem König war es einst nützlich für sein Leben, die Wangen benetzt zu haben, Gott wird auch jetzt euren Bitten zustimmen, wenn eure Reue nur echt ist. — Dieser Heilige durchbohrte einst das klaffende Maul Leviathans mit der Spange, (515) so dass diejenigen, die sich durch ihre Sünden in seinen Rachen warfen, durch das Beweinen ihrer Sünden entkommen können.

Deshalb wollen wir allen, die gegen uns sündigen, (die Sünden) erlassen, wenn wir den Wunsch haben, dass Gott uns unsere Sünden verzeiht; dann passt sein Versprechen gut zu unserem Nicken. (520) So machte es der König, der den Tod der Unrechten beweinte, und Gott schmückte diesen Zornigen, seine Brüder und das verbündete Völkchen mit vielerlei Tugenden. Er selbst lässt die Einträchtigen auch in seinem hohen Haus wohnen.

Die Richtlinie der Liebe fordert dies: Tu dem anderen nicht an, was du bei dir selbst nicht willst, (525) und was du dir für dich wünschst, nichts weniger als das wünsche auch deinem Bruder.

Ich weiß, was du sagst: „Ich bin mir selbst der Nächste“, sagst du. — Es gehört sich nicht, Aesops Erfindungen und die Witze des Terenz mit der Heiligen Schrift zu vermischen!

Wer richtig liebt, für jenen wird das für das irdische Königreich angehäuften Geld wertlos, (530) er liebt nichts auf der Erde als immer in die Kirche zu gehen, die zu recht für gleichwertig wie die leuchtende Stadt gehalten wird. Wie jene durch die den Eulen feindliche Sonne funkelt, indem sie den Tag nicht verändert, sondern ihn ewig fortführt, so zeigt diese Wohnstatt immer brennende Lampen, (535) und wie jene die Seelen der Frommen in ihrem sanften Schoß hält, so hält sie die Knochen, die das wankende Volk verehren muss. Und wie dort in verschiedenen Gestalten vier Lebewesen dastehen, die den ewigen König durch ihr Loblied preisen, (540) so sind sie auf den heiligen Mauern mit Purpurfarbe abgebildet.

Aber da wir es uns ja vorgenommen haben, in unserem Büchlein zum Abschluss ein wenig über deren Gestalten zu schreiben, möchte ich nun darlegen, was sie in typologischer Gestalt in Bezug auf das Abbild dieser Kirche auszudrücken vermögen:

Nachdem ihre Mütter sie auf die Welt gebracht haben, (545) unterziehen sich die Menschen der Taufe, um Glieder des neuen Menschen zu werden. Man kann sie dann zu Recht ‚Kälber‘ nennen, wenn in ihnen gegen das Blendwerk der Laster unempfindliche Herzen schlagen, deren Antriebe die Tugenden sind. Die Löwen haben unbeugsame Nacken, so oft sie die Geschosse des höllischen Tyrannen (550) verschmähen; wenn sie ihre glänzenden Augen auf die wahre Sonne heften, sind sie Adler. — So beherrschen diese Tiere, von gelehrter Feder abgebildet, unsere Gebetshäuser. Jeder, der sich über die Reinigung von dem Schmutz freuen möchte, die ihm dort widerfährt, soll sie also in ernstem Gebet häufig aufsuchen (555) und sich niederwerfend und verneigend bete er gemeinsam mit dem Psalmdichter: „Vom Herrn habe ich erbeten, worum ich häufig bitte: dass mich sein Haus als Bewohner aufnehme.“

Dahin führt der Pfad der Gerechtigkeit, kein irdischer Weg. Jeder, der glaubt, er könne durch (bloßes) Laufen glücklich werden, irrt sich; (560) viele laufen umher und verändern nicht das Leben, sondern die Orte. Nicht Rom gesehen zu haben, sonder hier gut zu leben, ist das Verdienst. Hier, Mensch, suche Gott; Gott ist und regiert überall.

Wenn du ihn finden möchtest, verachte das Vergängliche; entledige dich der Welt, wenn du die Freuden ansteuerst, lass dich (565) nicht von der Welt behindern. So ermahnte einst Christus seine Freunde, die Geldbeutel und Vorratstaschen zu verachten, wenn sie sich auf den Weg machten; den Eilenden verlangsam nämlich sein Gepäck, und der Volant, der bis an die schlanken Knöchel reicht, behindert für gewöhnlich die Erdhacke, die Endviefelder durchgräbt, (570) und die Welle läuft nur da schnell, wo das Bachbett es zulässt.

V. Die Lehre des Eufronius, dass alles in der Nächstenliebe begründet sei und alles auf ihr beruhe (III,571-681)

In meiner Jugend habe ich, wenn ich mich recht entsinne, Eufronius gesehen; man erzählte damals von ihm, dass in seinem Herzen die wahre Liebe wurzele, dass er alles Verführerische ablehne und für gewöhnlich so spreche: „Meine Brüder, (575) meidet die Schismatiker und diejenigen, die mit dem Kirchenbann belegt worden sind, und sprecht (zu ihnen) nicht so: ‚Sei gegrüßt‘; geht mit euren Glaubensgefährten das Bündnis der (Nächsten-)Liebe ein! — Nichts ist besser als das Bündnis; durch das Bündnis besteht die Welt.“

Als er diese Worte seinen Schülern wiederholt eifrig vortrug, sprach einer von jenen: „Erläutere uns dieses Bündnis, wertester Vater, (580) durch das vereint die Welt harmoniert!“ Und jener antwortete: „Dieses Bündnis ist Gott, ohne den nichts (je) geschehen ist; er selbst hat alles, wie es der Anfang der Genesis bezeugt, erschaffen: den Himmel, (zunächst) noch ohne Licht (und) unvollkommen, ohne Keim noch die Lande, und Wasser, die noch nicht in gehörigen Ufern flossen. (585) Dann ließ er die Scharen der unsterblichen und unsichtbaren Engel entstehen; aber zu begreifen, wie er jene erschuf, ist den Menschen nicht möglich — dies weiß der Schöpfer allein, man muss letztlich (einfach daran) glauben, dass er sie erschaffen hat.

Mit welcher Begründung? Mit Ausnahme Gottes ist alles erschaffen worden; (590) alles ist erschaffen worden, (doch) der Schöpfer wird nicht für ein Geschöpf gehalten. Sie aber erschuf er, damit sie ihn in alle Jahrhunderte lobten, sie, die würdig sind, sein göttliches Antlitz zu schauen.

Obwohl sie von dieser Art waren, waren sie doch zur Sünde fähig, bis der hochmütige Verräter seiner Brüder von dem gestirnten Hof (595) herabgestürzt wurde; sofort nach seinem Sturz wurden die Scharen der Engel gefestigt und können deshalb nichts Schlechtes (mehr) tun, denn die Frömmigkeit bewacht sie, der Neid ist entfernt.

„Es werde Licht“, sprach Gott, und sofort wurde das Licht erschaffen; er schied die Schatten von dem neuen Licht und befahl, dass die Nacht (600) dem Tag fern sei. Schon damals kämpften die Elemente miteinander, verfeindet durch allerlei Zwietracht, bis der Schöpfer das Gegensätzliche in ruhigem Frieden verband. Denn er ballte das rasche Feuer in der höchsten Burg zusammen. Der Mittler ‚Luft‘ umfasst es, schwer und für sich allein, (605) damit einerseits die Erde nicht untergehe, weil sein gewaltiges Gewicht sie niedergedrückt hat, andererseits die enorme Leichtigkeit des reinen Feuers sich nicht in die Höhe verflüchtige. Danach leitete er tiefe Gewässer und Flüsse durch ihre festgesetzte Begrenzung und befahl ihnen, zu einem Meer zusammenzufließen, den Ozean nennt man es, der den ganzen Erdkreis umströmt.

(610) Zu dieser Zeit war die Erde nackt und ohne Gras, verstand sich (noch) nicht darauf, wie sie es heute zu tun pflegt, willkommene Frucht hervorzubringen, bis der Schöpfer ihr den Auftrag gab, sich mit verschiedenen Hölzern und Kräutern zu bekleiden, und was er befahl, geschah. Sofort reckten sich hoch ausgestreckt die Pinien in Richtung Wolken, (615) sogleich konnte man auf den Bergen neuartige Erlen stehen sehen, und dass sich Buchsbäume und Ulmen mit ausgebreiteten Zweigen erhoben; es standen auch Myrten, Platanen, Zedern und Terebinthen da. Damals röteten sich zum ersten Mal die Kirschbäume von ihrem brandroten Keim, die fruchtbaren Kastanienbäume lernten, stachelige Früchte (620) hervorzubringen. Damals begannen die Apfelbäume, in gelber Farbe zu glänzen, die Beeren, aus dem schwarzen Lorbeer hervorzukommen, und die Eicheln und Mandeln, an den Zweigen zu entstehen; damals trugen der Birnbaum und der Pflaumenbaum, damals trug der Mispelbaum Frucht. Damals dufteten Balsamstauden und die Tropfen vom Holz der Myrrhe, (625) Weihrauch, das Harz der Aloe (alles zugleich Räucherwerk), welche die Gaumenkitzel für die schlemmenden Vornehmsten hervorbringen.

Da entschied der Vater, dass das Gesicht des Himmels mit heiterer Miene schauen solle, er sorgte dafür, dass es keinen Entscheidungskampf zwischen Tag und Nacht aufgrund ihrer Vermischung im beschwerlichen Chaos gebe; (630) da setzte er die sieben Planeten auf verschiedene Bahnen. Unter ihnen gibt es eine Fackel, die heller als alle (anderen) glüht, man nennt sie Titan, nach ihr ist Luna die hellste. Diese zwei beschenkte der Herr mit unterschiedlicher Lichtzier, damit die Länder

in Gegenwart des Phoebus den Tag erhielten (635) und Luna in der Zeit der ruhigen Nacht leuchte. Daher zählen wir die Zeit(einteilung)en Monate, Stunden und Jahre. Dann schmückte Gott den Himmel auch mit den Sternen, welche die Sonne scheuen, und stellte die Gestirne zu Sternbildern für die Seeleute.

Daraufhin ließ er schuppige und schuppenlose Fische (640) in den unermesslichen Abgründen entstehen und teilte dem tiefen Meer riesige Untiere und felsige Ungeheuer zu. Auch stattete der Schöpfer alles Geflügelte mit leichten Federn aus, mit denen es jetzt die Himmelslüfte schlägt und seine starken Flügel wie ein Ruder benutzt. (645) Dann erschuf er durch sein Wort mit den Reptilien auch das Jochvieh und die wilden Tiere.

Sein Wille war Wort, und das Geschaffene bleibt, durch die Verbindung ewigen Friedens vereint, glücklich bestehen. Dieser Frieden ist Gott, der alles in seiner Hand hält. Als dieser die Welt betrachtete, sagte er: „Was wir geschaffen haben, (650) ist gut; nun bleibt (nur noch die Aufgabe) übrig, einen klugen Menschen zu erschaffen, der durch sein uns ähnliches Abbild mit uns übereinstimmt und der dem, was wir ihm geben werden, nämlich der gesamten Schöpfung, vorstehen soll: was das Meer ernährt, was die Erde hervorbringt und was in der Luft lebt. Er soll uns verehren, fromm der Rede unseres Mundes (655) folgen und sich weder dem unrechten Engel anvertrauen noch darauf bestehen, mehr zu begreifen, als wir ihm gestatten; alles sei ihm unterworfen, er selbst (aber) sei uns unterworfen.“

Nach diesen Worten verschmähte er es nicht, mit seinen heiligen Händen den Schlamm zu berühren: Der hochmächtige Schöpfer (660) formte die frische Erde zu menschlichen Gliedern, und wie das vom Feuer erwärmte Wachs durch den Daumen des Künstlers mit künstlerischem Geschick in jede beliebige Form gewandelt wird, so passte sich der Ton biegsam den Fingern des Herrn an und gab bereitwilligst der Hand des höchsten Baumeisters nach. (665) Und als dieser (Ton) nun Halt hatte, die Glieder einzeln zusammengefügt, da empfing er den unvergänglichen Atem von (Gottes) Mund, den die Griechen *Psyche*, die Lateiner *Anima* nannten. Und sogleich erhebt es sich, das neue Geschöpf, lebendig durch den vermittelnden Atem und blickt mit aufwärts gerichtetem Gesicht gen Himmel, (670) während die übrigen Erdlebewesen mit gesenktem Nacken abwärts schauen, deren Geist mit dem Körper stirbt.

Deshalb schaue, Mensch, mit den Augen des Herzens und des Körpers das Hohe, und tue das, von dem du weißt, dass es gut ist, was du aber nicht kennst, das lerne! Du sollst dich nicht schämen, was du nicht weißt, von irgendjemandem zu lernen.

(675) Es ist nützlich, sehr viel zu wissen, der Weise ist niemals heimatlos. Denjenigen, die sich bemühen, das Gute zu erkennen und zu tun, steht die Stadt offen, in der keine Finsternis den ewigen Tag unterteilt, in der die Sonne mit nicht versie-

genden Atomen scheint; diese Sonne ist die Sonne der Gerechtigkeit, der Strahlenkranz, dem die Cherubim und Seraphim (680) unaufhörlich angemessenes Lob sprechen. Außer durch die Gunst der Liebe kann niemand hierher kommen.“

VI. Die mangelnde Enthaltbarkeit der Priester (III,682-821)

„Das wahre Heil ist die Liebe, die Liebe ist die Vollkommenheit des Lebens. Und was ist die Liebe? Nicht auf die Frauen, sondern auf den Himmel gerichtet und wegen des Herrn auf alle Freunde verteilt. (685) Und dennoch verbiete ich nicht, die Gattin, die dir das Gesetz und die Mitgift übergibt, lieb zu gewinnen. Jene Liebe ist lobenswert, denn damit der Mensch sein Ebenbild habe, das er liebt wie sich selbst, befahl der Allvater, dass der erste (Mensch) zurückgelehnt schlafe, und indem er eine von seinen Rippen nahm, schuf er (690) Eva aus ihr; deswegen wird der Mensch seine treuen Eltern verlassen und sich einer ihm lieben Frau verbinden, sie werden zwei in einem Fleisch sein und die süße Liebe genießen. Aber dass sich einer in dem verdammenswerten Schmutz des Ehebruchs herumwälzt oder Huren zu Willen ist, das ist schädlich. (695) Denn um dies zu verhindern, gestand der gute und weise Mann Paulus einem jeden Mann zu, eine Frau zu haben.“

„Was soll das also heißen? Werden sich also ein Mönch und ein Priester, der das Allerheiligste bespricht, mit (dieser) Erlaubnis Ehefrauen nehmen?“

„Keinesfalls. Vernimm, warum das so ist; ich will es dir darlegen. (700) Als Paulus begonnen hatte, die Galather, die Bürger von Ephesus, die Bürger Korinths und viele andere zu Christus zu bekehren, da belehrte er sie zuerst weise mit freundlichen Worten, wobei er es vermied, den (im Glauben noch) Zarten kräftiges Brot vorzulegen, um ihre Herzen dadurch schneller (705) vom Kult der Götzentempel zu bekehren; das geschieht nämlich oft: Wenn ein unerfahrener Zweig von einem alten Stamm emporwächst, fällt er, selbst wenn ihn ein leichter Wind bewegt, leicht ab. Jenes besprachen die Heiligen, welche die neue Kirche gründeten, und verwendeten, weil niemand auf einmal vollkommen werde, (710) bei der Bekehrung von Völkern, die steinerne Götterbilder verehren, anfangs weiche Vorschriften. Denn welcher Mensch, der es gewohnt ist, sich mit einem Götterbild und mit Trank und Speise zu beschäftigen und an irgendeinem Orte ehrlosen Geschlechtsverkehr zu vollziehen, ließe es sich angelegen sein, allzu heftige Worte seiner Lehrer (überhaupt) zu beachten, (715) wenn sie ihm den ehelichen Vollzug grundsätzlich verbieten wollten?“

Damals taten auch die heiligen Lehrer wundersame Zeichen: ganz zu schweigen von dem Gelähmten und Dorcas (Tabita); die Worte des Petrus heilen Kranke. Wer kümmert sich heute schon durch sein Gebet um irgendeinen Erschöpften? Warum geschehen jetzt keine Wunder mehr? (720) Gibt es zu unserer Zeit etwa keine Menschen, die stark sind durch die Zier der Tugenden? — Sicherlich gibt es sie, aber weil die Wurzel der Kirche, deren Wachstum schon viele Jahre lang unterstützt worden ist, bereits stark ist, sind Zeichen oder süße Worte nicht (mehr) nötig. Das Volk der Gläubigen ist beständig den schweren Geschossen der Laster (725) ausgesetzt, leistet jenen aber dennoch Widerstand und unterwirft sich nicht: Auch die betagte Tanne lehnt es nicht ab, die regenschweren Südwinde zu dulden.

