



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Studien zu Epigrammen des Prosper von Aquitanien“

verfasst von / submitted by

Dr. phil. Paola Franchi

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of  
Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2019 / Vienna, 2019

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

A 190338341

Studienrichtung lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

UF Latein UF Griechisch

Betreut von / Supervisor:

Univ. Prof. i. R. Dr. Kurt Smolak

## ***Inhaltsverzeichnis***

<b>1) Einleitung.....</b>	<b>3</b>
1) <i>Der Liber Epigrammatum: Eckdaten.....</i>	<i>3</i>
2) <i>Ungeklärte Fragen und Standpunkt der Forschung.....</i>	<i>6</i>
a) <i>Die philologische Frage oder die Beziehung zum Liber Sententiarum.....</i>	<i>6</i>
b) <i>Die Gattungsfrage und die Hypothese des opus geminum.....</i>	<i>11</i>
c) <i>Die Beziehung zu Augustinus.....</i>	<i>17</i>
3) <i>Der Liber Epigrammatum: vertiefende Anmerkungen.....</i>	<i>19</i>
a) <i>Inhaltlicher Überblick.....</i>	<i>19</i>
b) <i>Struktur des Epigramms.....</i>	<i>22</i>
<b>2) Ep. 100 - <i>De fine sanctorum</i>.....</b>	<b>26</b>
<b>3) Ep. 95 – <i>De bello intestino</i>.....</b>	<b>46</b>
<b>4) <i>Praefatio</i>.....</b>	<b>63</b>
<b>5) Synthese und Schlussfolgerungen.....</b>	<b>77</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>82</b>
<i>Primärliteratur.....</i>	<i>82</i>
<i>Sekundärliteratur.....</i>	<i>82</i>
<i>Nachschlagewerke und Datenbanken.....</i>	<i>83</i>
<b>Abstract.....</b>	<b>85</b>

## 1) Einleitung

Der sogenannte *Liber Epigrammatum* des Prosper von Aquitanien († nach 455) hat seitens der Forschung wenig Aufmerksamkeit in literarischer Hinsicht bekommen. Die kritische Ausgabe von Horsting (2016) hat sich mit den Problemen rund um die Abfassung und Überlieferung des Werkes gründlich befasst<sup>1</sup>; sporadische Artikel über die Gattungs- und Stilfrage sowie thematische Analysen einzelner Gedichte sind erschienen; meistens hat sich aber die Forschung den allgemeinen inhaltlichen Aspekten zugewandt, und zwar mit dem Ziel, die Beziehung des Autors zu seinem Vordenker Augustinus zu beleuchten. Was bisher fehlt, ist ein Zeilenkommentar, der den Text als literarisches Produkt im Detail erschließt, sowie eine umfassende Studie, die auf dieser Basis und in Verbindung mit den oben genannten philologischen und historischen Ebenen das Werk als (problematisches) Ganzes und Prosper's Arbeitsweise erklärt.

Diese Untersuchung möchte ein Schritt in diese Richtung sein. Soweit es im bescheidenen Rahmen einer Diplomarbeit möglich ist, möchte sie zuerst in der Einleitung den *Liber* mit seinen wichtigsten Merkmalen präsentieren und die Fragen, die der Text aufwirft, etwas genauer und organischer formulieren, als die bisherigen, auf Teilaspekte konzentrierten Beiträge dies getan haben. Im Hauptteil wird sie die detaillierte Analyse zweier besonders repräsentativer Epigramme und der *Praefatio* in der Form eines Kommentars bieten. In den Schlussfolgerungen wird sich zeigen, wie die somit gewonnenen Erkenntnisse das gesamte Werk schon unter einem neuen Licht erscheinen lassen und weitere Fragen öffnen.

### 1) Der *Liber Epigrammatum*: Eckdaten

Der *Liber Epigrammatum* ist eine Sammlung aus etwa hundert Kurzgedichten christlich-didaktischen Inhalts, die von Prosper vermutlich nach dem Jahr 440 geschrieben wurde und auf augustinischem Gedankengut beruht. Die Anzahl der Epigramme selbst soll vorsichtig angegeben werden, weil sie von den Kriterien der jeweiligen Ausgabe abhängt: 104 laut Horsting's *editio critica*<sup>2</sup>, 106 laut dem Pariser Druck von 1711 von Des Marett's und Mangeant, der vorher als Bezugstext galt; die Grenzen zwischen einzelnen Gedichten sind nämlich in bestimmten Fällen nicht eindeutig zu erkennen. Das genaue Kompositionsdatum ist unbekannt, doch lässt sich aus dem Vergleich mit Prosper's übrigen Werken schließen, dass das Buch in seine letzte Produktionsphase gehört, als er als Sekretär des Papstes Leo von dessen Spiritualität beeinflusst wurde und die scharfen polemischen Töne der früheren Werke

---

1 A. G. A. Horsting (ed.), *Prosper Aquitanus. Liber Epigrammatum*, Berlin-Boston 2016. Die Ausgabe gilt für diese Arbeit als Bezugstext (auch was die Numerierung der Epigramme betrifft).

2 Eigentlich 107, denn der Herausgeber hält das Epigramm 103 für sozusagen vierfach (vier Versionen desselben Gedichtes, als 103a, b, c, d numeriert).

ablegte<sup>3</sup>.

In seiner Karriere als Literat hatte sich Prosper der Dichtung schon zugewandt, und zwar in unterschiedlichen Formen, die jedoch gemeinsame Züge aufweisen: Das *Carmen de ingratis* (vor 429-30 datiert) ist ein theologisches Lehrgedicht in 1002 Hexametern, das die Gegner der augustinischen Gnadenlehre bekämpfen möchte; die zwei *Epigrammata in obtrectatorem Augustini* sind Spottgedichte in Distichen gegen noch einen Widersacher des Kirchenvaters; das *Epithaphium Nestoriana et Pelagiana Haereseon* ist eine kuriose satirische Grabinschrift in Distichen, in der zwei personifizierte Häresien, die von dem Bischof von Hippo besiegt worden waren, als zusammen begrabene Verstorbene präsentiert werden<sup>4</sup>. Prosper knüpfte also an die christliche Tradition der Lehrdichtung polemischer Art gegen Heiden oder Häretiker an, welche apologetische, satirische und paränetische Töne typischerweise vermischt<sup>5</sup>; er behielt Augustinus, seine Philosophie und seine theologische Debatten stets im Auge; er verwendete als metrische Form entweder stichische Hexameter oder elegische Distichen.

Der *Liber Epigrammatum* ist in diesem Sinne keine Ausnahme. Denn seine Gedichte, die ausschließlich in Distichen verfasst sind, lassen sich trotz der Vielfalt an Themen in zwei Grundrichtungen teilen: die Darlegung christlicher Mysterien (Theologie) und die Empfehlung moralischer Haltungen, sei es durch die Ermunterung zu einer asketischen Lebensweise (Paränese), sei es durch die Anprangerung der Frevler und ihrer Taten (Polemik und Satire). Die Verbindung zu Augustinus ist umso auffälliger, weil die Sammlung mit einem anderen Werk Prospers eng zusammenhängt, und zwar dem in Prosa verfassten *Liber Sententiarum*. Dieser ist eine bloße Sammlung von 392 Zitaten aus augustinischen Schriften<sup>6</sup>, hauptsächlich *Enarrationes in Psalmos*, *Tractatus in Evangelium Johannis* und *De civitate Dei*<sup>7</sup>. Der *Liber Sententiarum* weist kein klares Aufbaukriterium auf,

---

3 Vgl. Hamman A., *Prospero d'Aquitania*, in A. Di Berardino (Hrsg.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, Genova-Milano 2008, S. 4372-74; Id., *Prospero d'Aquitania*, in A. Di Berardino (Hrsg.), *Patrologia III*, Casale 1978; W. Geerlings, *Prosper Tiro von Aquitanien*, in S. Döpp, W. Geerlings (hrsg.), *Lexicon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg-Basel-Wien 1998, S. 520-21

4 Ich lasse das *Carmen de providentia Dei* und das *Carmen ad uxorem* mit Absicht aus, weil diese für die meisten Forscher als unecht gelten. Vgl. Hamman 2008 und J-L. Charlet, *Die Poesie*, in L. J. Engels, H. Hofmann (hrsg.), *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 4. Die Spätantike – mit einem Panorama der byzantinischen Literatur*, Wiesbaden 1997, S. 520, 538.

5 Unterschiedlich von den heidnischen Autoren, die die Lehrdichtung auch als "neutrale" Gattung mit sachlich-informativem Inhalt weiter betreiben, spezialisieren sich christliche Autoren in philosophisch-polemischer Lehrdichtung auf das Ziel, Glaubensinhalte zu erläutern und verteidigen beziehungsweise Irrlehren und deren Vertreter zu verurteilen und zu verspotten. Vgl. Charlet 1997, S. 516.

6 "... il primo florilegio agostiniano; esso inaugura un genere letterario diffuso soprattutto nel Medioevo", Hamman 2008, S. 4373.

7 In selteneren Fällen zitiert Prosper nicht direkt aus Augustinus, sondern aus einer selbst geschriebenen Zusammenfassung von dessen *Enarrationes in Psalmos*, der *Expositio Psalmorum*. Eine ausführliche Erklärung des Verhältnisses findet man bei Horsting 2016, S. 3-5.

außer thematischen Fäden und der Reihenfolge in der Quelle: Das heißt, wenn Prosper beginnt, aus einem bestimmten Buch abzuschreiben, wählt er zwar beliebige Abschnitte aus, aber in derselben Abfolge, wie sie im Originalwerk erscheinen, bis er irgendwann die Quelle wechselt<sup>8</sup>. Alle Zitate sind betitelt, d. h. von einer zusammenfassenden Überschrift (*titulus*) begleitet, welche eine Schöpfung Prosper selbst sein dürfte. Nun scheint der *Liber Epigrammatum* eine Art dichterischer Verarbeitung dieser Sammlung zu sein: Dem ersten Zitat im *Liber Sententiarum* entspricht mit identischem *titulus* das erste Epigramm (ausgenommen die *Praefatio*) im *L. E.*, dem zweiten das zweite usw. Jedes Gedicht ist vom Prosazitat inhaltlich abhängig, um dessen Inhalt zu vertiefen, ihn in poetische Bilder zu übersetzen und weitere Reflexionen daraus zu entwickeln. Während der *Liber Sententiarum* oft als eigenständiges Werk in den Handschriften zu finden ist, präsentieren fast alle *codices* des *Liber Epigrammatum* die beiden Schriften zusammen beziehungsweise “ineinander” verwoben, als wären sie eine untrennbare Einheit, und zwar so: Der Gesamttitel lautet *Liber Epigrammatum ex sententiis Augustini* und (fast) jedes Epigramm wird vom jeweiligen *titulus* und von der jeweiligen *sententia* eingeleitet, daher die weit verbreitete Annahme der Forschung: “Prosper hat auch noch die von ihm zusammengestellte Blütenlese augustinuscher Sentenzen später in elegischen Distichen metrifiziert”<sup>9</sup>, “(the *Liber Epigrammatum* is) a longer exposition in meter form of the *Liber Sententiarum*”<sup>10</sup>, “in ihnen sind Sentenzen, die dem Werk des Augustinus entnommen sind, frei in Verse gebracht”<sup>11</sup> usw. Jedoch fallen bei genauerer Betrachtung Fakten auf, die an dieser vollkommenen Abhängigkeit zweifeln lassen, insbesondere die Tatsache, dass die genaue Entsprechung nur bis *carmen* (beziehungsweise *sententia*) 58 streng durchgehalten ist: Ab diesem Punkt findet man Sentenzen ohne Epigramm und Epigramme ohne Sentenz, und dieses Phänomen intensiviert sich im Laufe des Werkes. Die Auseinandersetzung mit diesem Problem führt zur ersten offenen Frage der aktuellen Forschung (siehe unten). Jedenfalls genoss das Werk in der gerade beschriebenen Form (*tituli + sententiae + epigrammata*) großen Erfolg nach Prosper’s Lebenszeit und vor allem im Mittelalter. Es galt als zuverlässliche Zusammenfassung der Lehre des Augustinus und wurde als solche vor allem in schulischem Kontext öfter als dessen Originalschriften gelesen. Daher wurde es für die Rezeption des Kirchenvaters ausschlaggebend, und zwar für ein etwas “entschärftes”, vereinfachtes Verständnis seiner komplexen Philosophie.

---

8 Vgl. Horsting 2016, S. 6 (“To the degree that there is an organizing rationale behind the *L. S.*, it is the vagaries of Prosper’s reading habits”), Hwang A. H., *Intrepid lover of perfect grace*, Washington DC 2009, S. 204 (“no discernable organisation”).

9 Charlet 1997, S. 520.

10 Hwang 2009, S. 205.

11 G. Bernt, *Das lateinische Epigramm im Übergang von der Spätantike zum frühen Mittelalter*, München 1968, S. 43.

## 2) Ungeklärte Fragen und Standpunkt der Forschung

Ein so beschaffener Text scheint zu seiner Zeit fast ein *unicum* gewesen zu sein<sup>12</sup> und wirft manche, nicht rasch zu lösende Fragen auf. Als erstes stellt sich das Problem der Genese und der genauen Beziehung zu dem *Liber Sententiarum*, das sich trotz der scheinbaren Einfachheit (das Eine sei die Versifizierung des Anderen) in Anbetracht der Handschriften als eine Art Rätsel entpuppt. Nicht weniger relevant ist die Gattungsfrage, denn diese Kurzgedichte, die der Autor ein einziges Mal *epigrammata* nennt, scheinen mit der griechisch-römischen Tradition des Epigramms kaum etwas zu tun zu haben. Drittens muss man sich fragen, welche Kriterien die Behandlung des augustinischen Materials von der Auswahl der Zitate bis zu deren Verarbeitung bestimmen, ob spezielle Absichten oder typische Vorgänge dabei zu erkennen sind. Vor allem dieses letzte Anliegen hat bisher, wie oben erwähnt, das Hauptinteresse der Forschung erweckt und zur Entstehung der meisten Beiträge geführt, während die beiden anderen eher Gegenstand isolierter Studien oder Anmerkungen sind. Aus methodischer Sicht wäre es notwendig, die drei Fragen in ihrem Zusammenhang zu behandeln: Der Umgang mit den Quellen wird wohl weder von den Kommunikationszielen noch von der Entscheidung für eine bestimmten Gattung und einen Stil abtrennbar sein. Es wäre auch empfehlenswert, den im Detail betrachteten Text als Ausgangspunkt zu benützen, statt Kategorien, die für frühchristliche Literatur oder den theologischen Streit um Augustinus im Großen und Ganzen gelten, von vornherein anzuwenden; denn Behauptungen der Art, Prosper würde eine Kontinuität zwischen heidnischer und christlicher Dichtung anstreben<sup>13</sup>, er wolle mit dem *Liber* ein Vademecum der gesamten christlichen Lehre schaffen<sup>14</sup>, oder im Gegenteil, das Buch sei ein polemisches Pamphlet mit der augustinischen Gnadenlehre im Mittelpunkt<sup>15</sup> und dergleichen, finden im Text kaum Bestätigung. Unter dieser Voraussetzung soll jetzt versucht werden, die Einzelfragen im Detail zu betrachten.

### a) Die philologische Frage oder die Beziehung zum *Liber Sententiarum*

Wie bereits erwähnt, besteht eine genaue Entsprechung zwischen Sentenzen und Epigrammen nur bis zur Nr. 58. Ab diesem Punkt beginnen Unstimmigkeiten aufzutreten, am Anfang selten, dann immer häufiger. Horstings Ausgabe bietet eine Tabelle dieser Abweichungen<sup>16</sup>: Ep. 59, 67, 86, 95, 100-104 haben keine *sententia*, andererseits sind Prosazitate des L. S. als Gedicht im L. E. zunehmend mehr nicht zu finden (Sent. 60, 72-76, 78, 81-84, 88, 89, 92-105, 107-113, 115-123, 125-128, 130-136, 138-148, 150-167, 169, 170, 172-184, 186-188, 190-205, 207-212, 214-228, 230-252, 254-301, 303-321 und

12 Über die Möglichkeit, dass er zur gerade entstehenden Gattung des *opus geminum* gehöre, siehe unten, § 2b.

13 Lassandro D., *Note sugli epigrammi di Prospero d'Aquitania*, «*Vetera Christianorum*» 8 (1971), S. 211-222, S. 211.

14 Lassandro 1971, S. 213.

15 Hwang 2009, S. 202-205.

16 Horsting 2016, S. 8.

ab 322 überhaupt keine mehr). Man könnte sich mit der Erklärung begnügen, Prosper habe das Kriterium der exakten Entsprechung irgendwann als zu streng empfunden und sei lieber unsystematisch vorgegangen; oder etwas radikaler gesehen: Prosper habe vorgehabt, den ganzen *Liber Sententiarum* mit seinen 392 Zitaten zu versifizieren, habe am Anfang konsequent gearbeitet, sei aber mit der Zeit immer weniger motiviert und daher ungenauer geworden, bis er bei dem etwa hundersten Zitat das Projekt überhaupt abgebrochen habe. Obwohl die Hypothese, dass das Werk unvollendet sein könnte, nicht unterschätzt werden soll, weisen einige Daten aus der handschriftlichen Überlieferung auf das Einwirken anderer Faktoren hin.