Die Kirche musste also nach der Gewohnheit kleiner Kinder mit Milch gesäugt werden; als sie heranzuwachsen begann, war es nötig, sie mit freundlichen Ermahnungen wie von weichem Brei zu ernähren. (730) Nachdem sie aber angefangen hatte, nach Art kräftiger Jünglinge stark zu sein, musste feste Speise ihre Nahrung sein, das heißt, sie musste strengen Vorschriften unterliegen. Daher haben die verehrungswürdigen Kirchenoberhäupter Roms, die das Volk mit einem anderen Namen als Päpste bezeichnet, den Priestern Ehefrauen (735) untersagt, damit diejenigen, die die Weihen des heiligen Gottes erhalten möchten, sich an Herz und Körper rein bewahren — sogar den Diakonen, da auch sie die heiligen Ämter ausüben und Diener genannt werden.

Der Mönch hat sich freiwillig von der irdischen Pracht zurückgezogen. (740) Es geht mich nicht viel an und verlangt mich auch nicht danach, jenen zu schelten; dennoch sage ich immer Folgendes: dass jener ein unseliger Mönch ist, der nicht wissen will, was das bedeutet: ein Mönch und durch fromme Lebensführung ein Mönch zu sein.

Ihn kleidet ein mit schwarzer Farbe verdunkeltes Gewand, (745) damit er der Welt verachtenswert und besitzlos erscheint, so soll es sein, aber wenn er in seinem Inneren nicht weiß sein will, dann ist die äußerliche Schwärze nutzlos, glaubt mir. Ihr jedoch, Priester, Pastoren und Lehrer der Kirche, vertreibt den Beischlaf aus euren Herzen!

(750) Dagegen sagt ein Dummkopf zu mir: „Mit welcher Begründung entziehst du mir die Freuden der Ehe? Wie ist denn Johannes gezeugt worden, der Christus in dem sinnbildlichen Fluss benetzt hat?“

Dies löse ich so: Wer wollte die Traumbilder des Alten Testaments mit diesem gewissen vergleichen, wer mit den wahren Gliedern den Schatten? (755) Wer könnte die Seelen des Kirchhofs fürchten, als wären sie wahrhaftige Körper? Das Alte Testament war das Abbild dieses Testaments, wie ein Gemälde (das Abbild)

eines lebendigen, laufenden Büffels (ist). Einst befahl das Alte Testament, Zahn um Zahn zu zerschlagen, aber das Neue Testament hat gesagt: „Wenn einer dich auf die rechte Kinnbacke (760) schlägt, dann biete du ihm geduldig auch die andere dar.“

Ihr verteidigt sehr gewandt eure Missetaten: Es ist schändlich, wenn du das eigene Nest befleckst, Rohrdommel! — Zur Verteidigung des Unrechten seid ihr weise genug, zu der des Richtigen (zu) dumm, weshalb das Gefäß des Herrn so sprach: (765) „Klug sind sie, so dass sie das Schlechte tun, dumm, so dass sie das Gute tun.“ Deswegen verachtet die fleischliche Ausschweifung, denn diejenigen, die im Fleisch sind, können Gott nicht gefallen.

Ach, du Elender, der du nicht davor zurückschreckst, modrig an den Tisch des Herrn zu gehen und seine heilige Hostie mit beschmutzten Händen (770) zu berühren! Was nützt es, die Gefäße mit dem Weihrauchbehälter zu beräuchern, wenn du ein stinkender Zyniker bist? Was nützt es bei einem unreinen Herzen, sich die Hände gewaschen zu haben? Wer könnte einen Hund mit Wasser oder Kamm verändern? Oder glaubst du etwa, dass du (allein schon) durch das Gewand, das du dir anlegst, (775) geweiht wirst?

Tyrische Gewänder mit eingewebtem Gold könnte sich ein Affe anziehen — er hört dennoch nicht auf, ein Affe zu sein. Denn wenn das Messgewand die begangenen Sünden tilgen würde und die übrige Kleidung, die den Handlungen der göttlichen Verehrung angepasst ist, dann wollte ich auch in einem solchen Gewand einhergehen; (780) sie werden, glaube mir, nicht von diesem Gewand beseitigt und nicht von dem Wasser, welches der am gekrümmten Haken aufgehängte Krug enthält, sondern von den Tränen, die aus dem innersten Herzen fließen.

Dieses sage ich immer wieder und nehme mir Gott als Zeugen: Keinem Priester wird zu Recht eine Gattin zugestanden. (785) Daher, ihr Priester, verachtet die Verehrung der Frauen und verderbt euch selbst weder durch Ehebruch noch durch ein Bordell.

Welcher (geistig) Gesunde möchte den Ehebruch nicht verfluchen, den die heidnischen Dichter als Quelle der größten Schäden beschrieben haben? Wenn der blonde Gast die Spartanerin nicht verwirrt (790) und in Abwesenheit des Atriden heimlich entführt hätte, was hätte der koische Schreiber, was der große Homer und der gesetzlose Ennius oder der, den Mantua als Sohn hervorgebracht zu haben sich mit Bestimmtheit rühmt, geschrieben? Wenn es nicht dieser Stoff gewesen wäre, woraus hätten sie dann so viele ausgezeichnete Verse ableiten können? (795) Jenen gab Gott ihre feine Begabung und das Herz, zu schreiben, was ihnen gefiel — andernfalls hätten sie die erdachten helikonischen Musen vergeblich um Beistand angerufen. Unsererwegen hat Gott jenen zugestanden, des

Efeukranzes würdige Gedichte hervorzubringen, damit wir aus ihren Schriften Nutzen ziehen.

(800) Es ziemt sich also, dass alle die Liebe zu Dirnen verachten, vor allem (aber) jene, die Vorbilder der Weltlichen sind, damit sie mit unverzagter Stimme, weil sie ja ein reines Leben ohne Schuld führen, ihre Schutzbefohlenen zurechtweisen können. Denn es ist schändlich, dass Schuld den Ermahner selbst fesselt, (805) dass der von Warzen Übersäte sich vor dem Warzigen ekelt, und zwar in Bezug auf denjenigen, der die Hostie zu empfangen wünscht: Wenn du die Vorschrift aufstellst, dass ein Weltlicher sich tagelang quält und der süßen Gewohnheit des Beischlafs enthält, selbst aber als ein Nyctage die Morgengebete verweigerst, dich feucht (810) und dampfend nach der Schandtats vom warmen Schoß der Gespielin erhebst und unrein an den heiligen Altar trittst. Schändlich ist es, und glaube nicht einfach, dass es schändlich sei, sondern mehr als schändlich; gewiss hasst Gott solche Taten, und Gott selbst ist, wie der treue Paulus bezeugt, (815) das Oberhaupt der Kirche.

Was sollte daran merkwürdig sein, dass das Haupt es hasst, wenn die übrigen Glieder dies offensichtlich abweisen? Gott und die verdammenswerte Begierde passen ganz und gar nicht zusammen, Belial und die Verehrung Christi harmonieren nicht miteinander.

Wer verheiratet sein möchte, möge auf die Weihen verzichten; (820) die Ehe soll von sich weisen, wer sich den segenspendenden Weihen zuspricht. Und dass es sich für ihn gehört, dies in alle Ewigkeit zu bewahren, möchte ich mit Nachdruck sagen.“

VII. Was die Priester einhalten und was sie vermeiden müssen (III,822-967)

„Der Priester soll sich nicht nur des Ehebundes enthalten, er muss auch Völlerei und Trunkenheit vermeiden, darf nicht geschwätzig sein und scherze nicht nach Art des Possenreißers. (825) Er bereichere sich nicht auf unredliche Weise, indem er mit einem Sextanten elf Zwölftel erwirbt, und kümmere sich weder um das Hasardspiel noch den trügerischen Würfel. Er möge sich in die Bücher der guten Sitten vertiefen — die Weisheit ist das Licht, aber ein Weiser ohne gute Sitten ist ein (Zieh-) Brunnen ohne Seil.

Er achte darauf, in jeder Beziehung rein, gegen jede Versuchung gefeit zu sein. (830) Daher kommt es, dass Gott jemanden mit diesen Worten belehrte: „Höre du: Rufe, säume nicht, erhebe deine Stimme wie ein Trompetensignal!“ — Das

hat er deshalb gesagt, weil der Verstand, der sich seiner Sünde bewusst ist, oft denjenigen, der lehren will, sprachlos macht, aber wer weiß, dass er innerlich weit von den Lastern entfernt ist, (835) der kann die Lasterhaften offen und wie ein Signalhorn tönend tadeln.

Die Lehrer müssen also frei von Schmutz ein schlichtes Leben führen und das Volk immer rein und freundlich belehren, da kein geeigneter Lehrer ist, wer seine Schutzbefohlenen nicht mit Milde zu bessern versteht. (840) Der Pferdeknecht krault vorsichtig Hinterkeulen und Nacken des ungezähmten Pferdes mit liebevollen Berührungen und reibt den auf diese Weise freundlich gestimmten Nacken mit dem Striegel ab; dann geht das Ross, wohin das Halfter es führt und der Lehrer es treibt. So soll der gelehrte Pfarrer das Volk, das wilde Herzen nährt, (845) auf rechte Weise mit Zweig und Stock im Evangelium unterrichten.

Er soll die Kranken besuchen und für die Verstorbenen um Vergebung beten; er soll freundlich bestimmen, dass keiner zögern möge, Christus den Zehnten zu zahlen, der die in seine fruchtbaren Schollen eingesäten Samen ver Hundertfach und reichtragende Ähren hervorbringt. (850) Diejenigen aber, die säumig sind mit ihrer Zahlung und sie verweigern, soll der Pfarrer mit gerechten und passenden Ermahnungen überzeugen und dabei Folgendes sagen: „Mensch, warum zögerst du, deine geringe Verpflichtung zu leisten? Wenig (nur) fordert Gott, der (auch) viel verlangen könnte. Denn er hat den Boden geschaffen, den du mit dem gekrümmten Pflug furchst; (855) die Kunst, den Pflug zusammenzubauen, kam von ihm; jene Teile, aus denen er besteht, Krummholz, Scharbaum, Deichsel, Pflugsterz und Räder, werden aus seinen Hölzern für dich gemacht; jener gibt dir die Rinder, den Regen und die warmen Westwinde schickt er, damit sie die Samen, die du den Furchen übergeben hast, wachsen lassen. (860) Und da sie alle Gott gehören, ist klar, dass dir nur noch die Arbeit des Pflügens zu verrichten bleibt, wofür du dir den zehnten Teil nehmen und den Rest Christus überlassen müsstest. Er aber, mild und großzügig, überlässt dir neun Teile, auf dass du den zehnten bereitwillig gibst; und ich sage dir, (865) nicht allein den Ernteertrag, sondern alles, was du hast, musst du mit dem Zehnten belegen.“

Diese und ähnliche Worte soll der gute Lehrer in einer freundlichen Rede äußern und einen jeden über dessen Pflichten mit seinem Wissen belehren: Die Kinder soll er ermahnen, ihre Eltern zu ehren, und die Sklaven, dass sie sich bemühen müssen, ihren Herren treu zu dienen. (870) Die Ehefrauen soll er lehren, sich ihren Ehemännern unterzuordnen, und die Ehemänner, mild und freundlich gegenüber ihren Gattinnen zu sein, und er soll alles, was fromm ist, als lebensnotwendig besprechen. Er soll jeden Guten den Händen der Unredlichen mit äußerster Bemühung entreißen wie Rahab, die die Kundschafter mit Flachsruetenbündeln

(875) verbarg und es sich so verdiente, in Ewigkeit lobpriesen zu werden. Er möge niemanden ungerecht aus Hass zerstören und ebenso keinen Aufständischen mit falscher Frömmigkeit verteidigen, sondern was er auch lehrt oder tut, stärke die Unterscheidungsfähigkeit.

Wer sich darauf nicht versteht, von dem sehe ich nicht, dass er Lehrer der Dummen sein (880) könnte, vor allem wenn klar auf der Hand liegt, dass wenn der Blinde unter der Führung des Blinden geht, beide in die Grube stürzen.

In dieser Beziehung müssen einige Bischöfe beschuldigt werden, die allenthalben ungebildete und lasterhafte (Männer) durch die Weihen erhöhen, wobei sie es töricht vermeiden, die Frage zu stellen, ob derjenige, (885) den sie weihen, ein Sklave oder ein Freier ist, ob enthaltsam oder nicht, und wen er als Zeugen für seine Lebensführung darzubringen vermag, weil sie ihre Hände nicht von dem ganzen Verdienst zurückziehen wollen. Denn – wenn man es glauben darf – sie nehmen einige Leute auf, weil ihre Hand heimlich geschmiert ist, fordern von manchen Abgaben, die gar nicht (890) geschuldet werden, und weihen etliche aus Verlangen nach menschlichem Lob.

Dein Geschenk, das um irgendeinen Preis verschachert wird, beweine ich gerade, heiliger Geist, mit Herzensschluchzen, und zu recht, da man ja liest, dass Gott die Scharen der Verkaufenden und Kaufenden mit der Geißel aus dem Tempel vertrieben hat.

(895) Nun leben sie Christi unwürdig, weil sie sogar als Gegenleistung für die Weihen Geschenke verlangen und Geschenke geben.

Warum gibt es heute so selten einen Weisen? Weil die Muße verlockend scheint und jeder anstelle seiner Bücher hinter dem Ertrag her jagt. Denn er denkt bei sich: Sammele du nur, damit du geben kannst; (900) Geschenke liebt der Dumme, Geschenke erfreuen auch den Weisen; verbinde Witz mit schlichter Sprache: Kommst du ohne Geschenk, ist das wertlos.

Wenn nämlich jeder Bischof die Geschenke der Wertlosen für wertlos hielte, und die Ehrenämter den ihrer Würdigen gäbe, dann könnte die Versuchung Satans nicht so viele Seelen (905) ernten, und kein so großer Irrtum würde die Welt umwälzen. Heutzutage jedoch teilt die Münze zu, was die Redlichkeit nicht gibt, heutzutage tritt mit Billigung ein, wer Geschenke bringt; wer nichts hat, muss herausgehen. – Aber dennoch sehen wir es bisweilen so, dass Gute unbrauchbar sind: „Er hat mir nichts gegeben, geht; der hat mir gute Getränke dargereicht, lasst uns gehen!“

(910) Ach ihr Münzen, ihr Münzen, durch euch wird jedes Verbrechen (frei)gekauft, mit eurer Unterstützung begehen die Priester Recht und Unrecht! Sie wollen nicht beherzigen, wie sehr Gott jene erhoben hat, als er zu seinen Jüngern sprach:

„Nehmt den Heiligen Geist, damit ihr die begangenen Sünden derjenigen, bei denen ihr es wollt, aufheben könnt, (915) und (auch) die Aufhebung bei denjenigen zu verweigern vermögt, bei denen ihr das wollt.“

Das sagte Gott nämlich seinen Jüngern, und die Priester sind in ihrer Nachfolge. Warum ahmen sie nicht Sitten und Lebensführung derjenigen nach, deren Rechte sie sich machtvoll zuschreiben? Jene haben die Eheschließungen und die Vergnügen des Fleisches (920) von sich gewiesen; das wollen unsere Priester gerade nicht tun, weswegen sie sich nämlich als Unrechte in den Schmutz und in die Tiefe herablassen wie das Taufwasser, und reinigen dennoch Seelen und schicken sie in den Himmel. Wenn sie aber Nachfolger ihrer Vorgänger sein wollten, (925) würden sie (noch) mehr Seelen zu dem ewigen Königreich erheben; denn besser noch als durch das Wort wird ein jeder durch das (gute) Beispiel belehrt.

Also, ihr Lehrer, verachtet die Liebe zu den Frauen und haltet in euren Herzen den hohen Gipfel des Rechts lebendig; welche Macht kann größer sein als die, dass (930) ihr die Seelen, die vom Band der Vergehen gefesselt waren, befreit?

Verachtet ferner auch das Altweibergeschwätz, hütet auch vor hohlem Gerede, reizt niemanden durch Worte oder Gelächter. Warum sollte ich mich Priester nennen lassen, wenn ich lieber ein Schlemmer sein möchte? Oder warum sollte mich einer als religiös bezeichnen, (935) wenn er doch sieht, dass ich ein geschwätziger Possenreißer bin?

Vermeidet außerdem völlig berüchtigte Schenken, wenn ihr vernünftig seid, und vertraut euch nicht dem gehörnten Bacchus an. Welcher Mensch, der euch oft betrunken sieht, enthüllt euch (schon) bei klarem Verstand seine Vergehen? Lieber flieht er, (940) weil er überlegt, dass vom Wein Berauschte alles offenbaren.

Dient den Königen und den Herren, selbst wenn sie schlecht sind; denn sie sind euch vom höchsten König eingesetzt, um die Schädlichen zurückzudrängen und die Mildten zu ehren und zu schützen. Oft herrscht ein unnützer König über gute (Untertanen), wie Saul, (945) dem die Heiligen Samuel und David Untertan waren. Oft schützt ein schlechter (Herrscher) die Guten und das Gesetz, wie eben dieser die Juden gegen das Toben der Ausländer verteidigte. Und schließlich: Gebt den Königen, was den Königen gehört, und was dem Herrn gehört, gebt dem Herrn; das Bildnis des Königs (950) werde dem König zurückgegeben, aber das Abbild des Herrn dem Herrn. Gerechtigkeit und Glauben müssen dem Donnerer erwiesen werden, für die Könige muss man Ehrfurcht und Achtung aufwenden, denn niemand ist ohne die Erlaubnis Gottes mächtig. Die guten Könige also müssen verehrt und nachgeahmt werden, (955) den schlechten darf man nicht nacheifern, muss sie aber verehren; solches gebt den Fürsten, Christus euch selbst.

Wenn ein Subdiakon, ein Messgehilfe oder auch jener, dem die heilige Weihe noch nicht die Tonsur zugeteilt hat, der dennoch in den Büchern unterrichtet worden ist und sich Christus versprochen hat, (960) etwas Schändliches tun, so darf das von der Seite, die (ihnen noch) verboten ist, nicht zum Vorbild für das Leben genommen werden; es gehört sich, dass ihr daran denkt, dass bei Höhergestellten Vergehen immer schärfer getadelt werden.

Seid in jeder Beziehung vorsichtig: Was ihr auch lehrt und was ihr auch tut, es geschehe aus vollkommener Liebe. (965) Diese Liebe müssen nicht nur die Priester in sich tragen, sondern alle Gläubigen müssen in der wahren Liebe leben; die wahre Liebe versteht sich nicht darauf, irgendjemanden herabzusetzen.“

Das dritte Buch endet. Es beginnt das vierte.

I. Der Glaube ist kraftlos ohne Werke (IV,1-86)

Bis hierher Eufronius; gehorcht dem weisen Lehrer, ihr Leute, wer ihr auch überall seid!

Nicht unbedeutend sei bei euch die Ausübung des heiligen Bundes, weil der heilige Brief des Johannes überall empfiehlt und dazu ermahnt, dass man seine Brüder liebe. (5) Wenn aber der Reiche, dem der Dreschwagen viele Garben abliefern, dem nach Entfernen der Getreidekörbe der Hofraum viele Scheffel und Mengen fasst und die Weine in Eimern zu Tisch getragen werden, seinem bedürftigen Bruder gegenüber sein Inneres verschließt, dann ist jener ohne Zweifel von der Liebe des Donnerers weit entfernt.

(10) Die Diener des abtrünnigen Herrschers und die Diener des Donnerers unterscheidet die Nächstenliebe. Damit du es tiefer begreifst: Wer auch immer seine Stirn mit dem Kreuz Christi zeichnet, wer auch immer den Gesang des süß krähenden Hahnes singt und nach den Gebeten „Amen“ und „Halleluja“ anfügt — (15) wenn er seinen Bruder verkleinert, ist wertlos, was er tut, und er ist der größte Stümper; wer dagegen seinen Bruder liebt, jener ist weiser als die Grammatiker und Rhetoren, selbst wenn alle ihn einen unvernünftigen Toren nennen. Alle mögen über ihren Büchern beliebig viel schwitzen, alle (20) ihre Nächte mit den Rätseln gedrechselter Beweisführungen durchwachen, dieses und jenes mögen sie noch dazulernen wollen — ein guter und gottesfürchtiger Mann überragt alle Weisen. Denn die Gottesfurcht ist Quelle und Ursprung der Weisheit.

Lasst uns also mit gottesfürchtigen Herzen dem Himmelsherrscher (25) dienen und, da ja die Dauer dieses Lebens nur kurz ist, diese vergänglichen Freuden mit

mehr Maßhaltung bewundern, indem wir für uns die ewigen Freuden des himmlischen Vaterreiches begehren, von denen niemand mit Schmecken, Schreibstift oder Vernunft zu erklären vermag, von welcher Menge und Beschaffenheit sie sind; daher kommt es, (30) dass ein Weiser sagte: „Kein Ohr hat gehört, kein Auge gesehen, und niemand vermag es sich im Innersten seines Herzens vorzustellen, was der Schöpfer persönlich für den, der an ihn glaubt und ihn liebt, bereitet hat.“

Und wer liebt den Herrn? Wer sein Werk dem Glauben verbindet, denn (35) die Tapferkeit des Ritters liegt wertlos dar, wenn er keine Waffen hat, Begabung vermag nichts, wenn ihr die eifrige Ausübung fehlt, und auch Anstrengungen und Glauben fehlt die Kraft, wenn sie nicht miteinander verbunden sind: Ohne den Atem lebt das Fleisch nicht, und der Glaube ist ohne Taten nicht lebendig.

Was nützt es, den Herrn nur mit Worten zu bekennen? (40) Was hilft es, dass du dem Höllentyrannen und seinem Gepränge abgeschworen hast, wenn du zu dem, was du (dadurch) aufgegeben hattest, zurückkehren willst? — Das Schwein kehrt zur Jauchegrube zurück, zum Erbrochenen der Hund; ist es nicht beschämend, deren Taten zu folgen? Viel klüger als du ist das Kind, (denn) es fürchtet Brennesseln und Feuer, wenn es sich einmal verbrannt hat.

(45) Was soll ich sagen? Es ist bestimmt besser und verzeihlicher, den Weg der Wahrheit (noch) nicht begonnen zu haben, als ihn begonnen wieder zu verlassen. Hervorgebrachtes wieder zu verlieren ist schändlicher als (noch) nichts bereitet zu haben.

Ach, es beschämt mich so sehr, über die vielfache Sündenschuld der Vornehmsten (50) sprechen zu müssen! Einige bestreichen ihre Stirn mit dem Ölzeichen, nehmen danach flüssigen Lavendel aus dem zierlichen Behältnis, entblößen ihren Kopf, beschmieren sich die blonden Haare, und setzen dann ihre weißen Kopfbedeckungen darauf.

Die Ohren gewisser Leute streichelt die Flöte eines Bläusers, die nicht darauf achten, was dieses Verslein besingt: (55) „Den Herrn besänftigen nicht die schmeichelnden Weisen des Flötenspielers“, und er wird nicht vom sanften Lied der Salier erfreut. Es gibt etwas anderes, an dem er sich erfreut, nämlich dass wir selbstverständlich immer tun, was er befiehlt, und im Herzen immer wachsam sind, dass uns niemals die Betäubung der Sünder überkommt und träge macht. (60) Wir wissen nämlich nicht, zu welcher Zeit und zu welcher Stunde der Richter ankommen wird, ob (dann,) wenn die Dämmerung das Licht verdunkelt, in mitternächtlicher Finsternis, (ob) beim (ersten) Hahnenschrei oder im Morgengrauen wie ein Dieb. Der große und bittere Tag des Herrn wird plötzlich kommen; (65) dann wird ein jeder seiner Bemühung entsprechende Belohnungen erhalten.

Niemand ist vollkommen, niemand in jeder Beziehung glücklich; es lebt kein Mensch, der durch alle Tugenden zu erstrahlen vermag, nicht jeder ist in allem geschickt. Jenes Land ist für Birnen-, dieses für Ölbäume geeigneter, (70) dort bringt der Acker fruchtbarer fette Ähren hervor, hier gedeiht der Weinstock besser für volle Trauben. So glänzen (auch) die Menschen durch verschiedene Tugenden: Dieser ist enthaltsam, jener demütig, dieser ist mild und jener schamhaft. Christus berichtet, dass es im Haus seines Vaters (75) wegen der unterschiedlichen Neigungen der Frommen mehrere Wohnungen gebe.

Das weiß ich und bestreite es nicht, aber es heiligen den Menschen weder viele noch eine einzige Tugend, wenn da nicht auch die wahre Liebe sein wird, durch die wir, wie es sich geziemt, nach und nach alle Tugenden zusammenziehen und uns die Leiter zu den Sternen verschaffen. (80) Der Handwerker versteht sich darauf, allmählich aus vielen Hölzern eine Brücke zu verfertigen und aus vielen Steinen einen Turm zusammenzusetzen. Daher kommt es, dass Johannes, der die Geheimnisse des Herrn schaute, berichtet, der himmlische Hof sei aus verschiedenen Edelsteinen zusammengesetzt, und zweimal sechs von ihnen besonders preist.

(85) Wenn ich es kann, will ich mit wenigen Worten deren Geheimnisse erklären und obendrein berichten, von welcher Farbe ein jeder gekennzeichnet wird.

II. Die XII Steine und ihre Geheimnisse (IV,87-165)

- I. Der Jaspis ist stark in grasgrüner Farbe, als Kennzeichen derjenigen, die durch die Tugend festen Glaubens stark sind.
- II. Über den Saphir wird erzählt, er sei dem Himmelsthron ähnlich; (90) er versinnbildlicht diejenigen, die der Lehre des Paulus folgen und sagen: „Unser Umgang ist im Himmel.“
- III. Der Kalchedon ist matt und leuchtet nach Art einer Öllampe, die entzündet wurde, und widersetzt sich den Bildhauern, selbst wenn sie ihr Handwerk verstehen, auf wundersame Weise. Er bezeichnet die Frommen, die keine Rohheit von schlechten Menschen (95) gänzlich bezwingt, die vom Eifer guter Taten brennen und leuchten, weil sie die Vorbilder für ein glückliches Leben darstellen; es brennt nicht leuchtend, wer im Verborgenen gut lebt, und es leuchtet nicht brennend, wer Gutes sagt, aber schlecht lebt, sondern gut zu sprechen, wenn man schlecht lebt, ist das Schlimmste.
- IV. (100) Den Smaragd soll es vor allem in skythischen Gegenden geben, und man sagt, dass ihn dort wilde Greife bewahren. Dieser Stein ist grün; wo er liegt, verbreitet er ringsum heitere Luft, und die Umstehenden spiegeln

sich in ihm. Jener zeigt die im Glauben Kräftigen: Diesem wird Luft zugeführt, (105) wie ein jeder, der im Glauben den Himmelsherrn bekennt, in seinem reinen Inneren bei sich den hohen Himmel bedenkt.

- V. Den Sardonyx schmückt ein farblich unterschiedliches Äußeres: Es gibt diesen Stein als roten, weißen und schwarzen; er steht für jene, die ein niedriger Sinn verdunkelt, die ein reiner Sinn erhellt (110) und die ohne Zögern für ihren Nächsten den Tod auf sich nehmen.
- VI. Der Sardius ähnelt roter Erde; er kennzeichnet jene, die, obwohl sie durch Menschenlob sehr berühmt sind, selbst überlegen, dass sie vergänglich sind – geradeso wie das Gefäß des Töpfers.
- VII. Der Chrysolith glänzt wunderschön von unvergänglichem Gold (115) und lässt Funkeln hervorblitzen; auch dieser zeigt die Weisen, welche die Funken des Wortes in die Herzen ihrer Mitmenschen versprühen.
- VIII. Der blasse und grüne Beryll kann diejenigen bezeichnen, die vor Recht-schaffenheit strotzen, aber durch ihr demütiges Herz blass sind.
- IX. Weiß, rot und grün (gefärbt), enthält, so sagt man, der Topas in sich (120) alle Arten von Steinfarben; er steht für diejenigen, die sich mit allen Tu-genden rüsten.
- X. Den Chrysoprasus zeichnet ein grün-goldenes Äußeres aus. Wen stellt dieser Stein dar, wenn nicht diejenigen, die weise glauben?
- XI. Der Hyazinth, dem vom Strahl der Sonne geschmückten Wasser überaus ähnlich, (125) kennzeichnet diejenigen, die in diesen stürmischen Zeiten im Herzen immer die Sonne der Gerechtigkeit tragen.
- XII. Als welchen (Edelstein) setzte der kluge Johannes den Amethyst ans En-de? Als den purpur- und rosenroten sowie veilchenfarben glänzenden. Er stellt die Frommen zur Schau, die der Purpur des Glaubens kleidet, (130) die unbedeutend für die Welt im Eifer ihrer Frömmigkeit hervordufteten und für Christus oder ihren Nächsten das Martyrium auf sich nehmen.

Aus solchen Edelsteinen wissen Glaube und Liebe im Herzen der guten Men-schen einen dauerhaften Tempel zu errichten, nicht wie sie die irdischen Meister aus grünem Marmor (135) und Mörtel bauen; jenes, was die vergängliche Hand erbaut hat, kann zu recht wieder zerstört werden – was aber Gott selbst, der *Alpha* und *Omega* genannt wird, herstellt, stürzt niemals ein.

Nach dem Zeugnis des Johannes ist Gott die wahre Liebe, und ihr wisst, dass ohne Gott ja nichts von Dauer ist. (140) Wenn also die Liebe etwas zusammenfügt im Inneren des Herzens, dann fügt es Gott zusammen. Dieser ist auch der sicherste Fels; jeder Weise, der auf ihn die Stadt seiner Tugenden gegründet hat, wird ein

sorgloses Leben führen können. Kein starker Sturmbock, keine feindlichen Pfeile können jene (145) zum Einsturz bringen, und die von Winden aufgewühlte Meeresflut wird sie nicht vernichten; auch dem Boreas widersteht sie sicher.

Wer im Inneren seines Herzens einen Christi würdigen Tempel errichten möchte, möge allen Schmutz vertreiben, und er soll von Grund auf die Ärgernisse, die den Verstand zu verderben suchen, (150) ausreißen und dafür vom wahren Gott die Hilfe des Heiligen Geistes erbitten. Wenn ein verdorbenes Gefäß nicht zuvor gereinigt wird, wird darin bitter, was als Süßes hinein gegossen wurde; das bedeutet: Wenn aus dem Herzen nicht vorher der Gestank der Laster völlig vertrieben wird, werden die Tugenden, wenn man sie hineingibt, sauer. (155) Das hat der heilige David in deutlicher Äußerung zum Ausdruck gebracht, als er erbat, dass ihm zuerst das Herz gereinigt und dann der Geist gegeben werde, das Richtige zu tun. —

Aber es sagt vielleicht jemand zu mir: „Ich verschmähe das Böse, niemandem soll schaden, was ich tue, ich bin weder ein Räuber noch ein Ehebrecher, (160) ich enthalte mich aller Übel, soweit es mir der hinfällige Leichtsinns des Fleisches gestattet; was muss ich noch tun?“ — Es reicht nicht aus, das Böse unterlassen und den breiten Weg der Laster vermieden zu haben, wenn man nicht das Gute tut; es reicht nicht aus, dass du wie ein Sklave aus Furcht vor Strafe milde bist, (165) wenn du nicht wie ein freier Mensch aus Liebe zur Rechtschaffenheit gut lebst.

III. Die Welt muss man verachten (IV,166-326)

Schmal ist der Pfad, der zur obersten Burg führt; wer auch immer du bist, der dorthin strebt, verachte die trügerische Welt.

An der Oberfläche zeigt sie Süße, innen verbirgt sie das Bittere — wie die jungen Männer, deren Finger ein runder Ring schmückt, (170) die an ihrem glänzenden Hals gekräuselte Haare zur Schau tragen und bis an die Knöchel reichende zierliche, spitze (Schuhe) mit gelblichen Riemchen schmücken, weil sie den schlichten Stiefel verachten, bei sich sagen: „Was schadet es, schöne Worte auszusprechen?“, während sie sich gut verloben, während sie durch Trugrede dumme (175) Mädchen verführen, — sich aber dann zurückziehen, wenn sie die Blume gepflückt haben; und wie die Amme dem weinenden Kleinkind mit kosenden Worten zu schmeicheln pflegt: So schmeichelt die Welt demjenigen, der sie liebt, damit dieser nicht um die Gerechtigkeit trauere.

Du aber, der du dich bemühst, die wahre Heimat zu erlangen, (180) verachte die falschen Reichtümer, meide die sinnlosen Beschäftigungen der Welt und höre auf, in alle Richtungen voraus zu laufen, damit es dich nicht quält, dass irgend-einer in dieser Welt mehr Glück hat als du und dass die Felder deines Nachbarn reicher an Vieh sind.

Jetzt ist alles Göttliche und Menschliche dem verfluchten Geld unterworfen, (185) doch was nützt es, für die ganze Welt seine Seele zu verderben? Dir mag das Gebiet der Kappadoker und Garamanter dienen, darüber hinaus das Volk der Assyrer und dasjenige, welches aus dem Hydaspes trinkt, und schließlich mag, was auch unter der Himmelsachse lebt, dich fürchten — du musst dennoch gehen, wohin Julius gegangen ist: (190) Die enge Höhle der Welt umschließt den Herrscher, dessen Tod Spornina und Calpurnia vorhersahen. — (Auch) Herodes ging (auf diesem Weg) fort, den die höchste Tugend in Kaisarea tötete, als er die Gattin seines Bruders raubte und sich ihrer bemächtigte.

Verachte die falschen Reichtümer, meide die sinnlosen Beschäftigungen der Welt!

(195) Du bist nicht eifrig und hervorragend, wenn nicht tausend Augen auf dich schauen und die Menschen sagen: „Dieser ist wahrhaftig unter einem günstigen Vorzeichen ans Licht (der Welt) gekommen, den mit Biberrückenfell umsäumtes Mufflon kleidet, mit Leinen zusammengenähte Haselmaus und Pelzwerke aus grauen Fellstücken.“ So, genau so blendet die eitle Ruhmsucht (200) viele Menschen; doch was ist denn der Reiche, der sich in rote Pelzstücke und roten Seidenstoff kleidet, anderes als ein Mensch, dem selbst eine kurzlebige kleine Fliege das Leben verkürzt, der wie die Blüte des Gartenkrauts und der weiße Liguster verblüht?