Zwei der ältesten und wichtigsten Handschriften, P2 und L1 nach Horstings Nomenklatur, die derselben Familie angehören, präsentieren die *sententiae* nicht im Haupttext nach dem üblichen Schema *titulus – sententia – epigramma*, sondern bei L1 am Rand von anderen Händen hinzugefügt wie Scholien, in P2 gar nicht. Der älteste *codex*, der einer anderen Familie angehört (P1, VI-VII Jdt.), enthält ab Ep. 58 keine Sentenz mehr, und der Schreiber betont das ausdrücklich (*ab hoc capitulo sola secuntur versus epigrammata sine praelocutione prosae*)<sup>17</sup>. Die beiden Fakten scheinen die Existenz eines Zweigs der frühen Überlieferung zu bezeugen, in dem die Epigramme oder zumindest der zweite Teil von ihnen nicht von Sentenzen begleitet waren. Wenn dem so wäre, gäbe es nur zwei mögliche Ursachen. Entweder sind die *sententiae* ursprünglich nicht Teil des Werkes, sondern wurden von Kopisten später hinzugefügt, welche die inhaltliche Übereinstimmung, ja sogar die *fast* genaue Entsprechung zwischen den beiden Büchern (L.S. Und L. E.) bemerkt hatten, und trotzdem nicht für jedes Gedicht das vermeintliche Musterzitat finden konnten; oder sie waren doch von Anfang an mit den Epigrammen zusammen geschrieben worden, wurden aber in einigen Handschriften aus bestimmten Gründen entfernt. Die erste Theorie wird von Cutino mit Entschiedenheit vertreten, der unter anderem die wichtige Tatsache hervorhebt, dass Prosper selbst in seiner *Praefatio* zwar die *tituli* und die Epigramme erwähnt, aber nicht die *sententiae* (*ut proprias canerent epigrammata singula causas / et pars quaeque suo congrueret titulo*, V. 5-6). Er meint darum, die zwei Bücher würden Inspiration und Gedankengut teilen, seien aber nicht systematisch miteinander verbunden<sup>18</sup>. Die zweite Erklärung wird von Horsting vorsichtig vorgeschlagen: Er unterstreicht, dass die beiden Handschriften ohne Sentenzen P2 und L1 mittelalterliche Schulsammlungen aus poetischen Texten sind, also möglicherweise die Prosazitate als didaktisch uninteressant hätten auslassen können<sup>19</sup>. Er schließt trotzdem selber nicht aus, dass die Beziehung

17 Für eine ausführlichere Beschreibung siehe Horsting 2016, S. 10-14.

18 M. Cutino, *Le "Liber Epigrammatum" de Prosper d'Aquitaine et l'évolution du genre épigrammatique dans la latinité tardive*, in «Revue des études latines» 87 (2010), S. 190-206. Was diesen Artikel betrifft, über dessen Inhalte im Laufe dieser Arbeit oft argumentiert wird, muss ich mich Horstings Aussage anschließen: "Since Cutino's edition (of the L.E.) has not yet been published we have not had the privilege of considering in depth the arguments which are adumbrated in the article" (S. 11, N. 23).

19 Horsting 2016, S. 13.

zwischen Sentenzen und Epigrammen als lockerer zu verstehen sei als bisher angenommen, und dass die augustinischen Zitate zwar implizites Muster für die Gedichte, aber nicht unbedingt Teil des Urtextes sein mögen<sup>20</sup>.

Des Weiteren konzentriert er sich, abgesehen von den Handschriften, auf den Inhalt der Epigramme, die scheinbar keine Bezugssentenz haben, und bemerkt das interessante Faktum, dass sie einerseits eine Art "Doppelgänger" anderer sind, die sich in unmittelbarer Nähe befinden, andererseits keine oder ungewöhnliche Titel haben. Nr. 60 (ohne *titulus*) ist thematisch Nr. 59 (*De finibus bonorum et malorum*) sehr ähnlich<sup>21</sup>; Nr. 65 ist eine Art Variation von Nr. 64 (*De incarnatione Verbi Dei*) und ist ausdrücklich betitelt *Item de eodem*; Nr. 67 (*Cohortatio ad veram sapientiam*: ein Titel, der sich von allen anderen unterscheidet, weil er weder die Form einer präpositionalen Angabe noch die einer indirekten Frage aufweist) hat Gemeinsamkeiten mit Nr. 68<sup>22</sup>; 90 und 95 haben im Werk schon behandelte Themen zum Gegenstand. Darüber hinaus sind die Gedichte von Nr. 100 an, welches das endgültige Fehlen der Sentenzen markiert, von textuellen Problemen belastet, unter anderem von der ungewöhnlichen Länge und der exzessiven Wiederholung der Inhalte, sodass Horsting entscheidet, die Grenzen der Epigramme überhaupt zu bearbeiten<sup>23</sup>. Zuletzt sind im ersten Teil des Werkes (bei Nr. 4, 39, 52, 58) einzelne Verse in zwei Varianten vorhanden, die wahrscheinlich beide von Prosper stammen<sup>24</sup>. Anhand all dieser Faktoren überlegt der Herausgeber, ob der *Liber Epigrammatum* in der uns überlieferten Form noch in Bearbeitung war, insbesondere, ob Gedichte, die ohne Sentenz und gelegentlich ohne Titel überliefert wurden, bloß eine andere Version oder sogar ein getrennter Teil anderer sind.

Jede der nicht völlig inkompatiblen Hypothesen Cutinos beziehungsweise Horstings (Unabhängigkeit der Epigramme von den Sentenzen und/oder mögliche Unvollständigkeit des Werkes), ist bestimmend für die Methode einer vertieften Auseinandersetzung mit dem Problem. Dazu kommen weitere Aspekte, die die Forschung meines Wissens noch nicht angesprochen hat. Erstens lässt sich Horstings Beobachtung der starken Ähnlichkeit zwischen bestimmten Epigrammen nicht bloß auf jene ohne Sentenz beschränken: Vielmehr befinden sich im *Liber* ganze Gruppen von

---

20 Horsting 2016, S. 14.

21 Sodass der Herausgeber entscheidet, sie zu vereinigen und als einzelnes, durch die Überlieferung irrtümlich getrenntes Gedicht zu betrachten, S. 14-15, 44, 119. Für eine Vertiefung siehe Kap. 2, S. 45, N. 49.

22 Diese besondere Anmerkung teile ich nicht, denn die Ähnlichkeiten zwischen 68 und 69 allzu vage sind ("The imagery of light and truth and the darkness of deceit", S. 18, sind in beinahe allen Epigrammen anwesend); jedoch ist Nr. 68 mit anderen Gedichten im Werk eng verbunden und zwar mit denen mit einem "stoischen" Thema, siehe unten, §3a.

23 Der auffälligste Eingriff ist, dass er die *carmina* 104 und 105 der Ausgabe von Des Marett's und Mangeant jeweils in zwei Teilen trennt und die vier somit gewonnenen Gedichte als Ep. 103a, b, c, d nennt, die er für vier alternative und nicht endgültige Versionen desselben Stücks hält.

24 In solchen Fällen schreibt Horsting die beiden Varianten im Textkörper als a) und b) und nicht im Apparat.

Gedichten, welche Themen, Bilder und Sprache bis zu fast wörtlicher Wiederholung teilen. Mindestens die Hälfte<sup>25</sup> der Stücke ohne *sententia* gehört zu einer dieser Gruppen, nämlich zu jener, die das Thema der “zwei Lebenswege” behandelt (siehe unten den thematischen Überblick, §3a). Die Meinung also, sie seien Varianten anderer Epigramme, muss in diesem komplexeren Kontext umformuliert werden.

Zweitens ist der Abstand zwischen einer Sentenz und deren vermeintlicher Übersetzung in Poesie oft verblüffend groß. Das Gedicht kann von einem Teil des Prosazitats (auch nur dem ersten Satz) seinen Ausgang nehmen und sich in eine ganz andere Richtung entwickeln, sowohl was die rhetorischen Mittel und die Metaphern betrifft (obwohl Augustinus bereits Kunstprosa schreibt und es leicht wäre, seine Stilmittel direkt in Verse zu fassen), als auch im Bezug auf die Aussage. Der Leser, der eine Versifizierung der *sententia* erwartet, ist häufig mit unvorhersehbaren thematischen Sprüngen, mit unlogischen Schlüssen oder Verzerrungen des ursprünglichen Gedankens konfrontiert<sup>26</sup>. Natürlich kann die Sache für ein Zeichen der unbekümmerten Kreativität des Dichters, für ein Zeugnis seiner mangelhaften Kontrolle des Stoffes, sogar für eine bewusste Manipulation der Philosophie des Augustinus gehalten werden; wahrscheinlich spielen ja all diese Faktoren auch eine gewisse Rolle. Wenn man jedoch auf die Quelle zurückgreift, die hinter der *sententia* steht, d. h. auf die vollständige augustinische Stelle, aus der sie exzerpiert wurde, kann man manchmal jene Bilder und Begriffe wiederfinden, die in dem Epigramm deplaziert wirken. Ein Beispiel ist Nr. 89 (*De venia qua etiam iusti indigent*): Die Sentenz ist eine abstrakte Aussage über die Unvollkommenheit der menschlichen “Gerechtigkeit”, die eher bedürftig nach Vergebung ist<sup>27</sup>; das Epigramm aber entfaltet Bilder von Krieg und Frieden, Krankheit und Genesung in Bezug auf den inneren Kampf nach dem *topos* einer Psychomachie. Nichts in der *sententia* würde das Einbeziehen solcher Metaphern rechtfertigen, denn von Konflikten (der Triebe, des Leibes gegen den Geist, der Laster gegen die Tugenden und so weiter) ist dabei schlichtweg keine Rede. Aber in *De civitate Dei* 19, 27, dem ursprünglichem Kontext des Zitats, ist dieses Thema wohl vorhanden, und zwar unter Anwendung derselben Topik, wie Prosper sie in seinem Epigramm gebraucht<sup>28</sup>. Ein weiterer Fall ist Nr. 53 (*De humilitate iustorum*), dessen zugehörige Sentenz ein Paradoxon im Sinne der Stoiker über äußere und innere Freiheit oder Sklaverei ist: *Bonus etiamsi serviat liber est, malus autem etiamsi regnet servus est*. Das Epigramm besagt zwar dasselbe, verschiebt

---

25 Fünf von acht nach Horstings Zählung, von neun nach der Traditionellen.

26 Solche Kluft kann bei den Epigrammen 1, 2, 8, 10, 11, 18, 26, 27 → 36, 40, 41, 49, 63, 66, 72, 74, 78, 80 → 82, 94, 96, 98 beobachtet werden und ist besonders auffällig bei den Ep. 7, 9, 39, 60, 61, 89, 92, 93.

27 Wobei *iustitia* den biblischen Sinn der Verbundenheit mit Gott und Gehorsam gegenüber seinen Geboten hat: *Iustitia nostra quamvis vera sit propter verum boni finem ad quem refertur, tamen tanta est in hac vita, ut potius remissione peccatorum constet quam perfectione virtutum.*

28 *Non perfecta vitii imperat ratio (...) nequaquam sine conflictu vitii imperatur; et utique subrepat aliquid in hoc loco infirmitatis etiam bene confligenti sive hostibus talibus victis subditisque dominantibus. (...) Et ideo, quamdiu vitii imperatur, plena pax non est, quia et illa quae resistent periculoso debellantur proelio, et illa quae victa sunt nondum securo triumphantur otio, usw.*

aber die Metapher der Sklaverei von der individuellen in die politische Ebene, nämlich vom Bild des *servus*, der einem *dominus* gehorchen muss, in das Bild des von einem bösen Tyrannen unterdrückten Volks; auch hier zeigt der Vergleich mit civ. 4, 3, wie die Verschiebung schon bei der Quelle vorliegt, da die Reflexion über Sklaverei in einen politischen Diskurs eingebettet war<sup>29</sup>. Anhand dieser und weiterer möglicher Beispiele kann man meines Erachtens Cutinos Hypothese bestätigen und endgültig einsehen, dass das *Liber Epigrammatum* keine Versifizierung des *Liber Sententiarum* ist. Vielmehr sind die beiden Werke parallel aus denselben Quellen entstanden, vielleicht gleichzeitig, offenbar mit verschiedenen Arbeitsweisen, wahrscheinlich mit verschiedenen Zielen. Diese Erkenntnis führt dazu, die Frage um die scheinbar fehlenden oder übersprungenen Sentenzen noch weniger streng zu sehen, und bietet überhaupt einen anderen Ansatz für das Verständnis des Textes auf allen Ebenen, wie noch deutlich werden wird.

Schließlich sollte man nicht unbeachtet lassen, dass auch die Titel problematisch sind. Prosper's Ankündigung im Vorwort *ut (...) pars quaeque suo congrueret titulo* (V. 6) findet in der Tat kaum Bestätigung: Viele *tituli* sind für die jeweiligen Epigramme (und/oder Sentenzen) eher unpassend. Typischerweise sprechen sie nur Randaspekte an und gehen am Kern des Inhalts vorbei, oder lassen überhaupt ein anderes Thema vermuten, als es dann im Gedicht behandelt wird. Die gerade angeführten Beispiele zeigen das gut: Bei Nr. 89 fokussiert *De venia qua etiam iusti indigent* auf eine sekundäre Passage des Gedankengangs, der sich in der *sententia* und einigermaßen im Epigramm entfaltet; bei Nr. 53 ist *De humilitate iustorum* einfach fehl am Platz, selbst wenn man in *humilitate* ein sehr ungewöhnliches Synonym für *servitute* sehen will. Nun liefert auch in diesem Fall die handschriftliche Überlieferung interessante Daten. Wie Horsting im Apparat verdeutlicht, sind alternative Überschriften in den *codices* nicht selten zu finden und gerade bei den Titeln, die am wenigsten überzeugen, häufen sich die Varianten. Manchmal sind solche Varianten wirklich besser geeignet, allerdings ohne dass ein Schema dahinter erkennbar wäre (es gibt nämlich keine Handschrift, die regelmäßig "bessere" *tituli* bieten würde)<sup>30</sup>: Für Nr. 89 existiert auch der Titel *De vera iustitia*, für Nr. 53 *De dominis et servis*. Es sieht so aus, als wären einige Kopisten genauso wie der heutige Leser mit dem überlieferten Titel unzufrieden gewesen, sodass sie ihn hemmungslos verbesserten. Der Grund solcher Ungenauigkeit Prosper's bei der Betitelung der eigenen Gedichte bleibt jedenfalls unerklärt (wobei die ganz banale Hypothese einer Ungeschicktheit des Dichters sich nicht völlig ausschließen lässt, vor allem wenn man

29 *Si verus Deus colatur eique sacris veracibus et bonis moris serviatur, utile est ut boni longe lateque diu regnent; neque hoc tam ipsis quam illis utile est quibus regnant. (...) Malorum vero regnum magis regnantibus nocet, qui suos animos vastant scelorum maiore licentia, usw.*

30 Für den Inhalt von Ep. 11, *De bonorum et malorum finibus*, wäre der alternative Titel *De paucitate malorum* viel sinnvoller (es geht um den Gedanken, dass nur wenige Menschen wirklich böse sind, weil niemand in die Hölle gelangen möchte); für Ep. 23, *De passionibus sanctorum*, gilt dasselbe mit *De persecutione iustorum* (Thema sind die Verfolgungen gegen die Gerechten); für Ep. 31, *De adiutorio Dei*, worin Prosper behauptet, niemand könne aus eigener Kraft in den Himmel kommen, gäbe es *De ascensione caeli* usw.

sich mit seiner Schreibweise vertraut macht). Andererseits sind ähnliche Schwankungen auch bei der Tradition des *Liber Sententiarum* vorhanden. Wie oben erwähnt, ist die Zitatensammlung als eigenständiges Buch reichlich vertreten (kritische Ausgabe von M. Gastaldo, 1972)<sup>31</sup>. Die *tituli* sind auch in mehreren Versionen belegt und der Vergleich mit dem *L. Epigrammatum* lässt die Situation noch verworrener erscheinen: Der als Originaltext im *L. S.* angegebene *titulus* erscheint manchmal als sekundäre Variante im *L. E.* und umgekehrt; ein Epigramm, dessen Titel unpassend wirkt, fände einen optimalen unter den verworfenen Lesearten im Apparat vom *L. S.* und so weiter<sup>32</sup>. Mögen auch die unterschiedlichen Materialien und Kriterien der Herausgeber eine grosse Rolle spielen, trotzdem bleibt die Tatsache, dass die Tradition der *tituli* zwischen den beiden *Libri* so vielfältig wie instabil ist. Die getrennte Entstehung der Werke könnte zu solchen komplizierten Verhältnissen leichter geführt haben: Insbesondere könnte man sich die (vielleicht provisorische) Existenz paralleler *tituli* und deren Vermischung oder Tausch durch spätere Kontamination der Überlieferung vorstellen. Aber man könnte auch alles auf eine besondere Freizügigkeit der Kopisten zurückführen, verursacht durch die Unangemessenheit mancher Lösungen Prosper's, oder auf den unvollendeten Zustand des *Liber Epigrammatum*. Das Problem lässt sich ohne gründliche Analyse der beiden Editionen und der dahinter stehenden Handschriften nicht weiter klären.

### b) Die Gattungsfrage und die Hypothese des *opus geminum*

Auf dem weiten Feld der spätantiken Literatur gilt der *Liber Epigrammatum* als etwas Kurioses. In seiner Geschichte des Epigramms vom Ursprung bis zum Mittelalter charakterisiert Bernt das Werk als "die eigenartigste Neuschöpfung der spätantike Epigrammatik"<sup>33</sup>, und Horsting bestätigt dessen Meinung: "a testament to Late Antiquity's decadent predilection for strange new literary forms"<sup>34</sup>. Cutino ist vom starken künstlerischen Bewusstsein des Dichters überzeugt und liest in der *Praefatio* eine feinsinnige Auseinandersetzung mit der Tradition, in der Prosper die eigene Kühnheit bei der Erneuerung der Gattung hervorhebt: "La nouveauté de l'apport de Prosper au genre épigrammatique... apparait déjà dans la trame des références allusives présentes dans cette préface", "l'Aquitain souligne... la nouveauté de son operation culturelle"<sup>35</sup>. Andererseits drückt J.-L. Charlet implizit ein anderes Urteil

31 M. Gastaldo (ed.), *Sancti Prosperi Aquitani Liber Sententiarum*, Turnhout 1972

32 Man vergleiche bei Ep. 10, dessen Aussage ist, man soll spiritueller Wonne nie überdrüssig werden, *De fastidio spiritali* (Haupttitel im *L. E.*) mit *De fastidio bonorum spiritalium* (im Apparat beim *L. S.*), oder bei dem bereits zitierten Ep. 31 *De adiutorio Dei* (*titulus*) mit *Contra de se praesumentes* (Leseart bei *L. S.*), oder bei Ep. 42, in dem es um die schädliche Wirkung des Glücks auf die Sünder geht, *De impunitate peccantium* mit den sekundären Lesearten *De felicitate peccantium* (*L.E.*) und *Felicitas peccatorum* (*L. S.*).

33 Bernt 1968, S. 84; noch einmal: "Neuschöpfung eigener und fast einziger Art", S. 43.

34 Horsting 2016, S. 1.

35 Cutino 2010, S. 193 und 194.

aus, indem er in seinem Überblick über die spätantike Dichtung den *Liber* nicht unter der Epigrammatik, sondern unter der Lehrdichtung zusammen mit den anderen Werken Prosper erwähnt und bloß als “Metrifizierung in Distichen” des *Liber Sententiarum* bezeichnet<sup>36</sup>. Wenn auch die Idee der direkten Versifizierung, wie oben gezeigt, abgelehnt werden soll, bleibt die von dieser Klassifikation sich stellende Frage gültig: Versteht Prosper sein Werk tatsächlich als Fortsetzung der reichen Tradition des griechisch-lateinischen Epigramms und will er durch die starken Abweichungen von dieser, die das Buch aufweist, ein anspruchsvolles literarisches Experiment durchführen? So besonders ist jedenfalls das Produkt des Poeten, dass es trotz seiner sofortigen Popularität als Florileg des Augustinus keine Nachahmung in eigentlichem Sinne später gefunden hat<sup>37</sup>.

Zur Klärung der Frage soll man einerseits den Kontext der spätantiken Epigrammatik vor Augen haben, in dem sich Prosper bewegt, andererseits die Eigenschaften des *Liber* genau betrachten, zumal jene, die mit diesem Kontext nicht harmonieren und somit potentielle Neuerungen darstellen. Die Gattung erlebt gerade damals eine Blütezeit. Ihre typischen Merkmale, wie die Vielfalt der Themen und der Formen (*ποικιλία*/*varietas*), die Kürze, der Verzicht auf ernste Inhalte, der im Detail beschreibende Charakter, das konzentrierte Wortspiel kommen dem Geschmack der Epoche besonders entgegen. Für viele Autoren, die sich an die heidnische Tradition anknüpfen (man kann unter anderen Ausonius und Claudian, die *Epigrammata Bobiensia*, später Ennodius, Luxorius erwähnen), stellt das Epigramm ein raffiniertes, herausforderndes Spiel dar, bei dem sie die altbewährten Untergattungen (Aufschrift, Epikedion, Beschreibung von Geräten und Kunstwerken, weiters von Menschen oder Ereignissen...) mit der gesamten dazu gehörenden Topik ausschöpfen, in möglichst vielen Variationen wiederholen und miteinander kontaminieren<sup>38</sup>. Die Virtuosität der sprachlichen Gestaltung, die Spitzfindigkeit der Gedanken, die Auswahl effektvoller Stilmittel wollen überdies die Überraschung, ja die Bewunderung des Lesers ständig erwecken. Auch in Bezug auf die Metrik ist die *varietas* ein wichtiges Kriterium, und obwohl das elegische Distichon das meist verwendete Versmaß darstellt, pflegt jeder Autor, sich immer wieder mit anderen Möglichkeiten auseinanderzusetzen<sup>39</sup>. Was den Umfang betrifft, sind Gedichte zwischen zwei und vier Versen am beliebtesten; häufig kommen auch Stücke von sechs oder acht Versen vor, während mehr als zehn Verse lange Epigramme relativ selten sind<sup>40</sup> und in der Regel Sonderthemen präsentieren, seien es metaliterarische Erklärungen, seien es seltsame und skurrile

---

36 Charlet 1997, S. 520.

37 Nur Eugenius von Toledo (VII Jdt.) schrieb eine Sammlung, die Prosper unter gewissen Aspekten als Bezugstext hat (Bernt 1968 S. 84 und 43).

38 Vgl. Bernt 1968, S. 42.

39 Für eine ausführliche Schilderung der metrischen Aspekte, die unter anderem äußerst nützliche Vergleichstabellen bietet, siehe L. Mondin, *La misura epigrammatica nella tarda antichità*, in A. M. Morelli (Hrsg.), *Epigramma longum: da Marziale alla tarda antichità. Atti del Convegno Internazionale (Cassino, 29-31 maggio 2006)*, Cassino 2008, S. 397-494.

40 Mit Ausnahme des Ennodius, siehe Mondin 2008, S. 430.

Subjekte. Man kann daraus schließen, dass die zehn oder zwölf Verse eine Art implizite Grenze darstellen, über welche hinausgehend ein Gedicht als sogenanntes *epigramma longum* gilt, eine schon von Martial definierte und zu besonderen Zwecken angewandte Form<sup>41</sup>.

In christlichem Bereich ist die Situation anders. Das Epigramm wird bis auf die Untergattung der Aufschrift für religiöse Gebäude und Gräber weitgehend ignoriert; diese ist allerdings auch sparsam belegt (Damasus, gelegentlich Ambrosius und Paulinus, Helpidius Rusticus, schließlich Prudentius, wenn man sein *Dittochaeon* dazu zählen will). In diesen Texten vermischen sich ein beschreibendes Element (Darstellung des beschrifteten Gegenstands), eventuell ein erzählerisches (Einbeziehen von Bibelepisoden oder Hagiographie, falls der Gegenstand Anlass dazu bietet) und ein homiletisches (Vermittlung damit verbundener Glaubensinhalte) auf dem knappen Raum, den die Form gewährt. Bernts Behauptung, die Gattung sei sonst für christliche Dichtung unbrauchbar gewesen<sup>42</sup>, stimmt nicht völlig: Im griechischen Bereich fällt die Ausnahme Gregors von Nazianz auf, der die Epigrammatik wie seine heidnischen Zeitgenossen in der üblichen Vielfalt der Formen und mit ähnlichem Stil pflegt, aber teilweise christliche Inhalte anspricht<sup>43</sup>. Sein Beispiel zeigt, dass eine Übernahme und Anpassung der Gattung durch religiös gesinnte Autoren, wie es für andere Arten wie Epik oder Lyrik geschehen war, weder unmöglich noch besonders aufwendig gewesen wäre; trotzdem gibt es im lateinischen Sprachraum kein ähnliches Experiment, vielleicht weil die Form als allzu profan geprägt oder mit trivialen Themen behaftet erschien.

Nun angenommen, Prospers Arbeit wäre der Versuch, die Gattung mit viel radikaleren Mitteln als Gregor zu erneuern und sozusagen ins christliche Lager zu bringen, müsste man betrachten, inwieweit deren konstituierende Eigenschaften im *Liber Epigrammatum* vorkommen. Erstens fehlt die zum innersten Wesen der Art gehörende *ποικιλία* auf allen Ebenen. Die Vielfalt der Versmaße wird durch die ausnahmslose Verwendung des Distichons ersetzt<sup>44</sup>; keine der traditionellen Untergattungen ist präsent, stattdessen gibt es entweder theologische Betrachtungen oder moralistische Ermahnungen<sup>45</sup>,

---

41 Mondin 2008, S. 432-33.

42 Bernt 1968, S. 43.

43 Charlet 1997, S. 521-22.

44 Dies ist bei sonst keinem Autor in der ganzen Spätantike zu beobachten: Siehe Mondin 2008, Tabellen 1-6, S. 427-29. Cutino meint, Prosper habe absichtlich auf die metrische *ποικιλία* verzichtet, weil diese unvermeidlich an die inhaltliche Oberflächlichkeit der traditionellen Epigrammatik erinnere, während das bloße Distichon besser geeignet für eine ernste, engagierte Sammlung sei und sich leichter beim Lernen einprägen (Cutino 2010, S. 200-201). Die Hypothese ist interessant, aber so gut wie unbeweisbar, da weder Prosper noch andere Autoren sich diesbezüglich äußern. Andererseits soll man nicht außer Acht lassen, dass der Dichter ja nur Werke in Hexametern oder Distichen verfasste, als würden andere Vermaße ihn einfach nicht interessieren.

45 Hier könnte man eventuell einen Präzedenzfall im Pseudoseneca (AL 232, *De qualitate temporis*) sehen, siehe Bernt 1968, S. 86, und Cutino 2010, S. 196; ferner vielleicht in den *Disticha Catonis*.

die ein ziemlich beschränktes Bündel an Themen immer wieder ansprechen und immer nach dem gleichen logischen Vorgang aufgebaut sind<sup>46</sup>. Gewiss war die Variation desselben Inhalts in verschiedenen Stücken eine beliebte Bravourprobe bei der herkömmlichen Epigrammatik, doch bei Prosper fällt die Wiederholung eines Themas mit der Wiederholung der Bilder, der Gedankengänge, der Wortwahl, sogar mit der Verwertung ganzer Hemistichien zusammen. Die *varietas* als solche scheint ihm also kein Anliegen gewesen zu sein. Zweitens ist die gattungsspezifische *brevitas* nur bedingt vorhanden. Die Länge der Gedichte berücksichtigt den Brauch der Epoche nicht: Die sonst bevorzugten kurzen Epigramme von zwei bis vier Versen sind bei ihm selten (10,3 % und einige machen bei genauerer Betrachtung den Eindruck, unvollendet zu sein<sup>47</sup>), die Mehrheit weist das mittlere Maß von sechs oder acht Versen auf (58,9 %), viele überschreiten die Schwelle des *epigramma longum* bei zehn Versen (26,1% von 10 bis 14, das restliche 4,6 % mit höherer Anzahl), ohne dass sie Besonderheiten im Inhalt aufweisen würden. Möchte man auch die *brevitas* nicht als bloße Zahlenfrage, sondern in breiterem Sinne als prägnante Ausdrucksweise verstehen, müsste man ohnehin feststellen, dass Prosper's Stil eher redundant und unschlüssig ist, mit einer Vorliebe für Pleonasmen, Periphrasen, Anhäufung von Synonymen, Wiederholungen eines Begriffs mit minimalen Änderungen des Blickwinkels usw<sup>48</sup>. Weiters lässt sich auf stilistischer Ebene keine Suche nach pointierten Gedanken und Formulierungen feststellen, im Gegenteil, es werden feinsinnige Überlegungen des Augustinus, vor allem gelungene Paradoxa, in der Weise paraphrasiert, dass das logisch-rhetorische Spiel verloren geht<sup>49</sup>. Der Wortschatz entspricht auch nicht dem epigrammatischen Lexicon, er ist standard-homiletisch oder schulisch-poetisch (mit seltsamen Erscheinungen u. a. vergilischer Ausdrücke) bis auf Streifzüge ins Feierliche und Erhabene in den theologischen Abhandlungen. Die Ernsthaftigkeit der Themen lässt nirgendwo Raum für ironische Untertöne, nicht einmal dort, wo der Diskurs satirische Nuancen rechtfertigen würde (z. B. bei der Anprangerung der Bösen); die sonst für Epigrammen übliche Erwartung-Aufschluss-Struktur, die eine Spannung im ersten Teil aufbaut und sie am Ende durch eine überraschende, oft witzige Pointe (*ἀπροσδόκητον*) löst<sup>50</sup>, ist nicht zu finden. Schließlich fehlt das für die Gattung wesentliche und im Allgemeinen für die spätantike Dichtung bezeichnende<sup>51</sup> Element der

---

46 Siehe § 3b.

47 Weil ihnen typische Bestandteile eines prosperischen Epigramms fehlen, nämlich die Erweiterungen der anfänglichen Aussage: siehe § 3b.

48 Als Beispiel betrachte man Ep. 4, *De patientia Dei: Multa diu summi differt patientia regis / suspendens aequi pondera iudicii. / Et dum plectendis parcat clementia factis / dat spatium quo se crimine purget homo...* Die ersten vier Verse sind in der Tat Wiederholungen ein und derselben Aussage.

49 Wie Bernt 1968 schonungslos zusammenfasst: "Meist macht er mehr Worte als seine Vorlage, die in vielen Fällen "epigrammatischer" ist als das Epigramm", S. 86.

50 Vgl. Bernt 1968, S. 32.

51 Vgl. Charlet 1997, S. 495.

Beschreibung: Epigramme sollten ja letztlich Darstellungen eines Gegenstandes oder Ereignisses sein, jedoch bestehen die Themen von Prosper's Gedichten aus abstrakten Begriffen, welche nur sparsam durch Metaphern oder Allegorien aus dem patristischen Repertoire verbildlicht werden (das "ewige Licht", der "Weg des Lebens", das "himmlische Jerusalem", der "Kampf in der Seele", die "Nahrung des Herzens" usw.), die sich ohnehin zu keiner echten Beschreibung entfalten<sup>52</sup>. In diesem Sinne fällt die überhaupt niedrige Anzahl von Adjektiven auf, die darüber hinaus kaum sinnliche Wahrnehmungen ausdrücken<sup>53</sup>.

Paradoxerweise sollte man daraus schließen, dass Prosper's Epigramme keine solchen sind, obwohl er selbst in der *Praefatio* sie so benennt. Die Eigenschaften nämlich, die auf eine Zugehörigkeit zu dieser Gattung hinweisen würden, sind in der Tat nur die (relative) Kürze und das Vorhandensein der Titel; sonst sehen die Gedichte auf allen Ebenen von der Tradition dermaßen ab, dass man eher von Desinteresse ihr gegenüber als von Erneuerungswillen sprechen sollte<sup>54</sup>. Es ist unter anderem zu beachten, dass das Wort *epigramma* in den folgenden Jahrzehnten mit einem immer breiteren Spektrum an Bedeutungen verwendet wird, um je nach Autor unterschiedliche poetische Kurzformen zu bezeichnen, die mit dem klassischen Epigramm nichts mehr zu tun haben<sup>55</sup>. Man könnte vermuten, dass auch Prosper das Nomen nicht *stricto sensu*, sondern einfach im Sinne von "Kurzgedicht" benützt; es wäre übrigens nicht der einzige Fall, in dem seine Wortwahl etwas untreffend wirkt und den Eindruck macht, er opfere den Bedürfnissen der Metrik die Genauigkeit des Inhalts<sup>56</sup>. Abgesehen davon lässt sich seine Schreibweise einfach besser verstehen, wenn man erkennt, dass eine Auseinandersetzung mit der epigrammatischen Gattung außerhalb seiner Ziele lag. Wenn Merkmale einer traditionellen Gattung im *Liber* zu suchen sind, dann jene der Lehrdichtung: Der gerade beschriebener Stil deutet auf eine ständige didaktische Absicht; gelegentlich taucht das belehrende "Du" auf (Ep. 31, 59, 65, 69, 86, 101, 102, 104); der Bezugsautor in der *Praefatio* ist Lukrez. Aber auch

52 Man betrachte zum Beispiel das Fehlen von Bildern in Ep. 6, *De vera Dei laudatione: Laus vera in dominum depromitur ore precantis / si quae voce fluunt intima cordis habent. / Non prodest cuiquam solis bona dicere verbis: / hoc pia mens habeat quod bene lingua sonat. / Nam fari recte miserum est et vivere prave: / damnat nota malum regula iustitiae*. Das (schon niedrige) malerische Potential der standard-Metaphern *depromitur*, *fluunt* und der Metonymie *lingua sonat* wird nicht ausgenützt.