Verachte die falschen Reichtümer, meide die sinnlosen Beschäftigungen der Welt!

Wenn du edel genannt werden möchtest, (dann) sei ein Schwelger und Verschwender, (205) damit du, wenn der Knecht zum Gesättigten, der sich schon den Magen verdorben hat, „Esst!“ sagt, antworten kannst: „Ich kann nicht, gib es trotzdem her, ein Bissen lockt den (nächsten) Bissen hervor. Doch vorher sag mir bitte, wovon die Küche dampft.“ — „Ihr werdet Fische mit Salzlake und gebratenen Hering haben, oder, wenn es euch besser gefällt, Fleisch, Gewürze und Enten.“ — (210) „Du Bauerntöpel, der keineswegs den Winken der Herren angepasst bist, verschwinde; oder weißt du nicht, dass ich einheimische Produkte für wertlos halte? Ein Lohnschiffer, Schuster oder Lohndiener, einer, der Mehl drischt und mahlt, und ein schmutziger Schweinehirt mögen diese Dinge essen; mich pflege ein lindes Süppchen (215) und Herrengerichte, die der Magen eines Haus-

herrn verlangt. Was Lastwagen, Fuhrwerke, Dreschbohlen und Schiffe herbeischaffen, das ist meines; bring mir bereitwillig seltene Speisen, bring sie mir!“ – „Wohlan denn, sagt mir nur, was ihr begehrt; ein Häppchen Bär, Seeigel, Pfau oder Schwan – (220) das habe ich und trage es (gern) auf.“ – „Das hat Überzeugungskraft, das ist außerordentlich gut geeignet; das will ich haben!“

Wenn (dir) der Pfau gefällt und der Specht in feingehacktem Knoblauch, warum verweigerst du dann die Elster? Wenn du dich von Geschwätzigkeit ernähren willst, dann mögen der Papagei oder die Dohle mit ihrem schwarzen Federkleid deine Nahrung sein. Warum, du Maßloser, willst du deinen Magen sprengen? – (225) Gut, wasch dich, wenn du satt bist; häufe Speisen auf Speise, ohne dabei zu überlegen, dass der Magen auch von der Speise entkräftet wird.

„Hat es etwa der Ganges in seinem tiefen Bett nötig, von einer bescheidenen Welle anzuschwellen, oder die Vogesen, von einer geringen Holzmenge bereichert zu werden? – Was soll ich also tun? Wenn mir der Rost die Münzen überzieht, weil ich geizig bin, (230) sagt man: ‚Weh jenem Taugenichts, als Tantalus dürstet er mitten im Wasser und kann es von dort nicht schöpfen.‘ Wenn ich meine Erträge genieße, (sagt man,) dass ich wie ein Freier alles verwüste. Sei es, dass er gut handelt, sei es, dass nicht – der Unglückliche sündigt in jeder Beziehung.“

Wenn du (noch) nicht weißt, wozu die Münze fähig ist, dann vernimm es: (235) Die Münze leistet den Trost, den man von Natur aus schuldet. Spare weder im Übermaß, wobei du dich absonderst, noch gib im Übermaß; für einen Wanderer ist der Weg in der Mitte am sichersten.

Es gibt bei allem ein rechtes Maß, jedes Übermaß wird getadelt. Ihr müßt also eure Gewinne maßvoll benutzen, (240) damit das, was derjenige übrig behält, der mit wenigem zufrieden ist, der Anteil für die Armen ist.

Verachte das Lob der Hanswürste, und die witzigen Possenreißer vertreibe!

Der Verstand, der sich des Rechten bewusst ist, ist wahrer Ruhm. Wenn dir Possenreißer mit ellenlangem rauschendem Beifall öffentlich Ruhm verleihen, erheben sie, wenn sie ihre Geschenke erhalten haben, lautes Gelächter und (245) sagen, wenn sie fern sind: „Herrlich, jener Galgenstrick meint, er sei tüchtig, weil ihn das Lob von Schmeichlern preist.“ – Der Dummkopf glaubt anderen mehr als sich selbst über seine (eigene) Person.

Wach endlich auf, gefälligst, und beginne ein maßvolles Leben!

„Wenn ich mich nicht täusche, willst du mir die irdische Eleganz (250) gänzlich wegnehmen.“ Wahrhaftig, weil die Vergnügungen der unbeständigen Welt bei uns nur von kurzer Dauer sind. Die Elbe wird Überdruß an Kriegen haben,

Athen an wissenschaftlicher Beschäftigung, die Franzosen wird es verdrießen, die braunroten Hengste mit leichten Zügeln zu lenken und sich den Blauschimmeln zu widmen, (255) und die Söhne werden davon wieder zu sich kommen, dass sie sich den Spielen hingegeben haben, und werden das Gymnasion, die Schilde und die übrigen derartigen Dinge ablegen. Sie werden den gesamten Tand des irdischen Lebens sein lassen, und welchen (Tand) ein jeder auch billigt – er wird als Feind Gottes bewiesen.

Niemand kann gleichzeitig zwei Herren dienen. (260) Die drei haben den Machtbereich des feindlichen Königs gehasst, nachdem sie die Klappern des höchsten Kindes gesehen haben; ganz genauso verachte, wer die Kirche, den Palast des wahren Königs, schon gesehen hat, die Hoffnung auf und die Furcht um die Welt.

Selige Armut, die du nichts fürchtest und nichts hoffst! (265) Denn die stygischen Gruben werden diejenigen packen, die Irdisches begehren. Die Gattin Loths, die zu Salz gemacht wurde, ermahnt uns, nicht zurückzuschauen.

Deshalb, der du zum wahren Zoar gehen willst, verachte die falschen Reichtümer, meide die sinnlosen Beschäftigungen der Welt, wenn du dorthin eilst, wo die wahren Reichtümer und (270) die wahren Freuden sind, wo es keinen Schmerz gibt, wo kein Pavillon die Sonne und kein Dach den Regen trennt, niemand vor Frost erschauert, niemand von der Hitze versengt wird, wo der Ort des wahren Friedens und des ewigen Lebens ist.

Sage nicht: „Morgen werde ich anfangen, gut zu leben“, sondern beginne (275) jetzt damit, säume nicht; die Reise folgt leicht dem Anfang. Beeile dich, solange du noch Zeit hast; plötzlich kommt der unerwartete Tod und rafft den Reichen gemeinsam mit dem Armen dahin, und wer heute lebt, weiß nicht, ob er auch morgen noch lebt. Aber welche Färbung des verschiedenartigen Todes dich auch packen wird, (280) wenn sie in dir einen Gerechten an sich reißt, wirst du furchtlos (aus dem Leben) scheiden.

Los also, entfliehe den irdischen Netzen, verachte die falschen Reichtümer, meide die sinnlosen Beschäftigungen der Welt, solange der hartherzige Tod dich lässt; beginne nicht dann erst zu fliehen, wenn für Flucht keine Gelegenheit mehr ist.

Daher sagt Gott seinen (285) Anhängern: „Sorgt dafür, dass eure Flucht nicht zur Winterzeit oder am Sabbath geschieht“, an diesem Tag ist es nicht erlaubt, weit zu gehen; wenn der triste Winter die Berge mit Schnee bedeckt, ist der Weg für Wanderer nicht geeignet. So gibt es nach diesem Leben für niemanden mehr die Gelegenheit, sich zu (290) bessern und dem höllischen Feind zu entkommen. Wer dem Priester jetzt die Vergehen, die er begangen hat, nicht bekennen will,

und wer jetzt seine Sünden nicht aus seinem Herzen ausweinen will, wird nach seinem Tod demütig um Gnade bitten und sie nicht bekommen. Eurydike starb, nachdem sie sich umgeschaut hatte, und Orpheus (295) weinte vergeblich.

„Du schneidest auf, du Schwätzer!“, sagt der lange Hyperephanes, „Was rülpst du so viele Sprichwörter aus? Wer nichts hat, was er verlieren könnte, hat auch keine Angst vor dem Räuber, und du sagst weiter nichts, als dass der Reiche immer in Angst lebt und du ungern arm bist. Weißt du, was Horaz sagt? (300) Tugend, Vornehmheit ohne Besitz erscheint geringer als Riedgras.“

Verachte die falschen Reichtümer, meide die sinnlosen Beschäftigungen der Welt!

„Was schwätzt du nur, du Mensch von drei Fuß langem Ausmaß? Ich habe selten kleine Demütige und rotschöpfige Gläubige gesehen.“ Vernimm, was ich antwortete: ich wundere mich über große Weise, (305) und weiße Bösewichte, und werde von dir nicht zu recht beschuldigt. Du weißt, dass der weise Sohn des Zebedäus unter anderem sagte : „Wer das Weltliche liebt, vertreibt Gott aus sich.“

„Willst du, dass ich immer gut lebe und niemals die Befehle des ewigen Gottes übertrete?“ Wer kann dem ungerechten Heer immer (310) Widerstand leisten, wenn ihn nicht jemand unterstützt, nach dessen Handwegnehmen Amalek wie ein afrikanischer Löwe wütet? Niemand. Aber deswegen müssen wir alle mit einhelliger Anstrengung nach dem Hof des himmlischen Lebens streben. Wir wissen jedoch keineswegs, wer dorthin gelangen wird; (315) denn Gott allein weiß, wen er dafür auserwählt. Wer also gut ist und erleuchtet zu sein scheint von den Strahlen der Tugenden, soll sich nicht in ihnen spreizen. Das Loblied dessen, der richtig lebt, muss am Ende gesungen werden.

Wenn auch der Seemann seine Segel ruhigen Winden aussetzt, (320) ist er nicht eher sicher, als bis sein Anker den Hafen ergreift. Dazu noch: Wenn der Titan sich in die westlichen Fluten neigt, dann endlich nennt man den Tag, der geblänzt hat, lobenswert; und wer nicht bis zuletzt dient, kommt um die Belohnung. Der Dumme billigt das angefangene Gute, der Kluge schaut auf das Ende.

(325) Dies lehre ich euch, mich (aber) hat die höchste Weisheit gelehrt, nämlich der Allmächtige; übt dies aus, ihr Gläubigen.

IV. Das Himmelreich kann man ohne Duldsamkeit nicht erreichen (IV,327-470)

Wem könnte entgehen, dass das in der Heiligen Schrift Geschriebene sich auf (diesen) unseren Lehrsatz richtet? Denn wenn von ihr das Auge unaufhörlich geweidet wird, das — wie wir wissen — die Leuchte unseres (330) Körpers ist, und die heiligen Bücher häufig anschaut, werden wir gelehrt, Schmähungen zu ertragen und in tapferem Kampf zu streiten. Hiobs Lager ist der Schmutz, Stephanus wird vom Steinregen getötet, Mauritius durch das Schwert und Vinzentius durch das Feuer des Schaugerüsts. Also, ihr Männer, deren Namen von jenem abgeleitet ist, (335) der strahlend aus einem borstigen Körper hervorkam wie die Sonne, wenn vom reißenden Wirbelwind durchwühlte Wolken Blitze hervorbringen und dröhnende Donnerschläge und der Hagel die ängstlichen Menschen erschrecken, die Wolke zerreißt und in plötzlichem Glanz erstrahlt, nämlich Christus: (340) Drückt mit einem Gang, der es wert ist, die Spuren Christi ein.

Er, der sich aus eigenem Antrieb entschloss, diejenigen, die der schwarze Händler mit spitzfindiger Rede beiseite geführt hatte, von Ägypten fortzuführen und zurückzubringen, wollte zugleich von Iskariot an die Schreiber und Pharisäer verkauft werden, mit Fackeln und Pfählen ergriffen werden, (345) würdevoll die Peitschen des todbringenden Pilatus ertragen und an das Kreuz geschlagen werden, wie Jesaja es vorausgesagt hatte: „Als Träger unserer Sünden ist er nach seinem Willen am Denkmal des Kreuzes geopfert worden.“ An anderer Stelle wiederum findet man geschrieben: „Die Ruchlosen werden auf mich schauen, den sie ans Kreuz geschlagen haben.“

(350) Jeder, der danach verlangt, nach jenem auf dem rechten Pfad zu gehen, möge sich verleugnen und duldsam das Kreuz auf sich tragen.

„Wenn du Schilf den Bäumen richtig gleichmachen kannst und die Behelfsver-
schanzung der Mauer, dann vergleiche den Sterblichen mit Christus.“

Diese Beispiele, das gebe ich zu, kann ich nicht zuverlässig lösen. (355) Aber dennoch unterscheidet sich der Arme auch von dem Reichen; denn wenn der schreckliche Frost am Ausgang des Herbstes die Länder erstarren macht und Aquarius mit Eis die Flüsse zusammenschnürt, schmiegt sich der Reiche in seine Fuchsfelle, jenem aber liefert die mit der Schafschere abgeschorene (Fell)Spitze den Schafspelz. (360) Und so retten sich beide bis zu den besonnten Blumen. Die bemoosten Eichen ahmen mit dem niedrigen Laub die himmelhohen Tamarisken nach, die Schneeballsträucher die erhabenen Zypressen, die wilden Reben mit ihren Blättern die Weinstöcke, die Büsche die Obstgärten. Der Ritter vertraut auf

seinen Brustpanzer, sein Schild und seinen Helm, (365) aber uns möge der hehre Glaube schützen und die tapfere Duldsamkeit.

Der Geduldige ist tapferer als ein kräftiger Soldat, der sich Schutzwehre und Städte zerstörend vorwärts bewegt. Die ihr allzu zerbrechlich davor zurückschreckt, die augenblicklichen Schmähungen zu ertragen, was wird dann sein, wenn euch das Feuer mit dem funkensprühenden Schwefel verschlingen wird, (370) das nicht einmal der Salamander überwinden kann?

Oder der du nun kein Vertrauen hast, mit in den Kämpfen angeschlagener Backe und von Ohrfeigen geschlagenem Gesicht zu leben, ich frage mich, mit welchem Körper du die feurigen Gitter und die feurigen Riegel ertragen kannst, wenn dich ein wildes Heer umgeben hat.

(375) Die Jünger schwimmen in menschlichen Fluten und diejenigen, die die Viper nicht verletzt hat; Seps und Amphisbaina, Pareas, Skorpion und Skytale, Prester, Wasserschlange und Ophites, Sibilus und Kenchris, Dipsas, Iaculus und Eidechse bissen die Menschen, aber ihre Duldsamkeit (380) verband sie mit den Himmlischen. Daher kommt es, dass die Arche Noah einst in den Fluten leicht wurde: Weil die Schmähungen der aufgeblasenen Welt, welche die Guten verspotten und schlagen, sie zu den Sternen erheben.

Sogar die Tugend ist hinfällig, wenn sie nicht durch Duldsamkeit erstrahlt.

Ertrage daher diese Drangsal für die Liebe Christi, (385) der du Gefährte der Heiligen und des himmlischen Lichts zu werden begehrt. Jetzt ist für dich eine günstige Gelegenheit, nach dem Himmlischen zu streben; wenn du jetzt von den Gegnern nicht besiegt werden willst, dann handle jetzt, damit dich nicht der Palast der Finsternis aufnimmt, wo es für den Sünder, wenn er (erst einmal) eingeschlossen ist, (390) keine Freiheit gibt. Dort kann die Tochter der Mutter nicht helfen, nicht der Bruder dem Bruder oder die Schwester der Schwester. Was nützen dort der Großvater, der Onkel oder Oheim ihren Verwandten, (was) die Großmutter oder die Tante väterlicher- oder mütterlicherseits? Aus dem Schlund des Tartarus wird der Schwager die verurteilte Gefährtin seines Bruders (395) nicht entreißen, auch nicht der unversehrte Liebhaber dereinst seine Geliebte; der Schwiegertochter wird dort die getreue Schwiegermutter nicht von Nutzen sein, und der Schwiegersohn wird den Schwiegervater dem stygischen Feuer nicht entreißen, wenn er diesem (erst einmal) zugesprochen wurde.

Zwischen den Schlechten und den im Herzen Rechten wird es einen bedeutenden Unterschied geben: zwischen Petrus und Nero, (400) zwischen Herodes und den von unschuldigem Blut befleckten Wiegen.

Es sagt aber ein dummer Mensch, der mehr als der sizilische Aetna glüht, zu mir: „Ich liebe die Schweigenden und verabscheue geschwätziges Mäuler. Willst du,

bitte, dass derjenige, der wie eine Krähe kreischt, nicht gezüchtigt wird und es dem Unverschämten erlaubt ist, alles Beliebige daher zu plappern? (405) Wer bereit ist, alles zu verbreiten, ist nur wenigen Menschen angenehm: Das verletzte Kind weint, wenn es sich nicht rächen kann, und was sollen die Älteren machen? Die Possenreißer sind meine Feinde. Dem Grämlichen steht der Lacher entgegen, und dem Schweigenden der Schwätzer; der Spaßmacher verbindet sich mit dem Schlemmer, der Ehrenmann mit dem Ehrenmann, (410) und der Kleine liebt den Kleinen; so sucht ein jeder denjenigen, der ihm gleicht.“

Aber sage mir bei dem, der die Länder und den Himmel regiert: Was schaden dir, dem Gerechten, falsche Verleumdung und Vorwürfe? Dulde dies, dies prüft die Heiligen wie Feuer das Gold.