53 Beispielweise kommen in den ersten drei Epigrammen (ausgenommen die *Praefatio*) die folgenden Adjektive vor: *bonus* (3x), *insons*, *primus*, *proprius*, *dubius*, *pravus* (2x), *solus* (3x), *summus*, *divinus*, *malus*, *verus*, *almus*, *prior*, *ulterior*, *varius*, *occiduus*, *multus*, *perpetuus*, *amplus*, *aeternus*, *commutabile*: Es handelt sich immer um zeitlich-räumliche Bestimmungen, abstrakte Eigenschaften oder Bewertungen, nie um Empfindungen.

54 Cutino's Verständnis der *Praefatio*, das wie erwähnt eine Poetikerklärung in diesem Sinne darin liest, hängt von der Interpretation der hier vorhandenen Anspielungen auf Lukrez ab. Wenn man diesen eine andere Bedeutung zuschreibt, wird die Frage teilweise hinfällig. Siehe Kap. 4, S. 66.

55 Vgl. Mondin 2008, S. 490-94.

56 Ein klares Beispiel ist Ep. 77, 8: *At bona iustorum nullis obnoxia damnis / hostes furta ignes et mare non metuunt*, wo die etwas ungeschickte Metonymie *mare* ein deutlicher Ersatz für *aquam* ist.

hier hält sich der Dialog mit der vorangehenden Literatur und deren Konventionen in Rahmen. Man betrachte nun die übrige Produktion des Autors: sie besteht überwiegend aus Prosaschriften, und bei den wenigen Gedichten (siehe oben: *Carmen de ingratis*, *Epigramma in obtrectatorem Augustini*, *Epitaphium Nestoriana et Pelagiana Haereseon*) handelt es sich immer um Lehrdichtung in etwas unkonventionellen Formen, die dazu dienen, die auch in den Prosawerken vermittelten Inhalte (lies: Augustinus) in einprägsamer, eventuell unterhaltsamer Art und Weise auszudrücken. Rein ästhetische Anliegen, die Konfrontation mit der Literaturgeschichte, das Dichten um des Dichtens willen sind zweiträngig, wie auch die Tatsache zeigt, dass keine weiteren Gattungen weder heidnischer noch christlicher Orientierung (Epos oder Biblepos, Lyrik oder Hymnodik usw.) versucht werden. Der *Liber Epigrammatum* darf also als Teil dieses Projektes gesehen werden (und somit wird Charlets Zuordnung bestätigt), mit der Besonderheit der etwas engeren Verbindung zum *Liber Sententiarum*.

Die Natur dieser Verbindung, die, wie oben erwähnt, eher in einer parallelen und differenzierten Entstehung als in einer Abhängigkeit bestehen dürfte, lässt schließlich die Hypothese formulieren, dass die zwei Bücher zusammen eines der ersten Beispiele, vielleicht das zweite überhaupt, eines *opus geminum* sein könnten. Cutino schließt diese Möglichkeit aus, aber seine Begründung (die teilweise getrennte Überlieferung der zwei Werke) ist nicht überzeugend<sup>57</sup>. Unter *opus geminum* oder *geminatum* meint man im Mittelalter ein Werk, das in Prosa und in Versen mit demselben Inhalt vorliegt<sup>58</sup>. Die erste Erscheinung davon soll nach dem Zeugnis des Hieronymus (Ep. 22, 22) eine heute verlorene Schrift von Papst Damasus (366-384) über die Jungfräulichkeit sein, später macht sich Sedulius (ein Zeitgenosse Prosper) mit seinen *Opus Paschale* und *Carmen Paschale* an die Herausforderung heran; sein Erfolg führt zur Verbreitung der Form zuerst im angelsächsischen, dann im ganzen europäischen Raum. Am häufigsten wird sie in der Hagiographie angewandt; bis in karolinische Zeit dient die Prosaversion eines *opus geminum* laut Alkuin eher der Belehrung des Volks durch öffentliche Lesungen, während die Dichtungsversion ein privates Lerninstrument für Fortgeschrittene ist (*in secreto cubili (sic) inter scolasticos*)<sup>59</sup>. Gewiss soll man in der Anwendung späterer Klassifizierungen und später belegter Praxis vorsichtig sein, jedoch ist die Frage, ob Prosper ähnlich wie Sedulius Protagonist eines früheren Stadiums dieser Tradition sein könnte<sup>60</sup>, berechtigt, vor allem, weil mittelalterliche Autoren wie

---

57 Cutino 2010, s. 192.

58 Vgl. L. J. Engels, *Spätantike und lateinisches Mittelalter – ein rezeptionshistorischer Ausblick*, in Engels L.-J., Hofmann H., *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 4. Spätantike - Mit einem Panorama der byzantinischen Literatur*, Wiesbaden 1997, S. 601-633, über das *opus geminum* S. 619-620.

59 *Vita S. Willibrordi*, zitiert von Engels 1997, S. 620, Stelle nicht angegeben.

60 In der Tat wäre sein Werk (Doppelwerk?) im Inhalt dem Vorbild des Damasus ähnlicher als die *carmina* des Sedulius: Diese sind nämlich Epen, die *Libri* indes moralisch-doktrinale Schriften wie jene des Papstes über die Jungfräulichkeit. Andererseits könnte der verständlich größere literarische Erfolg der Erzählungen des Sedulius zur Nachahmung und Fortsetzung seiner Richtung (eben in der Hagiographie) und zur Verwerfung der anderen geführt haben.

Hrabanus Maurus dies als Selbstverständlichkeit angeben: “*Mos apud veteres fuit, ut gemino stylo propria conderent opera (...). Quid alius Prosper ac venerandus vir Sedulius fecisse cernuntur?*”<sup>61</sup>. Darum muss die Hypothese, dass der *Liber Epigrammatum* eine Parallelschöpfung zum *Liber Sententiarum* mit ausgeprägterem didaktischen Charakter sein könnte, also ein echtes Lernbuch (wie er später tatsächlich verwendet wurde!), bei der Textanalyse im Kommentar beachtet und überprüft werden.

### c) Die Beziehung zu Augustinus

Seit etwa einem Jahrhundert wird diskutiert, inwieweit Prosper's Werke, die größtenteils der Verbreitung und Verteidigung des augustiniischen Denkens gewidmet sind, dieses auch zuverlässlich wiedergeben; ob die Abweichungen davon, die von der Forschung jeweils für gering oder für bedeutsam gehalten wurden, beabsichtigt sind, und welche Absicht dahinter stehen soll<sup>62</sup>. Der *Liber Epigrammatum* zusammen mit dem *Liber Sententiarum* ist immer wieder zur Unterstützung der einen oder anderen Theorie herangezogen worden, verständlicherweise nicht als Mittelpunkt des Diskurses, sondern als mehr oder minder vertiefter Teil der Argumentation. Hier sollen die Konturen dieser überaus komplexen Frage nur insofern betrachtet werden, als sie dem Verständnis des Textes dienen können.

Als springender Punkt des Unterschieds zwischen den beiden Autoren gilt die Gnadenlehre und die mögliche Ableitung einer Prädestinationslehre daraus. Radikale Formulierungen des Augustinus vermitteln nämlich ein äußerst pessimistisches Bild des Menschen, der die Gnade Gottes braucht, weil seine hoffnungslos korrupte Natur zum Guten völlig unfähig ist<sup>63</sup>; diese Vorstellung könnte zu der Annahme führen, dass der Schöpfer das Heil wegen einer schon vor aller Zeit getroffenen, unnachvollziehbaren Entscheidung schenke (alle gute Taten, die zur Rettung führen, wären ja nur dank eines helfenden Eingriffs von ihm möglich), was den Willen und die Verantwortung des Menschen zum reinen Schein machen würde. Solche problematische, allerdings von Augustinus selbst nicht gezogene Schlussfolgerung löste heftigen Widerstand aus; an der Debatte gegen diese zu Unrecht als Semipelagianer bezeichneten Kritiker<sup>64</sup> beteiligte sich Prosper leidenschaftlich, um die Unschuld des Bischofs von Hippo und die Korrektheit seiner Meinung zu beteuern; andererseits pflegte er, in den

61 *De laudibus sanctae crucis* PL 107, 265.

62 Eine klare Zusammenfassung findet man bei Hwang 2009, S. 29-36.

63 Diese Äußerungen entstanden hauptsächlich innerhalb des Streits mit der pelagianischen Häresie, die das Gegenteil behauptete und somit den heilenden Eingriff Gottes in die Geschichte letztlich überflüssig machte. Augustinus selbst kümmerte sich in späteren Jahren darum, überspitzte Formulierungen zu entschärfen und zu erklären, da diese zu Missverständnissen geführt hatten: vgl. Vessey M., *Opus imperfectum: Augustin and his readers*, 426-435 A.D., «*Vigiliae Christianae*» 52, 3 (1998), 264-285.

64 Vgl. C. Tibiletti, *Semipelagiani*, in A. Di Berardino (Hrsg.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, Genova-Milano 2008, S. 4845-4847

eigenen Werken gewisse Themen und Ausdrücke zunehmend zu vermeiden und überhaupt Gedanken anzubringen, die nicht auf augustinisches Material zurückzuführen sind.

Diese sich mit der Zeit verstärkende Haltung wurde von der Forschung unterschiedlich bewertet: Etwas vereinfachend kann man zwei Denkschulen nennen, die der "kreativen Treue" und die der "progressiven Entfernung". Bei der einen, die mit dem ersten wissenschaftlichen Werk über Prosper (Valentin 1900) beginnt, will man eine leidenschaftliche und in der Zeit unveränderte Bejahung des Aquitaniers zu den Lehren seines Meisters erkennen. Die auftretenden Unstimmigkeiten sollen als selbstständige Vertiefungen gesehen werden, die aber den Ideen Augustins nie wirklich widersprechen; vielmehr habe Prosper dazu beigetragen, den manchmal unklaren Sprachgebrauch des Kirchenvaters eindeutiger zu machen (Pelland 1936), er habe seine ohnehin offene, unsystematische und von ihm selbst immer wieder adjustierte Lehre konsequent weiterentwickelt (De Plinval 1958), er habe andere Formen für dieselben Inhalte ausgewählt (Lorenz 1962), er habe diese mit Elementen aus der römischen Liturgie und aus der Spiritualität des Papstes Leo harmonisch ergänzt (Elberti 1999). Hingegen behauptet die andere Schule die Trennung zwischen einer Phase der Treue und einer der Interpretation (Jacquin 1906), in der Prosper eben unter dem Einfluss Leos gewisse Aspekte der augustinischen Philosophie implizit verworfen (Cappuyn 1929) oder sich einfach zu einem eigenständigen Denker entwickelt habe (Teske 2003)<sup>65</sup>. Am kühnsten in dieser Richtung und chronologisch die letzte ist die Theorie Hwangs (2009), nach welcher der Autor durch den Kontakt zur römischen Kirche die Gnadenlehre des Augustinus doch als ansätzliche Häresie erkannt und daher begonnen habe, diese in seinen Schriften systematisch zu verfälschen und immer energischer von den "gefährlichen" Zügen zu säubern, um sie den späteren Generationen in zensurierter Form zu übergeben.

Es ist ziemlich deutlich, dass die meisten dieser Stellungnahmen den jeweiligen Zeitgeist widerspiegeln (z. B. das am Anfang des XX Jdt. weit verbreitete Denkmuster der Verehrung des Meisters sowie die aktuelle Mode der Entlarvung um jeden Preis) und von ganz unterschiedlichen Vorstellungen des Frühchristentums und der Kirchengeschichte ausgehen; nicht alle machen den Eindruck, auf einer gründlichen Untersuchung der Werke der beiden Autoren zu basieren<sup>66</sup>. Um etwas zu der Debatte beizutragen, wäre es notwendig, sich eben mit der Gesamtheit der betroffenen Texte zu befassen, die Entwicklung der beiden Persönlichkeiten im Detail nachzuvollziehen, ihre gegenseitigen Kontaktaufnahmen und deren Folgen zu erkunden, darüber hinaus die Rolle des literarischen Mediums, seiner jeweiligen Form und seines Zielpublikums zu beachten, ohne den Einfluss zu übersehen, der von

---

65 Die Natur der Beziehung zu Leo ist allerdings auch umstritten, denn es wurde behauptet, die beiden hätten eher einander beeinflusst und etliche Werke gemeinsam geschrieben (Barcliff 1993), oder sogar Prosper wäre eine Art *ghost writer* des Papstes (James 1993).

66 Bei Hwang 2009 sucht man vergeblich nach textuellen Belegen seiner oft plakativen Behauptungen.

den verschiedenen Temperamenten und intellektuellen beziehungsweise künstlerischen Fähigkeiten der beiden ausgeübt wurde. Was den *Liber Epigrammatum* spezifisch betrifft, da er sowohl als Höhepunkt als auch als Wendepunkt der Beziehung zwischen den Autoren gesehen wurde, müsste man jedes Urteil anhand des Textes überprüfen. Die Abfassung eines Kommentars, der an und für sich eine andere Zielsetzung hat, kann diesbezüglich einen wichtigen Beitrag leisten: Dabei wird gerade der Prozess der Auswahl und Übersetzung einer als relevant anerkannten Stelle des Augustinus in allen Einzelheiten betrachtet (nicht der *sententia*, wie oben erklärt, sondern der ganzen dahinter stehenden Seite), vor allem wird die nicht zu unterschätzende Rolle der “technischen” Aspekte (Rhetorik, Stil, Metrik) in den Fokus gerückt. Unter anderem kann ein inhaltlicher Überblick über die Epigramme sofort zeigen, welche augustinischen Themen Prosper an einem gewissen Zeitpunkt besonders am Herzen lagen<sup>67</sup>. In diesem Sinne wird die vorliegende Arbeit versuchen, bei der Textanalyse alle zur Vertiefung der Frage nützliche Elemente hervorzuheben.

### 3) Der *Liber Epigrammatum*: vertiefende Anmerkungen

Bevor man sich dem eigentlichen Kommentar widmet, ist es notwendig, auf weitere Eigenschaften des *Liber* hinzuweisen, die für das Verständnis der einzelnen Gedichte von Bedeutung sind, jedoch nur bei der Betrachtung des gesamten Werkes auffallen, nämlich die inhaltliche Zusammensetzung und die Existenz einer Art Strukturvorlage für die Epigramme.

#### a) Inhaltlicher Überblick

Zutreffend fasst Cutino zusammen: “Prosper vise à faire rencontrer avec la théologie augustinienne le thème central de la spiritualité du monachisme provençal, c’est-à-dire l’opposition radicale entre les fausses valeurs de la *sapientia mundi*, c’est-à-dire les richesses, le honneurs, le gloire, la culture profane, et la *sapientia Christi*, tout axée justement sur la *sequela* du Christ et de sa croix”<sup>68</sup>. Konkret bestehen die Epigramme einerseits aus relativ wenigen Erörterungen theologischer (22 Gedichte) und ekklesiologischer (3) Fragen, z. B. was Ewigkeit bedeutet, ob Gottes Strafen immer gerecht sind, worin

---

67 Somit muss man Hwangs Überzeugung zumindest anzweifeln, dass das Ziel beider *Libri* wäre, innerhalb des “semipelagianischen” Streits die richtige Lehre über Gnade und Prädestination zu betonen (Hwang 2009, S. 201-203). Das Thema der Gnade kommt in den Epigrammen nur gelegentlich und meistens implizit vor; die Prädestination wird nie direkt thematisiert, was allerdings noch kein Beweis ist, dass das Werk - wie der Forscher möchte - deren Zensur zum Zweck hatte (“Prosper wrote the *Liber Sententiarum* and the *Epigrammata* to counter the *Praedestinatus*’ views of Augustine, presenting a corrected, catholic view of Augustine’s thoughts”, S. 202...“there ist nothing on predestination... this was the version of Augustin... that Prosper... hoped to pass on to posterity”, S. 204); vielmehr taucht sie als Nebengedanke doch auf, siehe unten, § 3a und Schlussfolgerungen, S. 79.

68 Cutino 2010, S. 190.

Gottes Gnade besteht, ob die Geheimnisse des Glaubens allen Menschen verständlich sind, ob das Martyrium einer Taufe gleichwertig ist usw., mit Titeln wie *De vera aeternitate* (3), *De patientia Dei* (4), *De iustitia et gratia* (16), *De duplici opere Dei* (28), *De ineffabili excellentia deitatis* (61) und Ähnliches; andererseits aus einer Mehrheit (die übrigen 79) moralischer Empfehlungen, die sich zwar auf unterschiedliche Lebensbereiche beziehen, das Verhältnis jeweils zu den Anderen, zu Gott oder zu sich selbst betreffen, aber grundsätzlich zur Askese und zur Verachtung des “irdischen Wegs” ermuntern. So wird u. A. behandelt, ob die Sünde nur dem Opfer oder auch dem Täter schadet (*De vera innocentia*, 1), ob man böse Menschen hassen soll (*De hominibus diligendis* 2), ob weltlicher Erfolg begehrenswert ist (*De gaudio recto* 80), was den eigenen Glauben ernährt und vermehrt (*De fastidio spiritali* 10), wie man mit Verfolgungen umgehen soll (*De passionibus sanctorum* 23), ob irdischen Behörden Gehorsam gebührt (*De obsequis debitis* 34) usw. Man bemerkt, dass die Epigramme Antworten auf implizite Fragen sind, wie manche Titel auch verdeutlichen (*Quales nos diligit Deus* 56, *Quorum sit esse cum Deo* 63, *Quo odio mali homines sint habendi* 66, *Quid hominem deo iungat* 81, *Quod tota vita infidelium peccatum sit* 82), und dass die meisten dieser Fragen eine einfache, sozusagen binarische Struktur haben (ja oder nein? A oder B?), während die damit verbundenen Sätze und umso mehr die dahinter liegenden augustinischen Stellen viel komplexer und diskursiver sind: ein Faktum, das auf die didaktische Absicht des Werkes klar hinweist, insbesondere auf den Versuch, den Zugang des Lesers zu Augustinus zu vereinfachen, zu orientieren und auf eindeutige Begriffe zu konzentrieren (man denke vergleichsweise an die Frage-Antwort-Struktur älterer Katechismen oder gewöhnlicher Ratgeber).

Dabei fallen – wie schon angedeutet – gewisse Leit motive auf, die immer wieder aufgegriffen und mit minimalen Variationen in Verse gesetzt werden. Dazu gehört zum Beispiel das Thema der Theodizee, vor allem des Glücks der Bösen und Unglücks der Guten auf Erden, was damit begründet wird, entweder dass Gott den Sündern Zeit zur Umkehr gönnen will, oder dass Erfolg den Frevler noch fester in seinen Fehlern macht und zu einer umso schlimmeren Strafe im Jenseits führt, während Leiden dem Guten die Läuterung vorwegnimmt und erspart<sup>69</sup> (Ep. 4 *De patientia Dei*, 5 *De ultione Dei*, 12 *De tranquillitate ultionum Dei*, 42 *De impunitate peccantium*, 47 *De malae voluntatis effectu*, 79 *De impunitate peccantis*, 94 *De remediis tribulationum*, 97 *De petitionibus contrariis*, 98 *De iudiciis Dei*, ferner<sup>70</sup> *De passionibus sanctorum* 23, *De custodia Dei* 30, *De toleranda varietate mundana* 35, *De vera beatitudine* 62). Stark vertreten ist auch das Thema der “zwei Wege”, eine echte Allegorie vorchristlicher Herkunft: Der enge, steile und von Schwierigkeiten erfüllte Weg führt zur himmlischen Stadt, während der breite, bequeme und mit

69 Ein Gedanke, der implizit von Prädestination spricht (Gott hat schon die Menschheit zwischen Verdammten und Erlösten geteilt und gestaltet die Geschichte nun so, dass deren Positionen bestätigt werden): Mag dies auch in Widerspruch mit anderen Passagen im *Liber* stehen, Hwangs Meinung ist wirklich nicht vertretbar.

70 Mit “ferner” ist gemeint, dass das Thema im Epigramm zwar vorhanden ist und den Sprachgebrauch beziehungsweise die Auswahl der Bilder bestimmt, jedoch mit anderen Motiven verflochten ist.

Anlockungen gepflasterte Weg in die Ruine beziehungsweise nirgendwohin führt, sodass der kluge Christ die Kräfte seiner Tugenden sammeln und göttliche Hilfe holen muss, um den Verführungen zu widerstehen und sich entschieden auf den richtigen Weg zu machen (*De supernae patriae civibus* 17, *De angusta vitae via* 19, *De adiutorio Dei* 31, *De finibus bonorum et malorum* 59/60, *Cohortatio ad veram sapientiam* 67, *De fine sanctorum* 100, ferner *Quod tota vita infidelium peccatum sit* 82, *De vera libertate* 84, *De carnis desideriis castigandis* 101, *De altitudine fidei et spes et caritatis* 102). Mit diesem verbunden ist das Thema der Askese als innerer Abhärtung gegen alle Leidenschaften, vor allem weltliche Begehren und Ängste, und als Weiterentwicklung des Ichs im Glaubensleben: Hier vermischt sich interessanterweise das christliche Element mit Gedanken, die der heidnischen, hauptsächlich stoischen Philosophie entstammen, z. B. die Gleichgültigkeit gegenüber Schicksalsschlägen und Verfolgungen als Übung der Freiheit, oder die Notwendigkeit, den Zorn als inneren Feind zu bekämpfen (*De requie adhuc in carne viventium* 14, *De scrutandis mandatis Dei* 26, *De proficiendo* 27, *De impari usu contrariorum* 49, *De fortitudine tolerantiae* 52, *De humilitate iustorum* 53, *De labore fallentium* 68, *De cobibenda iracundia* 99, ferner *De passionibus sanctorum* 23, *Cohortatio ad veram sapientiam* 67, *De petitionibus contrariis* 97). Am komplexesten ist das Motiv der „Psychomachie“, d.h. des Kampfes zwischen Tugenden und Lastern, guten und bösen Trieben: Die menschliche Seele wird wie ein Raum (Haus oder Tempel) dargestellt, der von der teuflischen Besetzung der Sünden befreit werden muss, damit die erfüllende Gegenwart Gottes einziehen kann<sup>71</sup>. Das vom Anfang der christlichen Literatur an existierende Thema erfreut sich gerade zu Prosper's Zeit eines großen Erfolgs und entwickelt im lateinischen Sprachraum eine eigene Metaphorik und einen eigenen Wortschatz; es wird unter anderem von Johannes Cassianus, dem Gegner Prosper's in dem „semipelagianischen“ Streit, in den *Institutiones* und *Conlationes* behandelt<sup>72</sup>, wird zum eigenständigen Epos in der *Psychomachie* des Prudentius und erscheint gelegentlich bei Augustinus. Im *Liber Epigrammatum* ist es nicht nur in expliziter Form als Anspielung auf den Kampf der Triebe, sondern auch indirekt als Schilderung der Seele als eines von Gott bewohnbaren Gebäudes/Gefäßes zu finden. Dabei stellt sich besonders deutlich die Frage, inwieweit Werke des Prudentius oder anderer christlicher Autoren von Prosper zur Gänze oder zumindest teilweise als Bezugstexte wahrgenommen werden (*De quaerendo Deo* 9, *De fastidio spiritali* 10, *De carnis cupiditate vincenda* 18, *De adiutorio Dei* 22, *De custodia Dei* 30, *De lege et gratia* 44, *De superbia quam boni ultimam vincunt* 85, *De venia qua etiam iusti indigent* 89, *De providentia pacis* 92, *De bello intestino* 95, ferner *De patientia fidelium* 33, *De superbia diaboli et humilitate Christi* 60, *De carnis desideriis castigandis* 101). Schließlich gibt es neben diesen großzügig vertretenen Motiven die schon erwähnten „Doppelgängerepigramme“ oder Dreier- und Vierergruppen, die sich auf eine gemeinsame

71 Ob es sich dabei um eine echte Allegorie handelt, ist es umstritten, denn an die Existenz der Dämonen als Träger der Sünden und an deren Fähigkeit, sich in den Körper als „Behälter“ zu schleichen, wird wirklich geglaubt: Siehe P. F. Beatrice, *L'allegoria nella "Psychomachia" di Prudenzio*, «Studia Patavina» 18 (1971), S. 25-73

72 Vgl. Beatrice 1971, S. 48-51.

Idee konzentrieren: z. B. die geheimnisvolle Beziehung Gottes zu der Zeit (*De intemporalis scientia Dei* 40, *De providentia Dei* 41, *De intemporalis opere Dei* 57), die Notwendigkeit der tätigen Liebe (*De bono intellecto* 13, *De scientia boni* 24, *De vera bonitate* 78), der Gegensatz zwischen materiellem und geistlichem Reichtum (*De modo habendi* 76, *De differentia divitiarum* 77, *De bono quod nemo invitus amittit* 93) und weitere. Die Epigramme, die ein bestimmtes Thema nur einmal ausführen, sind eher die Ausnahme.

Somit ist die allgegenwärtige Wiederholung beziehungsweise die chaotische Verflechtung von Wiederholungen (denn es gibt keine erkennbare Ordnung: Die Reihenfolge ist, wie bereits erwähnt, bloß von den Quellen abhängig) die auffälligste Eigenschaft des *Liber*. Ob dies ausschließlich in dem didaktischen Charakter des Werkes begründet ist (*repetita iuvant!*), ob der Autor die Absicht hatte, bei einer letzten, nie stattgefundenen Revision noch daran zu arbeiten, ob die Sache ihm – wie offensichtlich weitere ästhetische Anliegen – nicht besonders am Herzen lag, ist eine Frage, die wahrscheinlich ungelöst bleiben muss. Auf jeden Fall, um diesen so prägenden Aspekt der Sammlung zu berücksichtigen, gehören die für diesen Kommentar ausgewählten Epigramme zu jeweils einer der oben erwähnten Gruppen: Ep. 100 (*De fine sanctorum*) beschreibt die “zwei Wege” und Ep. 95 (*De bello intestino*) schildert den Begriff der Psychomachie. In dieser Art und Weise wird es möglich, durch die paradigmatische Analyse einer minimalen Anzahl an Gedichten einen Ausblick auf breitere Teile des Werkes, nämlich auf alle Epigramme, die mit den kommentierten starke Ähnlichkeiten aufweisen, zu bieten.

## b) Struktur des Epigramms

Wie Cutino hervorhebt, kann bei den meisten Epigrammen eine Art wiederkehrender Struktur beobachtet werden. Trotz der zahlreichen Varianten, in denen sie erscheint, meint er, sie habe einen klar gegliederten und in sich geschlossenen Aufbau, den Prosper bewusst als Erneuerung beziehungsweise Ersatz der traditionellen epigrammatischen Erwartung-Aufschluss-Struktur geschaffen habe<sup>73</sup>. Am Anfang kann eine Behauptung oder eine Ermahnung stehen, welche ein oder zwei Distichen reicht und die auch im Titel angebrachte Kernaussage des Gedichts enthält<sup>74</sup>; es folgt deren argumentative Entfaltung, die grammatikalisch durch explikative Konjunktionen signalisiert wird (z. B. *nam, enim, etenim, quoniam*), oder deren Widerspruch beziehungsweise die Darstellung einer mittels adversativer Konjunktionen (*sed, tamen, at, autem*) entgegengesetzten Situation; schließlich kommt die verstärkte Wiederholung der anfänglichen Aussage oder eine weitere Schlussfolgerung durch Adverbien wie *igitur, sic, ergo*, eventuell wieder in exhortativer Form und meistens in einem rhetorisch besonders elaborierten

---

73 Cutino 2010, S. 202.

74 Vgl. auch Bernt 1968, S. 85.

Distichon als fast eigenständige, leicht zu merkende Sentenz verpackt<sup>75</sup>. All diese Teile sind in der Regel in Relativsätze und Partizipialkonstruktionen untergliedert, um die Grundaussage genauer zu bestimmen.

Gewiss ist Cutinos Beschreibung für mehrere Epigramme treffend. Ein Musterbeispiel davon ist Ep. 98, *De iudiciis Dei*:

Iudicium humanum, *quod* falli saepe necesse est, → Aussage (+ Relativsatz)  
non semper recipit regula iustitiae.

**At** domini in cunctis aequa est veraxque potestas, → Gegensatz (+ Relativsatz)  
aspectum *cuius* nulla remota latent.

Talis laudetur iudex timeatur ametur, 5 → Ermahnung (+ Relativsatz)  
*qui* vere iustus permanet atque bonus,  
aversos *revocans*, conversis cuncta *remittens*, (+Partizipien)  
deque malis veniam dando bonos *faciens*.

Non **ergo** audacter mens veri nescia culpet → Schlussfolgerung/Ermahnung  
*quod* placuit summi iudicis arbitrio, 10 (+Relativsätze)  
sed subdat sese iusto ignorantia regi,  
*qui* numquam quae sint non bona velle potest.

Andererseits gibt es nicht wenige Gedichte, in denen dieselbe strukturellen Elemente nur teilweise, in anderer Reihenfolge oder verändert vorkommen. Bei Ep. 14 (*De requie adhuc in carne viventium*) fehlen sowohl der argumentative Teil als auch die Ermahnung, und das ganze Gedicht ist *de facto* eine beschreibende Erweiterung der ersten Aussage, wobei der letzte Vers wieder als effektvoller Schluss auffällt:

Est et in haec vita multis requies data sanctis,  
*quorum* animas mundus non tenet occiduus,  
*quos* desiderii nullis peritura fatigant,  
et *quibus* omne bonus est Christus et omnis honor.  
Utuntur terra ut caelo, fugientia temnunt: 5  
quod credunt, quod amant, quod cupiunt Deus est.

Viele andere Epigramme sind überhaupt eine asyndetische Abfolge von Behauptungen oder Ermahnungen (so Ep. 34, 35, 37, 41, 48 usw.). Bei Ep. 18, *De carnis cupiditate vincenda*, ist indes der vertiefende, von *nam* eingeleitete Teil ans Ende verschoben und fällt mit der Schlusssentenz zusammen,

<sup>75</sup> Cutino 2010, S. 202-203, und Bernt 1968: "Der Schluß enthält in der Formulierung mitunter einen gewissen Nachdruck, wenn man so will, eine Art *sententia*", S. 85.

darüber hinaus ist der ermahnende Teil durch Finalsätze beträchtlich erweitert, die ihm einen argumentativen Charakter verleihen:

Nulla anima est, quae non mortali carne gravetur  
nec de corporea condicione gemat.

**Sed** confirmare invalidam et frenare rebellem  
legitimum et proprium est mentis opus dominae.

Quae ius naturae *ut moderamine temperet* aequo 5  
*et subdat* sceptris noxia quaeque suis,  
a domino auxilio et vires petat, *ut valeat* se  
vincere *nec* sensus *incitet* ipsa suos.

**Nam** nullos famulae poterit compescere motus,  
ni fuerit Christi semper amore potens. 10

Cutino selbst bringt das Beispiel von Ep. 74 (*De timore recto*)<sup>76</sup>, bei dem in ähnlicher Art und Weise die von ihm klassifizierten Bestandteile anders als vorgesehen vorkommen (Behauptung – Widerspruch – Paränese in scheinbarer Abschlussfunktion – doch Argumentation – wieder Paränese), und kommentiert: “Dans les épigrammes les plus complexes et articulées nous trouvons souvent tous ces éléments combinés”<sup>77</sup>. In diesem und anderen Fällen kann sich aber der Leser der Frage nicht entziehen, ob es wirklich um raffinierte Variationen einer festgelegten Vorlage geht, ob es indessen Prosper genügte, in jedem Epigramm eine Aussage mit allerlei Entwicklungen in gleichgültiger Reihenfolge einschließlich eines effektvollen Schlusssatzes zu erweitern<sup>78</sup>, oder ob er schließlich eine wiederkehrende Architektur zwar geplant hatte, die Kontrolle darüber aber häufig verlor. Diesen letzten Eindruck gewinnt man vor allem in Anbetracht längerer Stücke, insbesondere der letzten der Sammlung ab Ep. 100, bei denen der Diskurs eher als inhaltlich unstrukturierte (und beliebig verlängbare) Abfolge solcher “Bausteine” wirkt, sogar mit mehreren nebeneinander gestellten thematischen Zentren<sup>79</sup>.

76 In seiner Aufzählung N. 75, *De timore*.

77 Cutino 2010, S. 203.

78 Der Meinung ist Bernt 1968, S. 85.

79 Vielleicht ist Ep. 101, *De carnis desiderii castigandis*, das klarste Beispiel: *Corporeos inter sensus moribundaque membra / multa animus patitur carnis ab hospitio, / quae vitae, de qua vivit, contraria quaerens / legem vult mentis solvere lege sua.* (V. 1-4: Aussage + Erweiterungen). **Sed** *prudens praesul famulam frenare rebellem / aeterni regis discit ab imperio, / et verum accipiens supero de lumine lumen / noctem peccati cordis ab aede fugat.* (5-8 Gegensatz + Erweiterungen). **Nam** *quia cuncta Deus bona condidit ipsaque nostri / exilii regio est pulchra decore suo, / auditus visus contactus gustus odorque / praebere gaudent undique quod placeat, / fitque nocens homini praesentis temporis usus, / si captum blandis inferiora ligant* (9-14 Argumentation, wobei die logische Verbindung mit dem Incipit

Darum ist Cutinos Analyse vor allem in ihren metaliterarischen Schlussfolgerungen (der *Liber* als Herausforderung an die heidnische Epigrammatik) mit gewisser Vorsicht zu genießen, obwohl sie zweifellos zu einem besseren Verständnis von Propers Arbeitsweise beiträgt und bei der Klärung gewisser Fragen (z. B. Spaltung oder Zusammensetzung einiger Epigramme, Herausfinden unvollendeter Gedichte) als Orientierungsmittel dienen kann; in diesem Sinne wird sie auch im vorliegenden Kommentar einbezogen werden.