„Sag, bitte, willst du, dass ich den Nacken unbeweglich meinen Schlächtern (415) hinhalte und deren Hände bewundere? Welcher Mensch, der sich wünscht, zur Gesundheit zu gelangen, und sich den Bauch mit dem zerfurchenden Skalpell schneiden lassen muss, hält dabei (schon) seine Glieder ruhig, es sei denn, die feste Fidikula hält ihm die Arme mit den Beinen im Zaum? Gib dem Magenkranken die Pimpinella, er soll sich erbrechen; der Gelbsüchtige (nimmt) die Kreide (zu sich); der voller Läuse ist, (420) trinkt widerwillig Rettich und der vom Schlagfluss Betroffene zieht den Mund durch Basilikum wieder zusammen.“

Albern seid ihr, die ihr es für eine große Schande haltet, wenn irgendein Dummer euch schlimme Dinge zufügt und die Strafe nicht auf dem Fuße folgt, und ihr pflegt diesen mit grimmigeren Blicken zu mustern als der Luchs oder Schlangen, die den Menschen, (425) wenn das zu glauben kein Frevel ist, durch ihren Blick vernichten.

Als bereits halb Toten, junger Mann, lässt du dich unter dem Rasiermesser des Barbiers frisieren – bist stumm, wie es der Hund sein soll, der die Kröte verschluckt hat, bist taub, wie sich die Viper den marsischen Gesängen gegenüber erweist, bist blind, so dass du offensichtlich nicht mehr Licht als die Blindschleiche siehst – (430) damit dich das auf kreischendem Schleifstein feingeschliffene Rasiermesser durch den reichlich langen Bart im (ansonsten) glattrasierten Gesicht mit jugendlichem Antlitz entlässt und du im Glanz deines binsenartigen Kinns einher schreitest – was schadet es, diese Ereignisse mit spaßhafter Rede festzuhalten?

Sieh zu, dass du so den nächtlichen Schlaf an Tiefe nachahmst, (435) dass ein beliebiger Mann in Rage mit Schlägen oder durch Verspottung deine Sünden ausbessern kann und du dich mit der gefälligen Jugendkraft der Tugenden schmückst, nachdem das Haar der Sünden entfernt ist.

Willst du, obwohl du nur ein wenig verletzt bist, den rauchenden Vesuv nachahmen, dich aber nicht als morsches Material beurteilen, (440) wenn du für Christus Martern und Feuer ertragen müsstest? Du würdest dem gegenwärtigen Bösen erliegen, den der in die Höhe Entrückte als sechshundert und elfmal sechs bezeichnete. Dieser wird die frommen Gemeinschaften der Heiligen quälen, er wird viele durch seine Wunder, viele durch seine Wildheit bezwingen. (445) Dann wird der heilige Elias, dann der lebendige Henoch sterben.

Ach, wie viele Lobredner jener Böse nur hat; ertrage ihre Schmähungen und Possen beständig und sei ein Märtyrer ohne Schwert!

Als ein Armer, der keinen Besitz und (nur) wenig Hausrat hat, wanderst du, nachdem du deine Schultern mit Holzriegeln, Balken und jenen Dingen beladen hast, (450) die Schiffe herzubringen pflegen, vom Strand fort oder stößt das Schiff mit den Rudern und dem straff angezogenen Schiffstau voran, steigst zur Rahe empor und bleibst am Rand des Vorderschiffs sitzen, unbesorgt um deine Person, dass du in die Tiefe fallen könntest, und weder der Winter noch die Hitze bringt deine Arbeit zum Ruhen, (455) damit du leben kannst, und du sprichst so bei dir: „Adam war ein Dummkopf, dem nicht klar war, dass er vor Ehre strahlte, dessentwegen heute das Menschengeschlecht (nur) durch gewaltige Mühen leben kann.“

Dem schlafenden Mäusefänger und dem schweigenden Blinden wird selten etwas zuteil: Streng dich an, damit du nicht als einer, der bei Nacht (460) Wohnungen durchwühlt, deine Augen einbüßt oder das Leben am Kreuz.

Zögerst du denn also, die gefährlichen Übel der Welt zu ertragen, um zukünftig nicht das ewige Licht entbehren zu müssen? Wenn dich atemlose Schwindsucht oder ein Katarrh quält, nimmst du einen Trank aus Absinth, Teucrium oder (465) Betonica ein; wenn dir die Gicht Schaden zufügt, fragst du nach, ob dir die Aderlasser oder die Brenneisen helfen können. Also wird es sich da um so mehr ziemen, Bitteres um der Seele willen zu ertragen, und das heißt: sich nicht zu ekeln, wenn man verlacht oder geschlagen wird; denn außer durch Traurigkeit gewinnt niemand Freuden, (470) und nur den auf rechte Weise Kämpfenden wird der Lorbeer krönen.

Gebet an die Heilige Dreifaltigkeit und Glaubensbekenntnis über die Wiederauferstehung des Fleisches

Schöpfer, Sohn, Heiliger Geist, du einziger Gott, der endlos da ist, den unsere Mathematik mit ihrer Beweisführung nicht zu trennen vermag (jenes löste Arius), gib, das erbitte ich, dass Amarcus, (5) der (in seinem Gedicht) den Him-

melsstrand vermittelt einzelner Sandkörner des Glaubens behandelt, des oberen Hofes teilhaftig wird.

Caesar, die Niederlage Emathias und der Ruhm Catos machen Lukan berühmt, Staius, der von Opheltas und den verfluchten Kämpfen bei Dirke berichtet, wird gelobt, und derjenige, der von der Tugend des Marius berichtet und der Kriegslist Iugurthas. — (10) Dich, Gott, preist sowohl mein Schreibrohr als auch meine Sprache. Aber ich bin mir unsicher, mit welcher Stimme ich singen, mit welcher Sprache ich dich preisen soll. Freilich verdirbt die schmutzige Angina mit den stinkenden Makeln die fetten Kehlen, und der Zustand der althergebrachten Schlechtigkeit brennt das Herz aus; dagegen singen (15) vor Freude über dich die Scharen der Engel in reiner Harmonie und rufen wegen deines dreifachen Namens dreimal „Heilig“ aus.

Dennoch aber, weil deine Hand dieses Gebilde schuf, schau milde auf mich und bespreng mich mit deinem Ysop — Großes erbitte ich: Gewähre mir, dass ich wenigstens der geringste Bürger deines Reiches sein werde!

(20) Ich glaube, dass — wie mein Erlöser und derjenige der Kirche in wieder zurückgekommenem Fleisch als einer, der wahrhaftig berührt werden konnte und aß, auferstand — so auch ich in wieder zum Leben erwachtem Körper von der Erde aufstehen werde und in meinem Fleisch, von dem ich jetzt bedeckt werde, vor dem Richterstuhl Christi stehen werde, um über meine Taten Rechenschaft abzulegen.

(25) Ich glaube, dass, wenn die letzte Trompete ertönt, aus den letzten Särgen die Knochen der Menschen hervorkommen werden; was die Flüsse, was die wilden Tiere rissen und was die Flamme verbrannte, wird zurückkehren, mit Ausnahme derer, von denen man sagt, dass sie (bereits) mit Christus auferstanden sind.

Ich glaube, dass alle, die des ewigen Lebens (30) teilhaftig werden, ohne jede Schwäche zurückkehren werden; voll Freude wird deren Herde das Lamm wie die glänzende Sonne geleiten, und die Schlechten wird das ewige Feuer strafen.

Lass nicht zu, dass ich mich dann im stygischen Höllenschlund befinde, noch, dass der drohende Teufel mich verschlingt, (35) sondern entreiße mich mit deiner Frömmigkeit, die für die Verdienste und alles Heilige verantwortlich ist und mit der du Jona von dem riesigen Bauch des Fisches gerettet hast, dem weit geöffneten Rachen Leviathans und bringe mich in deinen Palast, wo die singende Versammlung der Gerechten dir ohne Ende deiner würdige Lieder erklingen lässt.

Es endet das Buch des Amarcus.

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Dissertation besteht aus drei Teilen: einer Übersetzung der SERMONES, die wohl im Speyer des 11. Jahrhunderts Sextus Amarcus, ein Dichter aus den Reihen des Klerus, verfasst hat, einer stichwortartigen Nachzeichnung von deren Gedankengang sowie einer Interpretation dieses Werks als einer Satire, nicht etwa eines vielfältigen Werkes mit satirischen Teilen oder einer Satirensammlung.

In Amarcus' SERMONES, einem satiretypisch vielseitig gestalteten Werk aus vier Büchern, gerahmt von einem Widmungsbrief und einem Abschlussgebet, vereinen sich die für eine mittelalterliche Satire typischen Elemente Tadel (abschreckende Darstellung der gegenwärtigen Laster), Belehrung (Erinnerung der Glaubensgrundsätze und ehemals tugendhafter Lebensweisen) und Nutzen (Bekehrung und das dadurch erworbene ewige Leben) mit einer für Amarcus charakteristischen und selbst unter christlichen Autoren bemerkenswerten Milde. Der bewusste und selbstbewusste Umgang dieses Autors mit Vorstellungen von Satire und seiner eigenen Position hierzu, wodurch er beispielsweise das Motiv des von Zorn motivierten Dichtens durch von Nächstenliebe angeregtes, dem göttlichen Willen, seine Mitmenschen zu belehren und zu bekehren, folgenden Dichten ersetzt und sein SERMONES entsprechend sorgfältig und planvoll verfasst, wird durch die Beleuchtung seiner direkten sowie indirekten poetologischen und programmatischen Äußerungen verdeutlicht und durch eine Untersuchung seiner Gestaltung des satirischen Geschehens belegt.

Ebenfalls typisch für Amarcus ist seine ausgesprochene und an verschiedenen Gedankenführungen und Gestaltungsweisen erkennbare Einstellung, dass der Rezipient, um das Werk zu verstehen und den Nutzen zu erlangen, nicht einfach konsumieren darf, sondern aktiv mitdenken und aufmerksam beim Lesen der Dichtung so wie dem Verstehen der Inhalte sein muss. Psychologisch einfühlsam ermöglicht der Autor den aufmerksamen Lesern, sich mit lasterhaftem Verhalten auseinanderzusetzen, es als falsch abzulehnen, aber auch als menschlich zu erkennen, und lässt an Beispielpersonen und -erzählungen die Wirkung von nach christlichen Maßstäben richtigem und falschem Verhalten nachvollziehbar werden. Ein interessantes Element von Amarcus' lebendiger und rezeptionssteuernder Darstellungstechnik ist das Verlassen der reinen Erzählebene, indem er seine Rezipienten einbezieht oder in den Dialog mit fiktiven Gesprächspartnern christlichen und jüdischen Glaubens, die es vom Richtigen zu überzeugen gilt, wechselt. Obwohl diese Dialogpartner teilweise die einigende Rolle eines Feindbildes übernehmen, liegt der Fokus auf der Überzeugungsarbeit, nicht auf Polemik.

Besondere Bedeutung hat in eigens diesem Thema gewidmeten Kapiteln, aber auch innerhalb der gesamten Untersuchung Amarcius' Umgang mit literarischen Vorbildern, der ihn als in der lateinischen Literatur gebildeten und selbständig und sinnvoll mit Zitation arbeitenden Dichter zeigt. Kenntnis biblischer und nicht-biblischer Literatur sowie achtungsvolle Verwendung der Vorlagen nach den Kriterien des *usus bonus* zeichnen ihn hier aus.

SUMMARY

This dissertation consists of three parts: a translation of *SERMONES* that were written by the clerical poet Sextus Amarcius in Speyer (probably) in the 11th century, a recapitulation of its reasoning in abbreviated form and an interpretation of this work as a satire and not as a multifaceted work containing satirical parts or as a collection of various satires.

Amarcius' *SERMONES* is a many-faceted opus (which is typical of satires) consisting of four books and framed up by a dedication and a final prayer. It combines three elements which are characteristic for a medieval satire: disapproval (deterrent description of the present vices), instruction (reminding of the articles of faith and formerly virtuous ways of life) and profit (conversion and by this the eternal life) with a mildness that is typical of Amarcius and exceptional for Christian authors. This writer's deliberate and self-confident dealing with the ideas of satire and his own view on it, by replacing for example the motif of writing poetry motivated by rage with versifying because of charity and obedience to God's order to instruct and to convert his fellow human beings and therefore writing *SERMONES* carefully and conscientiously, is elucidated by an analysis of what he says directly and indirectly about his poetological program. It can furthermore be verified by an examination of his composition of the satirical matter.

Another characteristic of Amarcius is his attitude (which he expresses and which also becomes obvious by the ways he reasons and arranges facts) that the recipient must not just consume but has to reflect. He has to read the poem attentively and perceive its contents in order to understand the work and to benefit from it. Empathetically the author enables his thoughtful readers to reflect upon immoral behaviour, to reject it, but also to discern it as human, and by means of peoples and tales from his work he illustrates the effects of right and wrong (from a Christian point of view) behaviour. An interesting element of Amarcius' technique to narrate vividly and to guide his readers is to interrupt the merely narrative part by involving them or entering into a dialogue with a fictive Christian or Jewish person,

trying to convert him. Though these interlocuters take over the role of an antagonist for Amarcus and his readers, the focus is on the persuading and not on the polemics.

Especially important is Amarcus' dealing with literary examples both in the complete interpretation and in chapters thematising this subject. This dealing shows him as a poet being educated in Latin literature and using quotations independently and wisely. The knowledge of biblical and non-biblical literature and respectful use of examples according to the *usus bonus* do him credit.

LITERATURVERZEICHNIS

Textausgaben und Kommentare

- ADAM, J., *The Republic of Plato*, hrsg. und komm. v. J. Adam, II, Cambridge²1963.
- ANDERSON, W.S., P. *Ovidii Nasonis Metamorphoses*, Stuttgart⁵1991.
- BARDON, H., *Catulli Veronensis Carmina*, Stuttgart 1973.
- BENTLEY, R., *In Quintum Horatium Flaccum Notae et Emendationes*, Cambridge 1711.
- BÖMER, F., P. *Ovidius Naso. Metamorphosen, Buch I-III*, Heidelberg 1969.
- BRAUNE, W./EBBINGHAUS, E.A., *Althochdeutsches Lesebuch*, Tübingen¹⁶1979.
- BÜCHNER, K., *Horaz. Die Satiren*. Herausgegeben, übersetzt und mit einer ausführlichen Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen, Bologna 1970.
- CLARK, A.C., *M. Tulli Ciceronis Orationes, Tom. IV*, Oxford⁵1950.
- CLAUSEN, W., *A commentary on Virgil. Eclogues*, Oxford 1994.
- COLUNGA, A./TURRADO, L., *Biblia Sacra Vulgatae Editionis*, Mailand²1999.
- COSTA, C.D.N., *Seneca. Four Dialogues*, Warminster 1994.
- ENGELMANN, U., *Die Psychomachie des Prudentius*, lateinisch-deutsch, eingeführt und übersetzt, Basel 1959.
- GIBSON, R.K., *Ovid. Ars Amatoria Book 3*, Edited with Introduction and Commentary, Cambridge 2003.
- GREEN, G.M., *Sancti Aurelii Augustini Opera, Sect. VI Pars VI, De Doctrina Christiana*, Wien 1963.
- GUMMERE, R.M., *Seneca. Ad Lucilium Epistulae Morales, Bd. 1*; Harvard 1969.
- HOSIUS, C., *M. Annaei Lucani Belli Civilis libri decem*, Leipzig 1913.
- JANKA, M., *Ovid Ars Amatoria, Buch 2. Kommentar*, Heidelberg 1997.
- KEIL, H., *C. Plini Caecili Secundi Epistularum libri novem*, Leipzig 1870.
- KENNEY, E.J., P. *Ovidi Nasonis Amores, Medicamina Faciei Femineae, Ars Amatoria, Remedia Amoris*, Oxford 1994.
- LAMBOT, C., *Sancti Aurelii Augustini Opera, Pars XI,I: Sermones de veteri Testamento*, Turnhout, 1954.
- LANGOSCH, K., *Lateinisches Mittelalter. Einleitung in Sprache und Literatur*, Darmstadt³1975.