---

etwas verschwommen ist). *Mens igitur sapiens, superas enitere ad arces / et summis fieri suesce beata bonis.* (15-16 Schlussfolgerung und Ermahnung: das Epigramm wäre eigentlich schon vollendet). *Delicias iam nunc promissi concipe regni / virtute et fidei quod cupis esse tene; / neve ad spem dubiam frustra te currere credas, naturae in Christo prospice liba tuae* (17-20 andere Ermahnung mit partiellem Themenwechsel). *A quo susceptum si te non ambigis esse, totus homo in capitis corpore semper eris, / tantum ut iussa velis nutu et moveare docentis, / qui quod ait verbo, praeventit auxilio* (21-24 neue Aussage mit Argumentationen und wieder Themenwechsel).



der Erlösten (siehe das letzte Distichon). Man muss also den Titel in diese Richtung interpretieren oder ihn als einen der vielen Fälle einstufen, in denen die Überschrift dem Inhalt des Epigramms nicht völlig entspricht<sup>2</sup>.

Mit *sancti* sind jene gemeint, die die christliche Vollkommenheit zu erreichen versuchen beziehungsweise durch die göttliche Gnade als schon erlöst gelten, nach dem paulinischen Sprachgebrauch (*omnibus qui sunt Romae, dilectis Dei, vocatis sanctis*, Rom. 1, 7; *Salutate omnem sanctum in Christo Jesu (...) Salutant vos omnes sancti, maxime autem qui de Caesaris domo sunt*, Phil. 4, 21; *Induite vos ergo sicut electi Dei, sancti et dilecti, viscera misericordiae, benignitatem, humilitatem, modestiam, patientiam*, Col. 3, 12 usw).

Das Epigramm wird von keiner Sentenz begleitet, ähnlich wie Ep. 59 (*De finibus bonorum et malorum*) und 67 (*Cohortatio ad veram sapientiam*), die ebenfalls wie hier das Bild der "zwei Wege" beschreiben: Es scheint so, als hätte sich Prosper mit diesem Thema auch abgesehen von präzisen Bezugsstellen bei Augustinus mehrmals auseinandersetzen wollen.

**Cultor iustitiae divinae et pacis amator 1:** Das Epigramm beginnt mit einer Apostrophe, die zugleich als Definition des tugendhaften Menschen dient. Die beiden Pausen im Hexameter (Penthemimeres und bukolische Diärese) unterstreichen die chiasmatische Struktur und das Wort *divinae*, welches klarmacht, dass beide qualifizierende Substantive eher auf der spirituellen als auf der sozio-politischen Ebene verstanden werden sollen. *Iustitia* ist hier im biblischen Sinne verwendet, d. h. als Bezeichnung eines Zustandes der Eintracht mit Gott und der Gehorsam gegenüber seinen Geboten. Der Ausdruck *cultor iustitiae* ist zum ersten Mal bei Augustinus in Bezug auf Cato Uticensis als Vorbild heidnischer Moralität belegt<sup>3</sup>, sowie *pacis amator* in serm. 357 (*De laude pacis*) als Beschreibung der idealen christlichen Haltung<sup>4</sup>, wobei mit *pax* vor allem die Eintracht unter Gläubigen gemeint ist (noch öfter ist die Aufforderung *amate pacem* in dieser und anderen Schriften zu finden<sup>5</sup>). Wahrscheinlich hat die implizite Erinnerung an diese Texte Prosper's Wortwahl beeinflusst, obwohl die beiden hier so betonten Eigenschaften, Frömmigkeit und Friedfertigkeit, beim folgenden Portät des Heiligen/Weisen nicht mehr ins Spiel kommen.

**quem vocat ad summum vita beata bonum 2:** für Prosper typischer, erklärender Relativsatz, der mit Alliterationen geschmückt ist (*vocat... vita, beata bonum*). Die hier verwendeten Ausdrücke beruhen auf einer umfangreichen Tradition der Verwertung und Umdeutung philosophischer Begriffe durch

---

2 Siehe Einleitung, § 2a.

3 c. Iul. 5, 806.

4 serm. 357, 1: *verus pacis amator inimicorum eius amator est, (...) si pacis amator es, quisquis es, miserere eum qui non amat quod amas, ...* usw.

5 Ein berühmter Abschnitt von civ. 19, 13 erklärt den Begriff *pax* in all seinen Varianten von der innerlich-individuellen bis zur kosmischen Ebene.

christliche Autoren.

Die Frage bezüglich des *summum bonum*, das die menschliche Sehnsucht nach Glück erfüllen kann und wozu es sich zu leben lohnt, ist ein Leitmotiv bei Ciceros philosophischen Werken, vor allem steht sie im Mittelpunkt von *De finibus bonorum et malorum*. Mit ihnen tritt der Begriff mit der dazu gehörenden Debatte im lateinischen Sprachraum überhaupt erst in Erscheinung. Spätere Anspielungen bei anderen Autoren wiederholen und vereinfachen Ciceros Ansatz in der polarisierten Gegenüberstellung der epikureischen und der stoischen Meinung, wonach das höchste Gut jeweils in der *voluptas* oder in der *virtus* bestünde. Allerdings formuliert Seneca das Problem in *De vita beata* unter einem anderen Blickwinkel und verwendet den Ausdruck dort sowie in den Briefen vor allem als (noch) unbestimmte Bezeichnung des angestrebten Guten, fast als ein Synonym für das Glück selbst: *Quotiens quid fugiendum sit aut quid petendum voles scire, ad summum bonum, propositum vitae tuae, respice* (epist. 71, 1); *Numquid dubitas quin vita beata summum bonum sit?* (epist. 85, 20) usw. Unter den christlichen Autoren ist Laktanz der erste, der sich mit dem Thema befasst, um die Unzulänglichkeit der heidnischen Philosophie zu beweisen: In den *Institutiones* schlägt er *de facto* Ciceros Erläuterung erneut vor (Buch 3), um dann durchklingen zu lassen, dass Gott allein für Christen das *summum bonum* darstellen kann. Interessant ist in diesem Zusammenhang der (eigentlich schon platonische) Gedanke, dass *summum* somit nicht nur metaphorisch, sondern auch räumlich zu verstehen sei, denn Gott befindet sich ja im Himmel, *summum bonum nostrum in summo esse* (inst. 3, 12, 26). Ambrosius wiederholt in *De officiis* die vereinfachte Darstellung der stoischen und epikureischen Theorien, ansonsten verwendet er *summum bonum* als selbstverständliche Umschreibung des Namens Gottes. Bei Augustinus schließlich bekommt die Frage um das höchste Gut viel Aufmerksamkeit, sowohl in der mittlerweile traditionellen Form der Präsentation und Widerlegung der heidnischen Denkschulen (*De libero arbitrio*, *De moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum*, vor allem *De civitate Dei* 8-14) als auch in der Vertiefung der christlichen Antworten (*Sermones*, *De civitate Dei* 19, in dem das *summum bonum* in der Stadt Gottes verschiedene Erscheinungsformen annimmt wie Frieden, Glück, ewiges Leben, *De Trinitate*, in dem es automatisch mit Gott zusammenfällt, *De natura boni*, dessen Incipit lautet: *Summum bonum, quo superius non est, deus est*). Somit weist die Redewendung eine Schichtung an Bedeutungen auf, die voneinander untrennbar geworden sind: nämlich die Anspielung auf die Person Gottes, die Vorstellung des vollkommenen Glücks, das Bild des Himmels und des Paradieses im Himmel, die Debatte mit der heidnischen Philosophie, insbesondere der Gegensatz *voluptas-virtus*, im Hintergrund.

Eine ähnliche Entwicklung ist für den Ausdruck *vita beata* festzustellen. Ciceros *Tusculanae disputationes* (v. a. Buch V) und ferner *De finibus* (Buch III und IV) sind die ersten Werke, die sich mit dem Problem befassen und die *iunctura* überhaupt kanonisch machen; auch hier tritt der Konflikt zwischen der epikureischen und der stoischen Sichtweise zutage, indem ein in der Befriedigung der

körperlichen Grundbedürfnisse bestehendes Glück einer in der Ausübung der Tugenden bestehenden Seligkeit entgegengesetzt wird. Auch hier setzt Seneca die Debatte fort (*De vita beata, Epistulae*) und spricht entschieden für die Überlegenheit der Tugend, während Laktanz die unterschiedlichen Stellungen in dritten und siebten Buch der *Institutiones* zusammenfasst und teilweise verurteilt. Auch Ambrosius behandelt die Frage in *De officiis* und vor allem in *De Iacob et vita beata*. Sein origineller Beitrag ist die Erkenntnis, dass keine der von den Philosophen vorgeschlagenen Formen des Glücks vollkommen sein kann, weil sie alle durch die Zerbrechlichkeit der menschlichen Lage, vor allem durch den Tod vereitelt werden; ein wirklich grenzenloses Glück sei erst im Jenseits möglich, darum sei die *vita beata* mit der *vita aeterna* gleichzusetzen (*vitam beatam... quam Scriptura appellat vitam aeternam*, off. 2, 1, 1). Damit verbunden ist die dem Heidentum fremde, auf dem Evangelium basierende<sup>6</sup> Vorstellung, dass körperliches und seelisches Leid nicht nur kein Hindernis (wie auch die Stoiker behaupteten), sondern sogar eine Hilfe zum Erlangen des Glücks ist, weil es von Gott im Paradies durch besondere Gaben vergolten wird: *Adde quia vita beata his adversis saecularium molestiarum aut passionum corporalium non minuitur sed magis probatur* (Iac. 1, 6, 24, ähnlich 1, 7, 28). Ansonsten sympathisiert Ambrosius wie alle christlichen Autoren mit dem Stoizismus, weil er in dessen Tugendbegriff und im Vorrang des Geistes gegenüber dem Leib Berührungspunkte mit der eigenen Lehre findet; trotzdem verwirft er die Idee einer selbstbezogenen, von Hochmut gefährdeten Tugend und einer Selbstverwirklichung ohne Transzendenz. Sein Einfluss lässt sich bei Augustinus erkennen. Abgesehen von den Stellen, an denen *vita beata* einfach das wünschenswerte Glück beschreibt (z. B. in *Confessiones* oder *De libero arbitrio*), wird der Ausdruck in seinem vollen Sinne auf das ewige Leben bezogen: *propter vitam beatam, quae non nisi aeterna est* (civ. 7 praef. 7, 1); *propter vitam beatam, quae post mortem futura est* (ibid. 8, 27; 9, 1); *Fac, et de vita aeterna et de vita beata esto securus* (serm. 90a, 4; sim. 231, 241). Als Zusammenfassung all dieser Tendenzen könnte man Sermo 150 betrachten, eine vollständige Abhandlung des Thema der *vita beata* anlässlich der Lesung der Areopagrede des Hl. Paulus (act. 17, 16-34): Die am meisten verbreiteten Volksmeinungen darüber sowie die Lehren der Epikureer und Stoiker werden geschildert<sup>7</sup>, auf die Aktualität bezogen, kritisiert mit denselben Argumenten, die bei Ambrosius verstreut zu finden sind<sup>8</sup>; als Alternative wird das uneingeschränkt selige Leben im Paradies beschrieben (*Hanc appellavit vitam quae beata et aeterna est*, 8, 10) und es wird betont, dies sei nicht aus eigener Tugend und Kraft, sondern nur durch göttliche Gnade erreichbar. Was in Bezug auf den *Liber Epigrammatum* besonders interessant ist,

6 Vgl. Matth. 5, 3-12; Luc. 6, 20-23.

7 *Qui sint vel fuerint philosophi Epicurei et Stoici, id est, quid senserint, quid verum esse putaverint, quid philosophando sectati sint, procul dubio multi vestrum nesciunt; sed quoniam Carthagini loquimur, multi sciunt. Adiuvent ergo modo nos dicturos vobis...* (serm. 150, 2).

8 *Stoicus in animo ponens summum hominis bonum, in re quidem meliori hominis posuit; sed etiam ipse in se spem posuit (...). Magna res, laudabilis res; lauda, Stoice, quantum potes; sed dic: Unde habes? Non virtus animi tui te facit beatum, sed qui tibi virtutem dedit, qui tibi velle inspiravit, et posse donavit* (ibid. 7, 8).

sind die damit verbundenen Metaphern: nämlich die himmlische Heimat/Stadt, wo das Glück herrscht (ähnlich wie in *De civitate Dei*), und der Weg, um zu dieser zu gelangen, der durch keine menschliche Bemühung entdeckt, sondern nur von Gott selbst geoffenbart werden kann (vielmehr: Gott selbst ist der Weg)<sup>9</sup>.

Prosper steht zur Gänze in dieser Tradition; auch abgesehen von den einzelnen Texten, die er gekannt haben mag, ist die Verwendung der philosophischen *termini* zu seiner Zeit und in seinem Kontext unwiderruflich von diesen Entwicklungen geprägt. Sein Adressat, *quem vocat ad summum vitam beatam bonum*, ist also der weise Mensch, der Gott als höchstes Gut und das ewige Leben anstrebt und, wie die folgenden Verse zeigen werden, gegen falsche/heidnische Glücksvorstellungen, d. h. gegen die Verführungen falscher Wege, wird kämpfen müssen. Die Aussage wirkt in ihrem Wortlaut etwas holprig: Dass “das glückselige Leben zu Gott ruft”, ist entweder eine Art Brachylogie mit dem Sinn “die Perspektive, die Vorstellung des glücklichen Lebens lockt zum höchsten Gut an”, oder eine logische Umkehrung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses aus metrischen Gründen (steht also für *summum bonum vocat ad vitam beatam*); im Großen und Ganzen ist jedoch die geschilderte Situation klar. Interessanterweise kommt der Gedanke einer *vocatio*, eines “Berufenseins” ins himmlische Leben, auch bei der Mehrheit der anderen Epigramme vor, die das Thema der *via* behandeln, und zwar gleich in der Eröffnung: *Caelestem ad patriam Christo redimente vocatus / vitam labentis temporis hospes agit* (17, *De supernae patriae civibus*, 1-2); *Aeternam ad patriam tendens cognosce vocantem, / cuius proveberis si bene curris ope* (31 *De adiutorio Dei*, 1-2) *Ad patriam vitae de noctis valle vocati / virtutum gradibus scandite lucis iter* (67 *Cohortatio ad veram sapientiam*, 1-2); *sed terrae hospitibus caeli super astra vocatis / virtutis palma es spernere blanda soli* (59 *De finibus bonorum et malorum*, in diesem Fall nicht in der Eröffnung sondern im argumentativen Teil V. 11-12<sup>10</sup>). Man bemerke, dass die Idee einer himmlischen Heimat, zu der der Mensch eigentlich gehört (*caelestem ad patriam, aeterna ad patriam, ad patriam vitae* und von *angelicos cives* ist die Rede bei 59, 7), und die Darstellung einer Bewegung von unten nach oben (*caelestem, gradibus, super astra* vs *soli*) ebenfalls im Hintergrund stehen. In Ep. 100 fehlt zwar die Anspielung auf die himmlische Stadt, die steigende

---

<sup>9</sup>*Beatus enim populus, cuius non voluptas carnis, cuius non virtus propria; sed: Beatus populus cuius est Dominus Deus ipsius. Haec est patria beatitudinis, quam omnes volunt; sed non omnes recte quaerunt. Nos autem ad talem patriam non nobis viam quasi corde nostro machinemur, et erraticas semitas moliamur; venit inde et via* (8, 9). ... *Instruxerunt sibi vias erroris philosophi; alii dixerunt: Hac; alii: Non hac, sed hac. Latuit eos via, quia Deus superbis resistit. Lateret et nos, nisi venisset ad nos. Ideo Dominus: Ego, inquit, sum via* (8, 10).

<sup>10</sup> Aus Einheitlichkeitsgründen übernehme ich für dieses Epigramm wie für alle anderen Horstings Version und deren Nummerierung der Verse, die zwei in den Handschriften und in der PL-Version getrennte Gedichte (59 und 60) zusammenlegt. Jedoch bin ich von seiner Entscheidung nicht überzeugt, weil die ursprünglichen Ep. 59 und 60 meiner Meinung nach jeweils eine gewisse Vollständigkeit und Kohärenz der Bilder in sich aufweisen, die durch die Zusammenlegung verloren gehen: Gerade die Ähnlichkeiten mit anderen Einleitungen von V. 7-8 (*Angelicos cives et Christi membra renatos / non trahat ad veterem carnis origo hominem*) sprechen dafür, dass sie doch als Incipit eines unabhängigen Stücks erkennbar sind. Für eine ausführlichere Argumentation siehe weiter, S. 45, N. 49.

Bewegung ist aber offen angesprochen, sodass *summum* auch in räumlichem Sinn zu verstehen ist, wie einst bei Laktanz: Die philosophische Bezeichnung und die Metapher fallen zusammen. Für einen ähnlichen Gedanken und eine ähnliche Konstruktion vgl. Ep. 82: *virtus / quae vera ad summum provehit arte bonum (...) sinit eniti regna ad caelestia mentem* (8-9).

**scandere constanter dextros adnitere calles 3:** Der ermahrende Teil kommt in diesem Epigramm an erster Stelle vor. Die Alliteration von schwer und hart klingenden Konsonanten und Konsonantenverbindungen (*scandere constanter dextros adnitere*), die eine Abfolge von Spondeen hervorbringt, fügt sich außerdem mit ihrem langsamen und schweren Rhythmus in die Beschreibung des christlichen *sapiens* ein, der genauso wie der Heidnische durch *constantia* und *gravitas* gekennzeichnet ist, und vermittelt das Gefühl der Mühsal des Bergsteigens.

Der erste mögliche Weg, den der Mensch auswählen kann, erscheint also wie eine Steigung beziehungsweise etliche Bergpfade auf der rechten Seite. Die Mehrzahl *dextros calles* kann auch ein poetischer Plural sein, oder metrische Gründe haben (*dextrum/dextram* würde vor *adnitere* Synaloepe ergeben), oder den biblischen Gebrauch widerspiegeln: In den Psalmen kommt nämlich das Bild des “Weges” manchmal in der Einzahl, manchmal in der Mehrzahl vor (z. B. psalm. 138, 23 *interroga me et cognosce semitas meas*, psalm. 118, 3 *non... in viis eius ambulaverunt*, 118, 14 *in via testimoniorum tuorum delectatus sum*, 118, 15 *et considerabo vias tuas*, 118, 30 *viam veritatis elegi*, 32 *viam mandatorum tuorum cucurri* usw.)<sup>11</sup>.

Auch in den anderen thematisch ähnlichen Epigrammen entfaltet sich die Idee des Aufstiegs ins Paradies in das Bild einer Bergwanderung auf einem engen und steilen Pfad mit der Unterstützung der echten Tugend: *arta via est verae quae ducit ad atria vitae (...) angusto virtus limite celsa petit* (19, 1 und 4) *si te virtute tua ad caelestia credis / scandere, de superis pulsus in ima cades* (31, 3-4: es ist die traditionelle Verurteilung der selbst genügenden stoischen Tugend), *virtutum gradibus scandite lucis iter: / Arduus atque artus fert ad caelestia callis* (67, 2-3), *mens igitur sapiens, superas enitere ad arces* (101, 15), *spes (...) sublimem ignito scandit amore viam* (102, 8).

**despiciens laevae noxia plana viae 4:** Das Gegenstück ist die breite, ebene Straße auf der linken Seite. Beide Bedeutungen von *noxium*, die aktive (Untat, Verbrechen) und die passive (erlittener Schaden), sind im Kontext denkbar, da der Mensch auf dem Weg des Bösen sowohl sündigt als auch ins Verderben läuft; allerdings ist die erste Bedeutung mit *despiciens* etwas besser vereinbar. *Plana* ist eine Enallage und bezieht sich sinngemäß auf *laevae viae*. Somit erlangt das Verb *despicere* durch etymologische Reduktion neben seinen übertragenen Sinn von “verachten” auch den ursprünglichen von “herabschauen”: Der Weise, der gerade auf dem Pfad des Lebens steigt, sieht den Weg des Verderbens bereits von oben. Vgl. Ep. 67, 4 *deversa ad mortem ducit et ampla via; amplis incedit spatiis terrena voluptas*, 19, 4; *mundanae patitur multa pericla viae*, 17, 4.

11 Augustinus selbst beobachtet: *Quae via ipsae et viae, quemadmodum quae ecclesia ipsae ecclesiae, et quod caelum ipsi caeli. Pluraliter dicuntur, et singulariter dicuntur* (in psalm. 141, 7).

Das nun vollständige Bild der “zwei Wege” ist in mehreren Kulturkreisen auf der ganzen Welt mit ähnlicher Bedeutung vorhanden. In der griechisch-römischen und in der jüdischen Tradition hatte es parallele Entwicklungen, die sich in der christlichen Literatur treffen und vermischen, und zwar fast unbeabsichtigt bei den meisten Autoren, bei anderen jedoch durch einen kontrollierten Prozess. Im Alten Testament ist also der “Weg des Herrn” oder “Weg des Lebens” eine fast allgegenwärtige Metapher, oft dem “Weg des Todes” oder “der Lüge” entgegengesetzt; auf der subjektiven Ebene wird es zum “Weg/Pfad des Gerechten” gegen jenen “der Frevler” und es bezeichnet ein erfülltes, im Gehorsam zu Gott und seinen Geboten geführtes Leben. Allerdings ist diese Metapher kaum durch deskriptive Elemente bereichert – die beiden Wege sind sozusagen formlos. Im Evangelium befindet sich die berühmte Mahnung: *Intrate per angustam portam: quia lata porta, et spatiosa via est, quae ducit ad perditionem, et multi sunt qui intrant per eam. Quam angusta porta, et arcta via est, quae ducit ad vitam: et pauci sunt qui inveniunt eam!* (Matth. 7, 13-14)<sup>12</sup>. Hier wird die Metapher des Wegs durch jene des Tores ergänzt und der Schwerpunkt in das Jenseits verschoben; dazu kommen beschreibende Züge, nämlich die Breite (*angusta, arcta* vs *lata, spatiosa*) und implizit die Schwierigkeit beziehungsweise Bequemlichkeit. Von Steigung oder Gefälle, sowie von links oder rechts, ist nicht die Rede, andererseits kann die Assoziation mit diesen in der biblischen Sprache üblichen Bildern leicht vollzogen werden, denn das Paradies ist zu jener Zeit im Himmel verortet und die Hölle im Abgrund; die Gerechten gehören nach rechts sowie die Bösen nach links: *congregabuntur ante eum omnes gentes... et statuet oves quidem a dextris suis, haedos autem a sinistris* (Matth. 25, 32-33).

In der heidnischen Tradition wird indes die Entscheidung des Menschen zwischen tugendhaftem und lasterhaftem Leben durch den Buchstaben Y (angeblich zum ersten Mal bei der pythagoreischen Schule) oder durch dessen bildhafte Version, die Allegorie des Scheidewegs, symbolisiert<sup>13</sup>. Am berühmtesten ist die von Xenophon überlieferte Erzählung des Sophisten Prodikos<sup>14</sup>: Der junge Herakles, der seinem Leben noch keine Richtung gegeben hat, begegnet an einer Weggabelung zwei Damen, die ihm das Glück durch gegenteilige Arten der Lebensführung versprechen und sich jeweils *Εὐδαιμονία* (beziehungsweise *Κακία*)<sup>15</sup> und *Ἄρετή* nennen. Die Eine möchte ihn durch die Vorstellung des sofortigen Genusses und des leichten Erfolgs auf ihren Weg locken, die Andere erwidert, dass diese Güter schnell vergehen, während jene, die sie durch harte Arbeit und langes Opfer anbietet, ewig

12 Vgl. Luc. 13, 24: *Contendite intrare per angustam portam: quia multi, dico vobis, quarent intrare, et non poterunt.*

13 Für eine Vertiefung des Themas siehe G. Moretti, *Il mito di Eracle al Bivio tra letteratura e iconografia*, in R. Pera (hrsg.), *Il significato delle immagini: numismatica, arte, filologia, storia. Atti del secondo Incontro internazionale di studio del Lexicon Iconographicum Numismaticae (Genova, 10-12 novembre 2005)*, Roma 2012, S. 411-434

14 Memorabilien, 2, 1, 21-34.

15 Sie behauptet, ihr echter Name sei *Εὐδαιμονία*, aber ihre Feinde würden sie *Κακία* nennen.

dauern. Die Geschichte wird im lateinischen Raum unter anderem durch Ciceros *De officiis*<sup>16</sup> verbreitet (wo diesbezüglich auch der Ausdruck *rectam vitae viam* erscheint). Bei den ersten christlichen Autoren ist die Darstellung der “zwei Wege” nach der biblischen Version natürlich häufiger und wird meistens durch das direkte Zitat aus dem Evangelium eingeführt, trotzdem lassen sich Spuren der Einwirkung des heidnischen Bezugstextes darin erkennen. Siehe z. B. bei Cyprian *Arta et angusta via est per quam gradimur ad vitam* (=Matth. 7, 13), *sed summus et magnus est fructus cum pervenimus ad gloriam*<sup>17</sup>: Die Spannung zwischen harter Arbeit vorher und Lohn nachher ähnelt eher Aretes Rede als dem biblischen Begriff; oder *Arta et angusta est via quae ducit ad vitam, durus et arduus limes qui tendit ad gloriam*<sup>18</sup>: *Durus et arduus* sind wieder typische Eigenschaften des heidnischen Tugendbegriffs, sowie der Ausdruck *ad gloriam tendere*, obwohl er in dem Kontext christlich-eschatologisch umgedeutet ist. Die Stelle aber, bei der die Verschmelzung der beiden Modelle bewusst durchgeführt wird, findet sich bei Laktanz in den *Institutiones* (6, 3, 1 – 4, 14): Bei seiner Beurteilung des heidnischen Gedankenguts betrachtet er ausführlich im sechsten Buch die Allegorie des Scheidewegs und meint, sie sei von früheren Dichtern und Philosophen richtig angedeutet, aber mangelhaft erklärt worden<sup>19</sup>; sie müsse nun in das christliche Weltbild integriert werden<sup>20</sup>. So wiederholt er die Vorstellung, dass der Weg der Tugend am Anfang schmal, steil und voll von Hindernissen erscheint, später aber breit und angenehm wird, während der des Lasters zuerst bequemer ist, dann in Fallen und Abgründe führt; aber er setzt den Moment der Wandlung erst nach den Tod an, sodass die *recta via* auf Erden immer unangenehm und die *laeva* bis zum Ende verführerisch ist<sup>21</sup>. Statt in der Jugend legt er die Entscheidung in jeden Augenblick des Lebens<sup>22</sup>, dementsprechend verändert er die räumliche Darstellung der Y-Form (die eine einmalige

16 off. 1, 118: *Nam quod Herculem Prodicus dicit, ut est apud Xenophontem, cum primum pubesceret, quod tempus a natura ad deligendum quam quisque viam vivendi sit ingressurus datum est, exisse in solitudinem atque ibi sedentem diu secum multumque dubitasse; cum duas cerneret vias, unam voluptatis, alteram virtutis, utram ingredi melius esset, hoc Herculi Iouis satu edito potuit fortasse contingere, nobis non item, qui imitamur quos cuique visum est atque ad eorum studia institutaque impellimur.*

17 epist. 4, 5.

18 Idem, hab. virg. 21

19 *Duae sunt viae, Constantine imperator, per quas humanam vita progredi necesse est: una quae in caelum ferat, altera quae ad inferos deprimat; quae et poetae in carminibus et philosophi in disputationibus suis induxerunt. Et quidem philosophi alteram virtutum esse voluerunt, alteram vitiorum, 6, 3, 1.*

20 *Hi (scil. philosophi) vero quia ignorabant aut dubitabant animas hominum immortales esse, et virtutes et vitia terrenis honoribus aut poenis aestimaverunt. (...) Ad corpus ergo et ad hanc vitam quam in terra ducimus fines earum viarum retulerunt. Poetae fortasse melius, qui hoc bivium apud inferos esse voluerunt, sed in eo falluntur quod eas vias mortuis proposuerunt. Utrique ergo vere, sed tamen utrique non recte, quia oportuit vias ipsas ad vitam, fines earum ad mortem referri (6, 3, 5 und 9).*

21 *Cuius (scil. diaboli) via (...) plana et patens et omni genere florum atque fructuum delectabilis esse videatur. In ea enim posuit deus omnia quae pro bonis habentur in terra, opulentiam dico, honorem quietem voluptatem inlecebras omnes (...) Via vero illa caelestis difficilis et clivosa proposita est, vel spinis horrentibus aspera vel saxis exstantibus impedita (4, 3 und 6).*

22 *Sed neque ingredi faciunt in eam viam nisi pueros et adolescentes, videlicet quod artes in his discantur aetatibus. Nos autem*

Entscheidung voraussetzt) und betont, dass die Pfade nicht auf derselben Ebene liegen, sondern jeweils in die Höhe ragen und in die Tiefe stürzen<sup>23</sup>. An die Stelle der zwei weiblichen Personifikationen setzt er als *duces* Gott und den Teufel höchstpersönlich ein, allerdings bevölkert er die beiden Wege mit personifizierten Tugenden und Lastern<sup>24</sup>, zwischen denen sich auch positive Werte des Heidentums, wie Ansehen und weltliche Weisheit, auf der bösen Seite befinden. Später im siebten Buch erweitert Laktanz die Allegorie auf die Frage des Reichtums: Besitz sei wie Ketten oder Ballast, der den Menschen beschwert und am Boden fesselt, sodass er nicht einmal den Blick zum Himmel richten kann; nur ohne “Gepäck” könne man sich auf den Bergpfad der Tugend begeben<sup>25</sup>. Hier wird die Anknüpfung an die Evangelien-Stelle wieder deutlicher, nicht nur im Wortlaut (*angustus admodum trames est per quem iustitia hominem deducit in caelum*, vgl. *angusta porta, et arcta via est, quae ducit ad vitam*), sondern auch, weil die Rede Christi ursprünglich in einer Polemik gegen die Reichen eingebettet ist.

Einen weiteren Schritt in dieser Entwicklung setzt Ambrosius. Er übernimmt das Bild in der komplexen Form, die Laktanz geschaffen hat<sup>26</sup>, und wendet es systematisch in den Kommentaren zu den Psalmen an, wenn Ausdrücke wie “Weg des Herrn” oder “Weg der Ungerechtigkeit” vorkommen (siehe oben)<sup>27</sup>. Dementsprechend spielt die Allegorie eine wichtige Rolle bei der Abhandlung über Psalm 118, in dem die Metapher des Lebenswegs immer wieder herangezogen wird und Aspekte wie dessen Breite oder Geradlinigkeit betont werden (in psalm. 118, 4, 27; 6, 31; 8, 31; 12, 49). Was zu

---

<homines> omnis sexus et generis et aetatis in hoc caeleste iter inducimus, quia deus, qui eius viae dux est, immortalitatem nulli homini nato negat (6, 3, 15).

23 inst. 6, 3, 17- 4, 4.

24 *Utrique praepositum esse dicimus ducem utrumque inmortalem, sed alterum honoratum, qui uirtutibus ac bonis praesit, alterum damnatum, qui uitii ac malis (3, 14)... in ea enim posuit Deus omnia quae pro bonis habentur in terra, opulentiam dico, honorem quietem voluptatem inlecebras omnes, sed cum his pariter iniustitiam crudelitatem superbiam perfidiam libidinem cupiditatem discordiam ignorantiam mendacium stultitiam ceteraque uitia (4,3). In hac posuit iustitiam temperantiam patientiam fidem castitatem abstinentiam concordiam scientiam veritatem sapientiam ceterasque virtutes, sed simul cum his paupertatem ignominiam laborem dolorem amaritudines omnes (4, 7).*

25 *Fit ut pauperes et humiles Deo credant facilius, qui sunt expediti, quam divites, qui sunt impedimentis pluribus implicati. Immo vero catenati et conpediti seruiunt ad nutum dominae cupiditatis, quae illos inextricabilibus vinculis inretiuit, (man bemerke die Rückkehr der hednischen Kakía) nec possunt in caelum aspicere, quoniam mens eorum in terram prona humique defixa est. Virtutis autem via non capit magna onera gestantes: angustus admodum trames est per quem iustitia hominem deducit in caelum, hunc tenere non potest nisi qui fuerit expeditus ac nudus. Nam isti locupletes multis et ingentibus sarcinis onerati per viam mortis incedunt, quae latissima est, quoniam late perditio dominatur (7, 1, 19-21).*

26 Dabei ist auch der Einfluss des Basilius ausschlaggebend, vgl. Pizzolato L. F., *Sant’Ambrogio. Commento a dodici salmi*, Milano-Roma 1980, S. 65.

27 Z B: *Duae viae sunt, una iustorum, altera peccatorum, una aequitatis, altera iniquitatis, de qua dixit propheta: “et vide si est via iniquitatis in me”. (...) Etiam ipsa uita nostra aut virtutis via est aut iniquitatis. Cave igitur, ne in te gressus suos colloquet auaritia et sis via criminis, ne improbitas, ne libido et sis via iniquitatis itinerantibus detrita flagitiis. (Man bemerke die Personifizierungen der Laster). Licet tibi eligere quos sequaris, aut iustos aut iniustos. Iustorum via angustior est, iniustorum latior; illa sobrietatis angustior, haec ebrietatis latior, ut possit capere fluctuantes; haec habet saeculi huius inlecebras, illa habet futurorum praemia. (in psalm. 1, 25, 1-2)*

einem exegetischen Engpass führen könnte, nämlich dass Ausdrücke wie *ingrediebar in latitudine* und *dilatasti cor meum*<sup>28</sup> im Text eine positive Bedeutung haben, wird von Ambrosius elegant durch ein Paradoxon gelöst: *Qui secundum mandata angustam et artam graditur viam, ambulat in latitudine (...) quia mentem suam non intra corporalia et terrena concludit, sed dirigit ad caelestia* (6, 31), und *Viam, inquit, mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum; neque enim poterat viam currere, si cor eius coartaretur angustiis (...) via sit angustior, cor latius* (4, 27). Die Erwähnung der Tugenden und Laster/Leidenschaften gehört jetzt unwiderruflich zum Bild: *Legimus quod angusta sit porta (...), rara enim virtus, difficilis passionum tolerantia* (12, 49). Bemerkenswert ist das Erscheinen des himmlischen Jerusalem (also nicht mehr des Paradieses im Allgemeinen) als Ziel der *via vitae*: *Stas ergo cogitans quae sit via, quae in civitatem ducat ad quam tibi putas esse pergendum (...) quia non omnis via illo dirigit ad Hierusalem illam quae in caelo est!* (8, 31). Derselbe Begriff findet sich auch in *De virginitate*, anschließend an einer Beschreibung der wunderschönen Himmelstadt: *Sed quomodo ingrediamur in eam? In hac civitate est via quae ducit ad vitam* (14, 85).