- DERS., Das „Registrum multorum auctorum“ des Hugo von Trimberg, Berlin 1942.
- LAUSBERG, H., Handbuch der literarischen Rhetorik, Tom. I und II, München 1960.
- LEVY, F.W., *Albii Tibulli Aliorumque libri tres*, Leipzig 1927.
- LINDSAY, W.M., *T. Macci Plauti Comoediae*, Tom. I, Oxford ⁷1952.
- MALTBY, R., *Tibullus: Elegies. Text, Introduction and Commentary*, Cambridge 2002.
- MANITIUS, K., *Sextus Amarcus. Sermones = MGH, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 6*, Weimar 1969.
- MUECKE, F., *Horace, Satires II. With an introduction, Translation and Commentary*, Warminster 1993.
- MUELLER, Lucian, Q. *Horati Flacci Sermonum et Epistularum liber. Mit Anmerkungen*. Wien, 1891.
- NESTLE, EB./ NESTLE, E./ ALAND, K., *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart ¹⁸1957.
- PALMER, A., *P. Ovidi Nasonis Heroides*, Oxford 1898.
- PLASBERG, O., *M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia. Academicorum Reliquiae cum Lucullo*, Fasc. 42, Stuttgart 1980.
- REYNOLDS, L.D., *L. Annae Senecae Dialogorum Libri Duodecim*, Oxford 1977.
- SHACKLETON BAILEY, D.R., *Q. Horatius Flaccus. Opera*, München ⁴2001.
- STRANGE, J., *Caesarius von Heisterbach, Dialogus miraculorum*, Köln 1851.
- STRECKER, K., *Walter von Châtillon. Moralisch-satirische Gedichte*, Heidelberg 1929.
- THOMSON, H.J., *Prudentius*, Bd. I, London ⁶2006.
- DERS., *Prudentius*, Bd. II, London ⁵2005.
- VOGT-SPIRA, G., *Waltharius, lateinisch-deutsch*, Stuttgart 1994.
- VRETSKA, K., *C. Sallustius Crispus. De Catilinae Coniuratione, kommentiert v. K.V., 1. Halbband*, Heidelberg 1976.
- DERS., *Platon. Der Staat*, hrsg., übers. und kommentiert v. K.V., Stuttgart ³2001.
- WEBER, R., *Biblia sacra. Iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart ³1983.
- WESTMAN, R., *M. Tulli Ciceronis Orator*, Stuttgart 1980.
- WILLIS, J., *D. Iunii Iuvenalis Saturae Sedecim*, Stuttgart 1997.

Wörterbücher und Lexika

Ausführliches Handwörterbuch, Bd. I und II, hrsg. v. K.E. und H. Georges, Darmstadt ⁸1995.

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (HdA), Bd. 1, 2, 3, 5, 6, 7, hrsg. v. H. Bächtold-Stäubli u. E. Hoffmann-Krayer, Berlin ³1987, ⁴1987, ⁴1987, ⁴1987, ³2000, ⁴1987.

Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, hrsg. V. W. Gesenius, Berlin ¹⁷1962.

Mittelateinisches Glossar, hrsg. v. E. Habel u. F. Gröbel, Paderborn ²1989.

Übersetzungen

(zusätzlich zu den o.a. Textausgaben, die auch eine Übersetzung enthalten)

Die Bibel. Einheitsübersetzung. Altes und Neues Testament, hrsg. i.A. der Bischöfe Deutschlands, der Schweiz u.a., Freiburg 1980.

Sekundärliteratur

ABULAFIA, A.S., Christians disputing disbelief: St Anselm, Gilbert Crispin and Pseudo Anselm, in: LEWIS, B. und NIEWÖHNER, Fr., Religionsgespräche im Mittelalter, Wiesbaden 1992, 131-148.

DIES., Twelfth Century Renaissance theology and the Jews, in: COHEN, J., From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought, Wiesbaden 1996, 125-139.

ADAMIETZ, J., Juvenal, in: Die römische Satire, hrsg. v. J. ADAMIETZ, Darmstadt 1986, 231-307.

VON ALBRECHT, Michael, Horaz, in: Die römische Satire, hrsg. v. J. ADAMIETZ, Darmstadt 1986, 123-178.

DERS., Ovids Humor und die Einheit der Metamorphosen, in: VON ALBRECHT, M. und ZINN, E., Ovid, Darmstadt 1968, 407-437.

AMORY, F., The satires of Sextus Amarcus, in: MAev 39 (1970) 108-115.

- ARMSTRONG, A.H., Later Platonism and its influence, in: BOLGAR, R.R., *Classical influences on European culture A.D. 500-1500*, Cambridge 1971, 197-201.
- BECKER, C., *Das Spätwerk des Horaz*, Göttingen 1963.
- BEHRINGER, W., *Hexen und Hexenprozesse in Deutschland*, München ²2000.
- BENIN, St., Jews and Christian History: Hugh of St. Victor, Anselm of Havelberg and William of Aubergne, in: COHEN, J., *From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, Wiesbaden 1996, 203-219.
- BLÄNSDORF, J., Apollinaris Sidonius und die Verwandlung der römischen Satire in der Spätantike, *Philologus* 137 (1993) 122-131.
- DERS., Plautus, *Amphitruo* und *Rudens* – oder wieviel literarische Parodie verträgt eine populäre Komödie?, in: AX, W. und GLEI, R.F., *Literaturparodie in Antike und Mittelalter*, Trier, 1993, 57-74.
- DERS., Senecas *Apocolocyntosis* und die Intertextualitätstheorie, in: *Poetica* 18 (1986) 1-26.
- DERS., Der spätantike Staat und die Schauspiele im Codex Theodosianus, in: DERS. (Hrsg.), *Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum*, Tübingen 1990, 261-274.
- BLÜMER, W., *Rerum Eloquentia. Christliche Nutzung antiker Stilkunst bei St. Leo Magnus*, Frankfurt 1991.
- BRAUND, S., Satire, in: DNP. *Enzyklopädie der Antike*, Bd. 11, hrsg. v. H. CANKIK u. H. SCHNEIDER, Stuttgart-Weimar 2001, 101-104.
- BRUMMACK, J., Satire, in: DNP. *Enzyklopädie der Antike. Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte*, Bd. 15/2, Stuttgart 2002, 1067-1074.
- BÜCHNER, K., *Horaz*, Wiesbaden 1962.
- CARCOPINO, J. *Rom. Leben und Kultur in der Kaiserzeit*, Stuttgart 1986.
- CHAZAN, R., Twelfth century perceptions of the Jews: A case study of Bernard of Clairvaux and Peter the Venerable, in: COHEN, J., *From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, Wiesbaden 1996, 187-201.
- CLASSEN, C.J., Wehrauch, in: *KIP*, Bd. 5, München 1975, 1354f.
- COHEN, J., Towards a functional classification of Jewish anti-Christian polemic in the High Middle Ages, in: LEWIS, B. und NIEWÖHNER, Fr., *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden 1992, 93-114.
- CURTIVS, E.R., *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Bern ⁶1967.
- DECKER, R., *Hexen. Magie, Mythen und die Wahrheit*, Darmstadt 2004.

- DRONKE, P., Functions of classical borrowing in medieval Latin verse, in: BOLGAR, R.R., Classical influences on European culture A.D. 500-1500, Cambridge 1971, 159-164.
- FOA, Anna: The witch and the Jew: Two alike that were not the same, in: COHEN, J., From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought, Wiesbaden 1996, 361-374.
- GAMS, H., Aloe, in: KIP 1, München 1975, 276.
- DERS., Apfel, in: KIP 1, 423.
- DERS., Balsam, in: KIP 1, 818.
- DERS., Birnbaum, in: KIP 1, 908.
- DERS., Buchsbaum, in: KIP 1, 961.
- DERS., Cedrus, in: KIP 1, 1097.
- DERS., Eiche, in: KIP 2, München 1975, 207f.
- DERS., Erle, in: KIP 2, 360.
- GÄRTNER, H., Ulme, in: KIP 5, München 1975, 1041.
- VON GEISAU, H., Antaios, in: KIP 1, München 1979, 365f.
- GOEZ, W., Kirchenreform und Investiturstreit 910-1122, Berlin 2000.
- GRAF, F., Ianus, in: DNP 5, Stuttgart 2002, 858-861.
- GRÖBER, G., Übersicht über die lateinische Literatur von der Mitte des VI. Jahrhunderts bis zur Mitte des XIV. Jahrhunderts, München 1963 (aus: DERS. [Hrsg.], Grundriß der romanischen Philologie, II, 1, Straßburg 1902).
- HAFFTER, H., Vorwort zu WERNER, J., Lateinische Sprichwörter und Sinnsprüche des Mittelalters aus Handschriften gesammelt, zweite überarbeitete Auflage von P. FLURY, Darmstadt ²1966.
- HAIN, M., Das Sprichwort, in: Ergebnisse der Sprichwörterforschung, MIEDER, W. (Hrsg.), Frankfurt 1978, 13-25.
- HEINZE, R., Virgils epische Technik, Darmstadt 1982.
- HEINZE, T., Priap, in: DNP 10, Stuttgart 2001, 308f.
- HEINZ-MOHR, G., Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst, Darmstadt ⁸1984.
- HERING, W., Die Dialektik von Inhalt und Form bei Horaz, Berlin 1979.
- HOLZBERG, N., Martial, Heidelberg 1988.

- HSIA, R.P., Witchcraft, magic, and the Jews in Late Medieval and Early modern Germany, in: COHEN, J., *From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, Wiesbaden 1996, 419-433.
- HÜNEMÖRDER, C., Amygdale, in: DNP 1, Stuttgart 1996, 633.
- DERS., Schwan, in: DNP 11, 273f.
- JACOBSEN, P.Ch., Rez. K. Manitius, Sextus Amarcus, Sermones, HZ 215 (1972) 659-661.
- DERS., Sextus Amarcus – un imitateur des satires d’Horace vers 1100, in: H. BAADER (Hrsg.), *Onze études sur l’esprit de satire*, Tübingen-Paris 1978, 197-219.
- KIECKHEFER, R., *Magie im Mittelalter*, München ²1995.
- KINDERMANN, U., *Satyra. Die Theorie der Satire im Mittellateinischen. Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte*, Nürnberg 1978.
- KNOCH, U., Betrachtungen über Horazens Kunst der satirischen Gesprächsführung, in: *Die Römische Satire*, hrsg. v. D. KORZENIEWSKI, Darmstadt 1970, 284-319.
- KURFEL, A., Prudentius, in: G. WISSOWA, W. KROLL und K. MITTELHAUS, RE, Bd. 45, Stuttgart 1957, 1039-1071.
- LANGOSCH, K., *Lateinisches Mittelalter. Einleitung in Sprache und Literatur*, Darmstadt ³1975.
- LANDES, R., The Massacres of 1010; On the Origin of Popular Anti-Jewish Violence in Western Europe, in: COHEN, J., *From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, Wiesbaden 1996, 79-112.
- LATACZ, J., Horazens sogenannte Schwätzersatire, AU 1 (1980) 5-22.
- LEY, A., Dionysos, in: DNP 3, Stuttgart 1997, 651-664.
- LEY, Michael, *Kleine Geschichte des Antisemitismus*, München 2003.
- LIETZMANN, H., *Geschichte der Alten Kirche*, Berlin 1953.
- LOHSE, E., Ewiges Leben II. Im Judentum, in: GALLING, K., *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 2, Tübingen ³1958, 801f.
- LOTTER, Fr., The position of the Jews in Early Cistercian exegesis and preaching, in: COHEN, J., *From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, Wiesbaden 1996, 163-186.
- LÜHKEN, M., *Christianorum Maro et Flaccus, Zur Vergil- und Horazrezeption des Prudentius*, Göttingen 2002.

- MANITIUS, M., Amarcus, in: DERS. (Hrsg.), *Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. II: Von der Mitte des zehnten Jahrhunderts bis zum Ausbruch des Kampfes zwischen Kirche und Staat, München 1923.
- DERS., Ein Satiriker des elften Jahrhunderts, in: *Deutsche Rundschau* 116 (1903) 120-130.
- DERS., Zu Amarcus und Eupolemius, *MIÖG* 24 (1903) 185-197.
- MARCUS, I.G., Images of Jews in the Exempla of Caesarius of Heisterbach, in: COHEN, J., *From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, Wiesbaden 1996, 247-256.
- MARG, W., Ovids Amores – Dichter und Dichtung, in: VON ALBRECHT, M. und ZINN, E., *Ovid*, Darmstadt 1968, 295-312.
- MARKSCHIES, C., Predigt, in: *DNP* 10, 284-288.
- MASTROCINQUE, A., Hercules, in: *DNP* 5, 403ff.
- MIEDER, W., Einleitung, in: *Ergebnisse der Sprichwörterforschung*, MIEDER, W. (Hrsg.), Frankfurt 1978, 7-12.
- MIGNE, J.-P., *Patrologiae Cursus Completus Series Latina*, *Patrologiae Tomus* 140, Paris 1880, Sp. 537-1058 (Migne 140).
- MÜLLER-SCHWEFE, G., Sprichwörter als Übersetzungsproblem, in: *Ergebnisse der Sprichwörterforschung*, MIEDER, W. (Hrsg.), Frankfurt 1978.
- ORTH, Schwein, in: KROLL, W. und WITTE, K. (Hrsg.), *RE II A 1*, Stuttgart 1921, 801-811.
- OTTO, A., *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig, 1890.
- PELIKAN, J., Hebraica Veritas, in: COHEN, J., *From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, Wiesbaden 1996, 11-28.
- PENDERGRAFT, M.L.B., Kranich, in: *RAC*, Bd. 21, Stuttgart 2006, 811-826.
- PETERSMANN, H., Der Begriff ‚Satura‘ und die Entstehung der Gattung, in: *Die römische Satire*, hrsg. v. J. ADAMIETZ, Darmstadt 1986, 7-24.
- PÖSCHL, V., Der Katalog der Bäume in Ovids Metamorphosen, in: VON ALBRECHT, M. und ZINN, E., *Ovid*, Darmstadt 1968, 393-404.
- DERS., Grundwerte römischer Staatsgesinnung in den Geschichtswerken des Sallust, Berlin 1940.

- POLLIAKOV, L., Der Antisemitismus in der heidnischen Antike und während der ersten Jahrhunderte des Christentums, in: MANNZMANN, A. (Hrsg.), Judenfeindschaft in Altertum, Mittelalter und Neuzeit, Königstein 1981, 29-47.
- POLLMANN, K., Prudentius, in: DNP 10, 488f.
- QUINT, M.-B., Untersuchungen zur mittelalterlichen Horaz-Rezeption, Frankfurt am Main 1988.
- RABY, F.J.E., Egbert of Liège, Amarcus and others, in: DERS. (Hrsg.), A history of Secular Latin Poetry in the Middle Ages, Vol. I, Oxford ²1957, 401-404.
- RÄDLE, F., Zu den Bedingungen der Parodie in der lateinischen Literatur des hohen Mittelalters, in: AX, W. und GLEI, R.F. (Hrsg.), Literaturparodie in Antike und Mittelalter, Trier, 1993, 171-185.
- RODRIGUEZ-HERRERAS, I., Poeta Christianus. Des Prudentius Auffassung vom Wesen und der Aufgabe des christlichen Dichters, München 1936.
- ROTH, D., Die mittelalterliche Predigttheorie und das Manuale Curatorium des Johann Ulrich Surgant, Basel 1956.
- ROTONDI, G., Amarcus, in: Convivium, Turin 1948, 929-932.
- RUETHER, R., Nächstenliebe und Brudermord, München 1978.
- SALLMANN, K., Satirische Technik in Horaz' Erbschleichersatire, Hermes 98 (1970) 178-203.
- SCHMIDT, E.A., Catull, Heidelberg, 1984.
- SCHMIDT, W.H., Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen-Vluyn ³1979.
- SCHMIDT-HIDDING, Sprichwörtliche Redensarten. Abgrenzungen – Aufgaben der Forschung, in: Ergebnisse der Sprichwörterforschung, MIEDER, W. (Hrsg.), Frankfurt 1978, 27-65.
- SCHMITZ, C., Das Satirische in Juvenals Satiren, Berlin 2000.
- SCHMITZ, H.-J., Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche I, Graz 1958.
- SCHNEIDER, J., Zum Nachleben der römischen Satiriker in den mittellateinischen satirischen Dichtungen des deutschen Bereichs in der Zeit der Salier und Staufer, Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock, geschichts- und sprachwissenschaftliche Reihe 15 (1966) 517-524.
- SCHÜPPERT, H., Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des 12. und 13. Jahrhunderts, München 1972.

- SMALLEY, B., Sallust in the middle ages, in: BOLGAR, R.R., Classical influences on European culture A.D. 500-1500, Cambridge 1971, 165-175.
- SMOLAK, K., „Orazio satiro“. Zur Horazrezeption im Mittelalter, Wiener humanistische Blätter (WHB) 35 (1993) 21-39.
- SPECHT, F.A., Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland, Wiesbaden 1885.
- STEUDEL, Marion, Die Literaturparodie in Ovids *Ars Amatoria*, Hildesheim 1992.
- STRECKER, G., SCHNELLE, U., Einführung in die neutestamentliche Exegese, Göttingen 1983.
- STROUMSA, G.G., Religious contacts in Byzantine Palestine, in: *Numen* 36 (1989) 21.
- THALHOFER, F.X., Unterricht und Bildung im Mittelalter, München 1928.
- TELLENBACH, G., *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits*, Stuttgart ²1996.
- TOCH, M., *Die Juden im mittelalterlichen Reich*, München 1998.
- URECH, H.-J., *Hoher und niederer Stil in den Satiren Juvenals*, Berlin 1999.
- VISSER, E., Geryoneus, in: *DNP* 4, Stuttgart 1998, 981f.
- VOIGT, E., *Sexti Amarcii Galli Sermonum libri IV. E codice Dresdensi A. 167a nunc primum edidit Maximilianus Manitius*, *Wochenschrift für Klassische Philologie* 11 (1989) 292-296.
- VOLLMANN, B.K., *Erziehung zur Humanität: Horaz und die Satire des 11. Jahrhunderts*, in: *Zeitgenosse Horaz: der Dichter und seine Leser seit zwei Jahrtausenden*, hrsg. v. H. KRASSER/E.A. SCHMIDT, Tübingen 1996, 36-51.
- WAACK-ERDMANN, K., *Die Demiurgen bei Platon und ihre Technai*, Darmstadt 2006.
- WALTER, J.v., *Die Geschichte des Christentums*, Gütersloh 1947.
- WEEBER, K.W., *Alltag im Alten Rom. Das Leben in der Stadt*; Patmos Verlag ⁷2003.
- WHITE, C., *Quid facit cum psalterio Horatius? The ‚Sermones‘ of Sextus Amarcus: Horatian or Christian?*, *MlatJb* 26 (1991) 103-116.
- WITKE, Ch., *Latin Satire. The structure of persuasion*, Leiden 1970.
- ZIEGLER, K., *Kastanie*, in: *DNP* 3, 150.
- DERS., *Kirschbaum*, in: *DNP* 3, 221.
- DERS., *Lorbeer*, in: *DNP* 3, 736f.
- DERS., *Mispel*, in: *DNP* 3, 1348.

DERS., Myrrha, in: DNP 3, 1524f.

DERS., Pflaume, in: DNP 4, 684.

DERS., Platane, in: DNP 4, 894.

Links

www.bibelkommentare.de (Stand: Mai 2008)

www.hiltibrant.de/home.html (Stand: Juli 2010)

STELLENINDEX

Aesop		I,20-24	241
4,10	294	I,24-46	33
Amarcius		I,26.....	238
Sermones		I,29-32	241
A,1-3	169	I,49f.	170
A,4f.	101, 170	I,49ff.	177, 252
A,6-9	100	I,50f.	170
A,10-16	101	I,51.....	170, 241
A,12-39	172	I,52-56	241
A,17	101	I,52f.	177
A,19	101, 169	I,54.....	198
A,19-32	35	I,55.....	96, 222
A,20-32	102	I,56.....	170, 176, 177
A,20-39	188	I,57.....	258
A,25-32	35	I,57-62	160
A,29-39	169	I,57f.	170, 177
A,33-39	102	I,58-62	50
A,38f.	254	I,59f.	170, 177
I,1f.	181	I,63.....	253
I,1-7	44, 50, 78, 176	I,63-66	166
I,1-62	30	I,63-68	152, 206
I,8-14	176	I,63-76	162
I,8f.	50	I,65-68	166
I,10-56	50	I,63-161	32, 183
I,10f.	75	I,65f.	253
I,11-19	241	I,66ff.	167
I,12-19	57, 74, 257	I,69.....	192, 193
I,12f.	76, 222	I,71f.	240
I,12ff.	76	I,73-76	240
I,13f.	222	I,77-81	240
I,14-17	78	I,78.....	285
I,16.....	222	I,82-88	199, 240
I,17.....	222	I,86ff.	184

I,89.....	192, 193, 320	I,154.....	302
I,89-100 ...	184, 232, 378	I,156.....	252, 282
I,89ff.....	222	I,157f.	244, 256
I,94.....	193	I,159.....	302
I,100	177	I,159ff.	204, 260, 277
I,101	151, 177	I,160.....	225, 278
.....	192, 222, 320	I,162.....	222
I,101-108.....	166	I,162-243	32
I,101-114.....	261	I,162f.	151
I,101-130.....	232	I,163.....	177
I,101-158.....	184	I,164.....	223
I,101-161.....	362	I,165-168	283
I,103ff.....	222	I,165ff.	222
I,109-125.....	199	I,170-181	206
I,109ff.	262	I,170-189.....	152
I,111-125.....	262	I,175.....	153
I,115-126.....	166	I,182-198.....	17
I,115-130	217, 261	I,182-200	347
I,115ff.	262	I,182-205.....	123
I,131-158.....	202	I,186.....	205, 273
.....	203, 263	I,189f.	18
I,131ff.	192, 248	I,194ff.....	166
I,133	258	I,196ff.	193
I,133f.....	302	I,198.....	192
I,133ff.	239, 251	I,200-205	192
I,135-139.....	256	I,201.....	132, 259, 303
I,139-144.....	239	I,206.....	47
I,139-158.....	232	I,206-240	84
I,145	239	I,206f.	88, 92
I,145-149.....	204	I,210-213	232
I,145-158.....	246	I,210-226.....	84
I,146f.....	249	I,210-229	84
I,149	239	I,215-218	86
I,151	256	I,221-227	176
I,152f.....	302	I,227.....	176

I,227ff.	87	I,300f.	222
I,228	93	I,304f.	250
I,228f.....	226	I,310.....	258
I,230-243	88	I,322ff.....	176
I,230f.....	177	I,324-329	150, 250
I,234	90	I,325-329	333
I,235f.....	91, 177	I,330.....	153
I,237-240	92	I,330-334	206
I,239f.....	291	I,330-434	32
I,240	293	I,337.....	177, 192
I,241f.....	293	I,337-347.....	61
I,241ff.	92, 176	I,345-380	201
I,244-329.....	32	I,345ff.	233
I,255f.....	193	I,348-352	234
I,256-262.....	356	I,349-354	235
I,257-262.....	193	I,349-371	259
I,263-267.....	258	I,349-380	159, 233
I,263-268.....	324, 351	246, 339, 343
I,263-272.....	162, 193	348, 356, 372
I,263f.....	356	I,351.....	299
I,264	258	I,352.....	299
I,275	258	I,355f.	234
I,275f.....	284	I,356.....	234, 298
I,277	258	I,357-361.....	235
I,277-282.....	151	I,360f.	234, 298
I,277-285.....	350	I,362-365	235
I,279-308	58, 205	I,366f.	236
I,282	258	I,367.....	234, 298
I,283ff.	254	I,368-371	236
I,288-308.....	231	253, 299
I,289	231	I,373.....	237
I,293	231	I,375.....	252
I,294	231	I,375-379	237
I,298	231	I,379.....	299
I,299ff.	297	I,381-384	70, 93

.....	367, 372	I,503-543.....	94
I,381f.....	193	I,503-551.....	192
I,382ff.....	240	I,524.....	255
I,385ff.....	93	I,533ff.....	329
I,391-421...93, 156, 232		I,538-543.....	180
I,396.....	257	I,541.....	179
I,396-401.....	254	I,541-545.....	352
I,397-421.....	367	I,541ff.....	256
I,400f.....	259	I,543- 551.....	256
I,402-416.....	255	I,544-551.....	94
I,402-421.....	254	I,544f.....	202
I,421-434.....	232	I,547ff.....	226
I,426-434.....	259	I,549.....	225
I,426f.....	259	I,550f.....	161, 180
I,435-439.....	128, 152	I,551.....	252
I,435-440.....	351	I,612-614.....	226
I,435-476.....	32	II,1-4.....	153
I,435f.....	206	II,1-5.....	131
I,435ff.....	36	II,17-23.....	131
I,436-429.....	337	II,17-30.....	331
I,436-439.....	147, 328	II,24-30.....	131, 135
I,436f.....	163, 222, 322	II,31-35.....	132
I,436ff.....	163	II,41-51.....	132, 292
I,438-459.....	36	II,52-58.....	133, 301
I,438f.....	142, 327, 352	II,52-59.....	180
I,440-446.....	129	II,52-62.....	146
I,447-456.....	130	II,54-58.....	146
I,457ff.....	130	II,59-65.....	153
I,460-464.....	36	II,59-111.....	133
I,460-551.....	131	II,62-71.....	322
I,477.....	179	II,62-76.....	162
I,477ff.....	179, 327	II,64-67.....	153
I,480-510.....	327	II,64f.....	222
I,480-523.....	336	II,68ff.....	166
I,483.....	179	II,75-109.....	141

II,77-81	139	II,201	273
II,80.....	258	II,206	65
II,83.....	65	II,209	177
II,90f.	64	II,213-221	138
II,95f.	64	II,213f.....	103, 113, 328
II,109f.	180	II,215	134
II,110f.	188	II,215f.....	180
II,111-117	59, 60	II,216-219	130
II,124-127	67	II,216ff.....	135
II,126.....	302	II,218	134, 298
II,127-131.....	107, 328	II,219f.....	226
II,127-131[-145]	103	II,220	126
II,127f.	109	II,222-231	375
II,132-139	111, 180	II,222f.....	165, 166, 226
II,132ff.	180	II,236	135, 180, 242
II,135-139	180	II,237	135, 225
II,138f.	242, 300	II,238-278	135
II,139.....	112, 257, 296	II,262f.....	250
II,140-145.....	112, 146	II,268ff.....	301
.....	180, 301	II,269	173
II,140-147	146	II,279	136
II,143.....	112	II,279f.....	275
II,146-149.....	153	II,279ff.....	153
II,146-162	134	II,280-284	288
II,156-160	163, 351	II,282	225
II,162-165	134	II,283-287	136
II,162-168	32	II,283-302.....	47, 277
II,166f.	134	II,289-293	149
II,176ff.	134	II,289-298	138
II,179f.	365	II,289ff.....	226
II,185f.	226	II,292-296	352
II,186-190.....	276	II,293	47, 65
II,192-196	135	II,298-305	351
II,195.....	176	II,299-302.....	277
II,195f.....	95	II,299-305	46

II,303ff.	48, 294	II,409-415	138
II,304.....	222	II,410	225
II,305-308	136, 301	II,410ff.....	226
II,305-314	188, 330	II,417-422.....	138
II,308-314	136	II,418-422	178
.....	178, 352	II,41f.....	259, 303
II,311f.	188, 225	II,425	330
II,313.....	136	II,425ff.....	138
II,315ff.	136	II,428-434.....	35, 139
II,317-334	137	II,430f.....	139
II,323f.	138	II,432-437	353
II,325-328	223	II,435	139, 300, 301
II,325-334	138, 286	II,43-51 ...	330, 332, 335
II,328-334	115	II,436	225
II,333f.	223	II,437f.....	138
II,335-363	328	II,438f.	140
II,335-365	103, 115, 178	II,440-451	223, 224
II,335f.	121	II,440-453.....	138, 286
II,335f.-364f.....	115	II,440-455	147
II,337-342	116, 121	II,446f.	62
II,339.....	122	II,449ff.....	222
II,343-350.....	117	II,452	224
II,345ff.	117	II,453f.....	142
II,351-358.....	117	II,455ff.....	147, 163
II,357.....	118, 222	324, 328, 351
II,358.....	119	II,456-461	142
II,359ff.	120	II,456f.....	139, 222
II,362f.	120	II,457-474.....	153
II,368ff.	137	II,463-474.....	142
II,371-406	137	II,475f.....	143
II,406-409.....	178	II,477-480.....	191
II,406ff	137	II,477-484	152
II,408-415	138	II,477-540.....	32, 351
II,408f.	180	II,477f.....	206
II,409-412	82	II,485-491	207

II,492-496	37	II,577f.....	48
II,494f.	254	II,586f.	205
II,495.....	286	II,591-597	51
II,499f.....	37	II,595ff.....	205
II,500f.....	222	II,598-601	189
II,501-506	37	II,598-666.....	188
II,506.....	222	II,598f.....	157
II,512ff.	222, 225	II,601-666.....	157
II,515.....	148	II,605-622	157
II,515f.	246	II,618	190
II,517.....	156, 193	II,622-626.....	158
II,517-538.....	205	II,625-627	157
II,517-540	37, 230	II,625f.	205
II,517f.	371	II,628-647	157
II,518.....	243	II,635-645	205
II,518f.	156	II,664ff.....	190
II,521.....	243	II,666f.....	190
II,531ff.	242	II,668-674.....	178
II,534ff.	242	II,670-676.....	164
II,537f.	243	II,671-774.....	161
II,539f.	243	II,673ff.....	165
II,541-544.....	152, 206	II,761f.....	226
II,541-674	32	II,773	226
II,552f.....	176	II,775f.....	226
II,556-559	287	III,1	180
II,556ff.	222	III,1-4.....	21, 50, 146
II,560f.....	177	III,3f.....	154
II,563-566	178, 226	III,4	51
II,563-569.....	46	III,4-9.....	49, 96, 192
II,565f.	352	III,4-192	33
II,56ff.	160	III,7ff.	71
II,570ff.	61	III,10ff.	61
II,573.....	157	III,13	222
II,573-579	48	III,16-19	178
II,575.....	59	III,16f.....	61, 68

.....	298, 378	III,124	202, 225
III,18	225, 227	III,124-133.....	178
III,20f.....	343	365, 372
III,25-29	372	III,134	46
III,27-31	178	III,135	65
III,31	180	III,141-144.....	159
III,35	178	III,141-150.....	14
III,36f.....	226	III,141-154.....	159
III,38	45, 254, 259	III,141-180.....	14
III,41	180	III,142f.....	205
III,47	222	III,147-150.....	159
III,54	166, 249	III,151	170, 177
III,54-62	178	III,151f.....	159, 225
III,55	166, 225	III,153f.....	192
III,59	225	III,153ff.	158
III,65f.....	177	III,156-180.....	228
III,66-69	237, 323	III,162-176.....	205
.....	344, 348, 356, 372	III,179f.....	159
III,67-124	159	III,185f.....	216
III,70-86	201, 237	III,187-192.....	160
III,73-80	202	III,187ff.	178
III,79	62	III,193-199.....	153, 206
III,82-86	247	III,193-224.....	219
III,84	202	III,193-322.....	33
III,85	177	III,200	65
III,90-102	205	III,200-204.....	178
III,92-102	201, 237	III,204	222, 225
III,102.....	177	III,205-224.....	368
III,103-123	201	III,206	205
.....	237, 348	III,206-211	147
III,110-123	343	III,207-211.....	149
III,113	61	365, 372
III,113-123	323	III,212	225
.....	356, 372	III,216ff.	260
III,117-123	202	III,224	205

III,224-227	219	III,312f.....	251
III,225	165	III,315	65
III,227.....	65	III,316f.....	178
III,227ff.....	178	III,323-419.....	33
III,228f.....	368	III,323f.....	154, 259
III,230.....	65	III,326f.....	205
III,232.....	65	III,341-348.....	177
III,235-240	123	III,341f.....	177
III,235-267	122, 124	III,342	254
III,235f.....	177	III,347f.....	274
III,236.....	225	III,347ff.....	205
III,236-240	365	III,348	222
III,237-272	123	III,360-372.....	352
III,238-272	148	III,379-398.....	215
III,238f.....	321	III,379-416.....	228
III,240	193	III,391-395.....	218
III,241-260	103, 178	III,396-410	150
III,246f.....	80, 328	III,407	150
III,248f.....	365, 372	III,420.....	154, 193
III,250f.....	193	III,427	165
III,252-260	328	III,427-431	286
III,254-257	194	III,428-431	205
III,257.....	193	III,431-434.....	95, 176
III,268	13	III,431f.....	65
III,268-272	97	III,432f.....	322
III,271f.....	287	III,432ff.....	163, 331
III,273	148	III,439	205
III,274	193	III,440-444.....	178
III,274-289	94, 148	III,440-444.....	46
III,274-289	173	III,440-451.....	223
III,281-295	377	III,444-449	61
III,289-293	149	378, 379
III,290-293	151, 159	III,444-454.....	68
III,298-315	142	342, 378
III,302-315	225	III,449-456.....	62

III,450-454	367	III,574f.....	209
III,453-456	353	III,576f.....	45
III,454.....	45, 64	III,578-581.....	45
III,455-467	177	III,578ff.	209
III,457-465	51	III,581	166
III,464.....	225	III,581-671.....	141
III,468-477	205	III,589	209
III,468-482	152	III,598.....	209
III,478-482	205	III,610-626.....	237
III,480	153, 166	III,614-626.....	303
III,480ff.	45	III,616f.....	80
III,483.....	177	III,617	307
III,483-489	150, 152	III,618-621.....	309
III,488f.	148, 166	III,618-623.....	304
III,496ff.	225	III,626.....	356
III,503ff.....	150	III,649-657.....	209
III,504	148	III,650	164
III,506ff.....	52, 174	III,650-657	163
III,509ff.....	177	III,650-681.....	166
III,517ff.....	178	III,650f.....	165
III,526ff.....	99, 194, 301	III,668-673.....	140
III,534	167	III,670f.....	223
III,541-544	192	III,672-675.....	49
III,546-551	225	III,672ff.	210
III,550	167	III,674f.....	225
III,551	64	III,676-681	48, 165
III,553ff.....	64	III,682.....	154
III,555ff.	205	III,683	209
III,560	284	III,683-821	33
III,561.....	225, 284	III,685f.....	210
III,571-574	208	III,696ff.	210, 211
III,571-682	33	III,700-711	53
III,571f.	143, 146	III,700-732.....	211
III,572f.	166	III,708.....	53
III,573.....	45	III,709	285

III,710	53	III,804-813.....	210
III,710f.....	54	III,807-813.....	210
III,711	53	III,811	65
III,712-715	209, 215	III,812f.....	214
III,718-721	209	III,815f.....	209
III,727-732	55, 233	III,818f.....	211
III,732-738	209	III,822-878.....	211
III,739-749	215	III,822-967.....	33
III,744-747	258	III,824	70
III,748	178	III,824-931ff.....	372
III,748f.....	210, 211	III,824ff.....	211
III,750	52	III,827	167
III,750-753	301	III,830f.....	209
III,750ff.....	210, 211	III,836.....	178
III,755ff.....	209	III,836-845	56
III,758.....	273	III,837ff.....	352
III,759f.....	59, 209, 273	III,852-865.....	210
III,761-764	52, 211	III,866-892.....	212
III,762.....	222	III,866f.....	56, 178
III,765	166	III,882-391.....	212
III,765f... 166, 209, 260		III,892	210
III,766.....	211, 280	III,895f.....	213
III,768-782	63, 68	III,897	209
III,772	65	III,899f.....	213, 298
III,772-782	256	III,899ff.....	210
III,775f.....	222	III,901-905.....	213, 214
III,780f.....	256	III,908.....	210
III,782f.....	80	III,908f.....	213
III,785f.....	210	III,910f... 166, 210, 213	
III,787-794	209	III,916-921.....	214
III,787-799	223	III,920-925.....	253
III,800-803	210	III,921f.....	253
III,800f.....	211	III,921ff.....	64, 214
III,802.....	65	III,924ff.....	215, 368
III,804-812	212	III,927ff.....	211

III,931-962	211	IV,161	194
III,931f.	211	IV,162-165	194
III,931ff.....	70	IV,166.....	154
III,932f.	211	IV,166-326	33
III,933ff.	238	IV,167.....	195
III,941-956	14, 208	IV,168.....	258
III,963-967	151, 161	IV,169-172	371
IV,1	165	IV,169-175	199
IV,1f.	146	IV,173.....	253
IV,1-4	177	IV,180-183	195
IV,1-86	33	IV,184.....	297
IV,2-6	145	IV,194.....	195
IV,311,.....	222	IV,195-199	198
IV,5-23	45	IV,195-202	242
IV,11	45	IV,195f.	372
IV,11f.....	192	IV,200ff.	193
IV,16-18.....	281	IV,203.....	195
IV,24-28.....	178	IV,204.....	200
IV,45	193	IV,204-226	94
IV,45ff.	232	IV,204-240.....	242
IV,49-52.....	232	IV,205-220	323, 343
IV,53-56.....	254	IV,205ff.	200
IV,57-65.....	154	IV,210-220.....	200
IV,57-84.....	285	IV,227-233.....	201
IV,57ff.	178	IV,229-233	372
IV,66	285	IV,241f.	195
IV,66-81	154	IV,243-246	93, 198
IV,67f.....	148	IV,243ff.....	44
IV,72	148	IV,245f.	248
IV,82-86.....	155, 161	IV,248f.	195
IV,99	221	IV,249-273	195
IV,127-131	281	IV,264.....	170, 177, 253
IV,140f.....	45	IV,268-273	195
IV,147-154.....	65	IV,274f.....	96
IV,158-165	290	IV,278	227

IV,281ff.	195	IV,426.....	67
IV,294f.....	377	IV,426-432	66
IV,295-300.....	300, 301	IV,426-437	342, 351
IV,295f.....	76	IV,430.....	84
IV,295ff.	226	IV,433.....	66, 72, 285
IV,301	195	IV,434-437	66
IV,302f.....	196	IV,438.....	73, 378
IV,307	205	IV,438-447	93
IV,308f.....	196	IV,438ff.	73
IV,309-312.....	375	IV,446f.	74
IV,316f.....	148	IV,447.....	70
IV,325f.	46, 49, 166	IV,448-457	139, 164
IV,327-470.....	33	IV,455ff.	164, 351
IV,333-340	141	IV,457ff.	226
IV,334f.....	249	IV,461-466	378
IV,335	148	IV,461-468	64, 68
IV,352f.....	197, 242	IV,461-472	74
IV,354-383	197	IV,467-470	161
IV,355-360	142	IV,467f.	69
IV,364-374.....	142	W,1-4.....	45
IV,375-380.....	60, 330	W,1-5.....	175
IV,383	148	W,1-22.....	30
IV,390-393.....	173	W,4	148
IV,395f.....	377	W,5	48, 95, 171
IV,39ff.	193	W,5-9.....	45
IV,401	378	W,5-10.....	169
IV,401-421	197	W,6	259
IV,401-447	65, 68	W,6f.....	103
.....	301, 302	W,7f.....	15
IV,401f.....	73	W,11-16.....	44
IV,403	222	W,11f.....	56, 228, 241
IV,414-421	65, 72	W,13f.....	49, 182
IV,421	73	W,15	49
IV,421-426.....	73	W,16	44, 351
IV,423f.	222	W,17-20.....	95

W,19f.	175	1 Cor. 2,4f.....	54
W,21f.	181	1 Cor. 3,1-6.....	55
Apuleius		1 Cor. 3,18f.....	280
Metamorphosen		1 Cor. 8,7-10.....	53, 54
1,17	89	1 Cor. 8,9-12	54
5,11	89	1 Cor. 13,7.....	274
Augustinus		1 Cor. 14,20.....	280
De Doctrina Christiana		1 Cor. 14,34.....	274
II,10.....	38	2. Brief des Petrus	
II,60.....	267	2 Petr. 22	58
IV,14	178	2. Buch Samuel	
IV,98	178	2 Sm. 22,21.....	244
Sermones		2 Sm. 24,12f.	244
23,3	278	2. Buch Timotheus	
Bibel		2 Tim. 2,21	98, 287
1. Brief des Petrus		3. Buch der Könige	
1 Petr. 1,13	75	3 Reg. 21,3	282
1 Petr. 2,1	54	Acta Apostolorum	
1 Petr. 2,2.....	54	Act. Apost. 9,15.....	98
1 Petr. 21-25.....	279	287
1. Buch der Chronik		Amos	
1 Chron. 10,12	308	Am. 2,9.....	311
1. Buch der Könige		Am. 6,1-14.....	90
1 Reg. 6,9-10.....	308	Apokalypse	
1 Reg. 13,14	308	Apoc. 1,8	282
1. Buch Samuel		Apoc. 4,8	282
1 Sm. 24,7	282	Apoc. 17,4	231
1 Sm. 26,11	282	Apoc. 18,16	231
1. Buch Timotheus		Baruch	
1 Tim. 6,10.....	285	Bar. 3,17	81
1. Johannesbrief		Daniel	
1 Ioan. 3,9	280	Dan. 1,1-3	167
1 Ioan. 5,18	280	Dan. 1,1-16.....	148
1. Korintherbrief		Dan. 1,4	148
I Cor. 2,3	278	Dan. 9,24	129

Deuteronomium	Hes. 31,8.....	308
Deut. 14,8.....	Hes. 34,6-14.....	115
Deut. 19,21	Hiob	
Epheser	Ij. 36,13f.	67
Eph. 1,16-19	Ij. 40,2	75
Esther	Ij. 40,6-41	83
Esther 2,13	Ij. 40,29	81
Exodus	Ij. 41,15-21	82
Exod. 12,12f.....	Jeremia	
Exod. 21,24	Ier. 8,7	79, 286
Exod. 25,6.....	Ier. 8,22	313
Exod. 25,33f.....	Ier. 46,11	313
Exod. 28,4ff.	Ier. 51,8	313
Exod. 30,1.....	Jesaja	
Exod. 30,34-38.....	Isai. 1,1ff.....	121
Exod. 31,1f.....	Isai. 2,13,8	311
Galaterbrief	Isai. 3,16	79
Gal. 1,14.....	Isai. 3,19-20.....	120
Genesis	Isai. 3,23	120
Gen. 2,9.....	Isai. 5,25-30.....	75
Gen. 3.....	Isai. 11,1-16.....	75
Gen. 8,7	Isai. 11,4	76
Gen. 30,37	Isai. 41,18f.....	308
Gen. 32,24-31	Isai. 41,19	308
Gen. 35,4.....	Isai. 44,14	308
Gen. 35,8.....	Isai. 49,9-11	114
Gen. 49,10.....	Isai. 53	279
Gen. 49,10ff.	Isai. 53,1-12	276
Hebräer	Isai. 60,13	308
Hebr. 5,11f.	Johannes	
Hebr. 5,12f.	Ioan. 1,5	274
Hebr. 10	Ioan. 1,9	274
Hesekiel/ Ezechiel	Ioan. 3,3-5	176
Hes. 3,7-9.....	Ioan. 3,14f.	59
Hes. 3,18f. (33,8f.)..	Ioan. 8,12.....	274

Ioan. 8,44	188	Mt. 17,17	274
Ioan. 10,12-16	277	Mt. 19,16-23	290
Ioan. 10,13-18	279	Mt. 25,14-30	295
Ioan. 12,14	250	Mt. 25,26	296
Ioan. 14,6	274	Mt. 25,30	296
Ioan. 19,38.....	304	Michael	
Lamentationes/ Klagelieder		Mich. 3,3	184
Lam. 3,36	184	Nehemia	
Leviticus		Neh. 8,15	308
Lev. 11,32	97, 287	Numeri	
Lev. 24,20	273	Num. 21,6-9.....	59
Levitikus		Proverbien/ Sprüche	
Lev. 11,7	58	Prov. 11,22	58
Lukas		Psalm	
Lk. 6,34	279	Ps. 71,16	114
Lk. 9,41	274	Ps. 80,14	58
Lk. 12,24	79	Ps. 92,13	308
Lk. 12,35	219	Ps. 104,16	308
Markus		Ps. 107,42	275, 288
Mk. 1,6	75	Ps. 115,11	176
Mk. 5,19	274	Ps. 118	278
Matthäus		Richter	
Mt. 2,11	304	Ri. 6,11	308
Mt. 5,38	273	Ri. 6,19	308
Mt. 5,39	59, 273	Römerbrief	
Mt. 7,6	58	Röm. 5,21	187
Mt. 7,13f.	290	Röm. 16,19	280
Mt. 7,15	274	Sacharja	
Mt. 10,16	274	Sach. 9,9	250
Mt. 10,36	279	Burchhardt von Worms	
Mt. 15,2	188	Corrector	
Mt. 15,21-28	181	962A	106
Mt. 15,24	182, 279	963C	106
Mt. 16,22	282	971C	106

971D	106		
972B.....	106		
Catull		Horaz	
1,18f.....	81	Ars Poetica	
2.....	81	220-224.....	81
3,18.....	204	270ff.....	99
31,2.....	204	295-307.....	289
45,11.....	204	304f.....	82
Cicero		309.....	166, 220
Academica		309-322.....	220
IV,44,135.....	74	324-323.....	202
In Pisonem		325f.....	220
11,24-25.....	85	330ff.....	220
In Verrem		340.....	89
V,140,1.....	126	385-390.....	220
V,143,1.....	126	441.....	97, 287
V,156,1.....	126	453-467.....	76
V,158,1.....	126	457ff.....	87
Orator		468ff.....	87
154.....	273	475.....	87
Gellius		636.....	99
4,20,3.....	81	Carmina	
Hesiod		1,2,27-31.....	94
Theogonie		1,16,22.....	49
590ff.....	118	2,10.....	139, 300
Hieronimus		2,10,7f.....	140
Epistulae		2,16,25-28.....	285
1,78.....	205	3,12,6.....	257
22,32,3.....	285	4,2, bes. 24.....	46
58,2.....	284	Epistulae	
I,78.....	205	1,1,53ff.....	220
Homer		1,1,59f.....	220
Ilias		1,2,23-26.....	283
XVI,33ff.....	135	1,2,27-31.....	94
		1,2,37ff.....	298
		1,2,54.....	97, 287

1,2,60	49	1,3,40	292
1,2,67-70	220	1,4,103ff.	69
1,6,35ff.	282	1,5,36	242
1,7,14-23	311	1,6,5	284
1,8,16	189	1,6,28	242
1,11,27	284	1,6,106	294
1,16,46-53	289	1,8,5	119
1,16,54	99	1,8,23-50	91
1,16,63-65	289	1,8,26-36	120
1,18,96-103	250	1,8,38	287
2,2,28	234	1,8,47	119
Epoden		1,8,48ff.	110
1,10	77	1,10,71	240
6	73, 77	1,16,9-12	83
6,1	234	2,2	94
6,15	59	2,2,73-77	236, 299
8,5f.	119	2,2,112f.	208
8,9	77	2,3,1-16	302
16,37	77	2,3,43-46	89
Oden		2,3,57-60	173
1,12,25	108	2,3,72	59, 297
1,15,31	77	2,3,94-96	297
2,8,14-16	84	2,3,123-128	67
2,9,17	77	2,3,258	309
2,14,6-9	117	2,3,265-271	113
Sermones		2,3,268	309
1,1,101f.	201	2,3,296-299	58
1,1,106ff.	295	2,3,323-326	71
1,1,20f.	284	2,4,30-34	235
1,1,24f.	66, 285	2,4,59-62	236, 299
1,1,68f.	202	2,4,62f.	234
1,1,96ff.	295	2,4,70	309
1,2	291	2,4,80-84	234
1,2,30	287	2,5,7f.	196, 300
1,2,47-63	184	2,5,32f.	77

2,5,79-83	250	Nicolas Eymerich	
2,6,103.....	90	Directorium Inquisitorum	
2,7,10	242	p. 376.....	143
2,7,22	234	Ovid	
2,7,38	299	Amores	
2,7,46f.	183	1,15,41f.....	103
2,7,53-63	86	3,2,34.....	201
2,8,5-17.....	235	3,12,30.....	202
2,8,64	284	Ars Amatoria	
Isidor von Sevilla		1,451f.....	288
Etymologiae		1,475.....	82
9,6	173	1,563	120
9,7,17	173	2,239f.....	107
10,5	173	2,647-652.....	55
Iuvenecus		3,183	311
4,128	55	Fasti	
Juvenal		6,101-168.....	108
2,12	119	Heroides	
3,109-112.....	91	9,75-78.....	108
6,60-81.....	86	Metamorphosen	
6,243-267.....	84	1,80-83.....	132, 293
6,299-312.....	87	1,84ff.	140
6,331ff.	91	1,176.....	113
6,634-639.....	86	1,313-415.....	132, 293
Livius		1,562f.....	310
I,36.....	83	2,37	306
Lucan		2,377f.....	306
9,360-364.....	309	2,381-401	306
9,361	309	2,92ff.	306
9,708ff.	60	4,1-36.....	109
Martial		5,17	133
I,94.....	91	5,549f.....	58
Minucius Felix		7,622	306
Octavian		8,185ff.	132, 292
XXVI,1-4	103	10,25-31.....	89

10,90ff.	304,305	194ff.	122
10,298-502	313	321-335.....	182
10,308ff.	313	347-359.....	137
10,500f.	313	435-443.....	133
14,712f.	82	465-468.....	110
15,309	133	469-472.....	110
15,583	234	576.....	134
Persius		594f.....	77
3,50f.....	81	Dittochaeon	
5,79	243	71f.....	112, 257, 296
Phaedrus		Hamartigenia	
III,13	118	70-75.....	17
IV,19,1ff	222, 224	Kathemerinon	
IV,19,6.....	224	II,73-88	131
Platon		III,91-95.....	102
Politeia		IV,7f.	112
533d	96	V,105-108	94
552cff.....	118	XI,17-32.....	126
555dff.....	118	XII,69-72.....	313
559b-e	118	Peristephanon	
Theaitetos		X,11-15.....	101
146a.....	220	X,248f.....	44
Plautus		X,304f.....	91
Curculio		X,381-385.....	92
591-598	81	X, bes. 383.....	293
Plinius Minor		X,388ff.	92,193
Epistulae		Praefatio	
VI,16,5f.....	305	43ff.	102
Properz		Psychomachia	
3,11,39f.	122	40-97.....	153
4,2,15f.....	309	62.....	235
Prudentius		178-197.....	85
Apotheosis		383f.....	135
135	112, 300	462f.....	78

685f.	85	I,4,18	82
723	235, 299	Vergil	
Symmachos		Aeneis	
I,42-407	103	I,146.....	204
I,102-115	109, 215	IV,365ff.....	135
I,113ff.	109, 119	V,730.....	134
I,131	109	VI,123.....	108
I,145-148.....	282	VI,282ff.....	306
I,224ff	108	VI,289.....	117
I,233	108	VII,180	108
I,298-303.....	113	VII,780	235, 299
II,1-4	50	VIII,184-279	117
II,343-346	121	IX,13.....	234
II,493.....	108	X,136.....	307
II,866ff.	133, 293	XI,48.....	134
Sallust		XII,1-8.....	204
Coniuratio Catilinae		Eclogen	
1	140	I,73.....	311
Seneca		II,53f.....	311
Epistulae		VI,30.....	135
47	289	VII,33.....	109
Vita Beata		VII,35f.....	118
13,3	86	VII,37f.	45
27,3	74	IX,50.....	311
Terenz		X,69.....	89
Andria		Georgica	
636	99	II,118f.....	313
Eunuchus		III,43	234
229	243	III,244	89
Tertullian		III,332.....	311
Apologeticum		IV,244	118
25	121	Waltharius	
Tibull		490ff.	201