Auch bei Hilarius lassen sich Spuren der Verwendung des Laktanz finden: *Sed via quae ad vitam ducit et angusta et tribulata est: angusta, quia diligenter et caute in ea ingrediendum est; tribulata, quia per multas tribulationes et passiones aditur* (in psalm. 118, 4, 11). Umso erstaunlicher ist die Tatsache, dass Augustinus von diesen Entwicklungen abzusehen scheint. Nicht, dass die Metapher des Wegs in seinem Werk fehlen würde: Die Matthäusstelle wird häufig zitiert, die Psalmen werden im Detail kommentiert; aber die Interpretationen basieren meistens auf bibelinternen Verknüpfungen und die gemischte christlich-heidnische Allegorie, die oben beschrieben wurde, wird nicht benützt. Gelegentlich kommt der Gedanke vor, dass man den Ballast der irdischen Güter, vor allem des Reichtums, ablegen soll, um auf dem Pfad des Lebens zu gehen beziehungsweise um durch das enge Tor einzutreten<sup>29</sup>; einmal wird die Existenz zweier Wege knapp angedeutet (*hac itur ad vitam sempiternam; qua vultis ambulare, ad mortem pergitis!* psalm. 43, 17); ansonsten konzentrieren sich die meisten Reflexionen auf das Element des Tores in Jesu Spruch, vor allem auf die Frage, wie viele Menschen sich dadurch retten<sup>30</sup>, während die Beschreibung des "Wegs des Herrn"<sup>31</sup> eine alternative Allegorie durch die Verwendung rein alttestamentarischer Bilder hervorbringt, nämlich der Gegensätze gerade/krumm<sup>32</sup>, schnell/langsam, hell/düster, einfach/vielfach und der Vorstellung von Fallen links *und* rechts des Pfades, die von

28 Psalm. 118, 32: *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum.*

29 Die Ähnlichkeiten mit Laktanz, *Inst.* 7 und Ambrosius sind hier sichtbar, aber sie betreffen nur einen Teil der Allegorie und implizieren nicht deren vollständige Anwendung. *Martyres omnes sarcinas lucrorum saeculi huius hic posuerunt, hic dimiserunt, et viam quae ducit ad vitam expediti sicut boni milites cucurrerunt (...)* *Ad coelum devote festinabant, et viam vitae securi currebant* (serm. 326, 1); *Si vis vetustate impediri, gravari, premi, noli ire per angustam. Si autem gravaris vetustate quadam peccati tui et praeteritae vitae, transire non potes* (in psalm. 57, 10).

30 De serm. Dom. 2, 77; c. Iul. 2, 205; epist. 93, 9; serm. 111; un. Eccl. 14, 36.

31 psalm. 141, psalm. 130, psalm. 139; serm. 142.

32 Vgl. *quorum semitae pravae, et flexuosi gressus eorum*, psalm. 130.

menschlichen Feinden - und nicht von personifizierten Lastern - gestellt wurden<sup>33</sup>. Nun sind die Texte des Ambrosius dem Bischof von Hippo wohl bekannt, vielmehr ist dessen Kommentar zu psalm. 118 an gewissen Stellen Bezugstext für den eigenen<sup>34</sup>; und gerade dort, wo Augustinus die Allegorie der zwei Wege übernehmen könnte, bemüht er sich, sie auszulassen<sup>35</sup>. Vor allem werden alle Anspielungen im Bibeltext, die zur Ausmalung der *via iniquitatis* und deren Bewohner, der Laster, führen könnten, “ent-allegorisiert” und auf der Ebene des Abstrakten behalten<sup>36</sup>. Möglicherweise liegt der Grund dieser Entscheidung in der zentralen Bedeutung, die Augustinus Jesu Satz *Ego sum via, veritas et vita* (Joh. 14, 6) beimisst: Der Großteil seiner Erörterungen über das Thema des Wegs gipfelt nämlich in der Aussage, Christus selbst sei die *via vitae* und die Beziehung zu ihm sei das Einzige, was man zum Heil brauche<sup>37</sup>, was sowohl philosophisch als auch logisch-rhetorisch mit der Vorstellung der *zwei* Wege beziehungsweise des Pfads der Tugend nicht völlig vereinbar ist.

Dies hat im Bezug auf Prosper große Relevanz, denn Augustinus kann nicht für die Epigrammserie der “zwei Wege” seine Hauptquelle sein. Um seine Gestaltung der Allegorie zu erklären, wie sie in Ep. 100 und ähnlichen Stellen zum Vorschein kommt (*amplis incedit spatiis terrena voluptas, / angusto virtus limite celsa petit*, 19, 3-4), muss man annehmen, er habe direkt Laktanz, Ambrosius oder andere das Bild vermittelnde Autoren gekannt. Die Tatsache, dass viele Gedichte dieser Gruppe keine *sententia* haben, könnte darin eine ganz einfache Erklärung finden<sup>38</sup>.

---

33 Vgl. *in iuxta semitam scandala posuerunt mihi*, psalm. 139, 6 (gleich *in via qua igrediebar absconderunt muscipula mihi*). *Illi absconderunt muscipula*, kommentiert z. B. Augustinus, *qui persequuntur in Christo (...). Quid in me zelant? Quid in me persecuntur? Quia Christianus sum. (...) Et haeretici in nomine Christi nobis volunt abscondere scandalum, et ipsi falluntur* (in psalm.141, 9).

34 Z. B. für die Deutung des Verses *adhaesit pavimento anima mea*, vgl. Ambr. in psalm. 118, 4, 2 und Aug. in psalm. 118, 10, 1-2, oder des oben erwähnten V. 32, vgl. Ambrosius 4, 27 (*via sit angustior, cor latius*) und Augustinus 11, 5 (*etiam semitam vocat, quia angusta est... et cum sit angusta, nisi dilatato corde non curritur*).

35 Z. B. bei *dilatasti cor meum* wiederholt Augustinus zwar das ambrosianische Paradoxon, vertieft es aber nicht, sondern konzentriert sich auf die Übersetzung in praktische Anweisungen des Gebots des “breiten Herzen”, in psalm. 118, 10, 6 und 11, 1.

36 Z. B. in dem *exordium*, das den Vers kommentiert *Beati immaculati in via qui ambulant in lege Domini* (psalm. 118, 1, 1). *Nam quisquis libidibus deditus, luxuria stuprisque corrumpitur (...) Et quisquis avaritiae facibus inardescit, ad hoc congregat quocumque modo divitias, ut beatus sit: (...). Hos igitur errantes, et vera miseria falsam beatitudinem requirentes, revocat ad viam, si audiatur, vox ista divina: Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini: tamquam dicens: Quo itis? Peritis, et nescitis. Non illac itur qua pergitis, quo pervenire desideratis (...) et ad maiorem miseriam ducunt itinera ista qua curritis. (...) Huc venite, hac ite. Viae perversae relinquitte malignitatem.* (1, 1). Die Laster sind objektiv beschrieben und nicht personifiziert, der Pfad des Irrtums wird erwähnt, aber nicht beschrieben; im Vordergrund steht die Allegorie des einzigen Weges, den man nicht verlassen soll.

37 Z. B. *Ideo Dominus: Ego, inquit, sum via. Piger viator, venire nolebas ad viam; ad te venit via. Quaerebas qua ires: Ego sum via. Quaerebas quo ires: Ego sum veritas et vita. Non errabis quando is ad illum, per illum. Haec est doctrina Christianorum, non plane conferenda, sed incomparabiliter praeferenda doctrinis philosophorum* (serm. 150, 8).

38 Ein weiteres Indiz: In Ep. 19 (*De angusta vitae via*), welches das Paradoxon “schmalere Weg-breiteres Herz” als Ausgangspunkt hat, ist die *sententia* zwar vorhanden, aber nur zur Hälfte augustinish: *Angusta est via quae ducit ad vitam, et*

**Tutius est duros mundi tolerare labores** 5: Der erklärende Teil des Epigramms beginnt, ohne dass entsprechende Konjunktionen es signalisieren würden: Der Autor beschreibt nun, welche Verhaltensweisen den zwei Wegen entsprechen. Ganz nach heidnischem Denkmuster sind Mühe und Verzicht die ersten Kennzeichen des Wegs der Tugend.

Das Adjektiv *tutus* soll in seiner selteneren aktiven Bedeutung (“vorsichtig, vorausschauend” eher als “sicher, geschützt”) verstanden werden, sonst wäre die Aussage, man soll sich dem Kampf und der Gefahr nicht entziehen, sinnlos. Die Klausel *tolerare labores* ist bei Ovid (met. 9, 285 und 15, 120) und Lukan (9, 587 und 9, 881) belegt; die Koppelung des Nomens *labor* am Versende mit dem an anderer Stelle im Hexameter platzierten Adjektiv *durus*, oft im Zusammenhang mit der Idee des “Ertragens”, ist schon bei Ennius (*pugnandi fieret aut duri finis laboris*, 10, 345), dann bei Lukrez (... *durum semper sufferre laborem*, 3, 999; 5, 1272; 5, 1359) und vor allem bei Vergil vorhanden (*nunc et pauperiem et duros perferre labores*, Aen. 6, 436; ...*ut duros mille labores / rege sub Eurystheo... pertulerit*, Aen. 8, 291, *et durum Aeneae flevissem semper laborem*, Aen. 8, 370, ähnlich georg. 2, 412 und 4, 114)<sup>39</sup>. Prosper neigt dazu, Verse mit Materialien aus seiner Schullektüre zu bilden, die er als leicht einsetzbare Bausteine ohne Anspruch an Intertextualität, vielmehr wahrscheinlich unbewusst, verwendet. Allerdings übernimmt der Ausdruck hier die Bedeutung, die ihm christliche Autoren verliehen haben: *huius/istius mundi labor/labores* bezeichnet die Mühsal der menschlichen Existenz auf Erden zwischen Schicksalschlägen, harter Arbeit und Versuchungen, z. B. (*Adam*) *de paradisi deliciis eiectus ad huius mundi labores aerumnasque* (Rufin. Orig. in gen. 15, 5); *ut ab istius mundi labore requietum sit* (Ambrosius über den verstorbenen Bruder, exc. Sat. 2, 3); *in istius mundi laboribus* (Id., epist. 5, 21, 10). Augustinus bedient sich dieses Begriffs gerne: *In adiutorio misericordiaque Domini Dei nostri tentationes saeculi, insidias diaboli, mundi labor, carnis illecebra, turbulentorum temporum fluctus et corporalis omnis atque spiritalis adversitas elemosynis et ieiuniis et orationibus superanda est* (serm. 207, 1); *a divinis non declinare mandatis et diligendo iustitiam in omni tempore in huius mundi etiam labore recipere quod in paradisi amisimus voluptate* (in psalm. 118, 9, 1); *educ animam meam de hoc mundo, id est de laboribus et pressuris huius saeculi* (in psalm. 141, 17).

Dass Prosper dieselbe Linie fortsetzt, ist auch durch den Vergleich mit den anderen Epigrammen der Serie der “zwei Wege” deutlich; das Thema der erschreckenden Schwierigkeiten und Versuchungen, die der Weise erdulden muss, wird nämlich immer wieder mit ähnlichem Wortschatz erwähnt: *mundanae patitur multa pericla viae / quae nunc obsessa adversis, nunc plena secundis / aut frangit trepidos obligat aut dubios* (17, 4-5); *difficilis nimis per dura, per ardua gressus* (19, 7); *Nam declinantes pro summis ferre labores /*

---

*tamen per ipsam dilatato corde non curritur, quia iter virtutum quo gradiuntur pauperes Christi amplum est fidelium spei, etiamsi artum infidelium vanitati.* Der Satz über das *iter virtutum* existiert bei Augustinus nirgendwo, er ist eine Zugabe des Dichters mit dem typisch misslungenen Versuch, das Paradoxon didaktisch (und am eigentlichen Sinn des Zitats vorbei) zu erklären. Das Epigramm basiert aber gerade auf diesem zweiten Gedanken.

39 Daher auch bei Claud. carm. 3, 326 und 28, 7, 42.

*terrenorum avidos infirma suscipient* (59, 15-16); *corporeos inter sensus moribundaque membra / multa animus patitur* (101, 1-2).

**infestique hostis proelia saeva pati 6:** Der Aufbau des Distichons folgt einem für Prosper typischen Schema: Im Hexameter steht eine Aussage, im Pentameter deren leicht variierte oder vertiefte Wiederholung, die durch ein Bindewort (*et, -que*) eingeleitet wird und als Prädikat ein Synonym des Verbs des Hexameters hat (*tolerare... -que... pati*; weiters *submittere... -que... subdere*, 7-8; *non longe est... et... fluunt* 9-10; *speculabitur... et... adspiciet* 11-12). Die beiden Junktoren im Chiasmus *infesti hostis* und *proelia saeva* gehören dem literarischen Sprachgebrauch an: Die erste lässt sich vor allem in Prosatexten (Livius 8, 31, 1; 29, 3, 14; 37, 32, 11; 40, 46, 11; 42, 45, 2; Cic. Verr. 2, 5, 76; Sall. Iug. 23, 2, Vit. 10, 16; und Ov. epist. 9, 33), die zweite in der Dichtung finden (Verg. Aen. 11, 725; Sil. 15, 153; Luc. 3, 125; Aus. Mos. 292); das Vorkommen zweier derartigen Junktoren, beide mit fast tautologischen Adjektiven versehen, in einem einzigen Vers, ist repräsentativ für Prosper's Stil. Andererseits ist der *infestus hostis* in christlichen Texten ohne Ausnahme der Teufel (z. B. Orig. in psalm. 37, 2, 9, Paul. Nol. carm. 23, 324). Weder dieser als Figur noch die militärische Metapher kommt in anderen Epigrammen der Serie der "zwei Wege" vor; bei Laktanz jedoch mündet die Abhandlung des Themas in die offene Erwähnung des Gegners (als Ersatz der heidnischen *Kakia*, siehe oben) und in die Schilderung einer Psychomachie zwischen dämonischen Lastern und gottgegebenen Tugenden (inst. 6, 4, 15). Möglicherweise weist also dieser Vers auf eine Abhängigkeit Prosper's von ihm hin. In anderen Epigrammen dieser Gruppe erscheint indessen eine weibliche, böswillige Personifikation: *amplis incedit spatii terrena voluptas* (19, 3), *ampla via / qua fallax tumide incedit sapientia mundi* (67, 4-5), *perque omnes calles errat sapientia mundi / et tenebris addit, quae sine luce gerit* (82, 11-12).

**quam victum officiis animum submittere blandis 7:** Als Gegenpol wird das lasterhafte Leben als Sklaverei beschrieben, genauer: als die Unterwerfung eines Kriegsgefangenen. Der Zusammenhang von *animus* mit *vincere* einerseits, mit *submittere* andererseits, ist typisch für die stoische Sprache im Bezug auf den Kampf gegen die Leidenschaften oder die äußeren Umstände. Von *victor animus* spricht nämlich schon Seneca in seinen *Consolationes* (*victorem omnium voluptatum animum*, dial. 6, 23, 3; *animum miseriarum victorem*, dial. 11 2, 2), sowie von der Kraft derer, die im Geist nie verzagen (*Saevientis fortunae vi ac pondere obpressus non submittit animum*, benef. 5, 3, 2; *Haec enim sola non submittit animum, stat contra fortunam*, epist. 92, 2). Eine Anpassung der Phrase im Hexameter findet sich bei Statius (Ach. 1, 259, Theb. 4, 1-2, 3, 540; 11, 369) und in einem der *Disticha Catonis*, der Prosper's Vers metrisch nahesteht: *Rebus in adversis animum submittere noli* (2, 25). Hier geht es um die gegenseitige Situation, um einen Geist, der sich besiegen und zu erniedrigenden Aufgaben zwingen lässt. Das sonst nicht belegte Oxymoron *officiis blandis* wird wohl die zu jeder Art von Lastern verführenden Verpflichtungen bezeichnen, die in Abhängigkeit münden. Das Adjektiv *blandus* lässt kaum andere Interpretationen offen, vor allem im

Vergleich mit den anderen Epigrammen aus der Serie der “zwei Wege”: *fitque nocens homini praesentis temporis usus / si **captum blandis inferiora ligant** (101, 13-14), inter quos **laqueos** currentem (...) non **capiet mundus** (17, 7-8), *virtutis palma est spernere **blanda** soli (...) ipsa peregrinis ne via sit **laqueus*** (59, 14); *officium* deutet auf eine Art Dienstleistung hin, als wäre das Vergnügen nur Schein, der eigentlich einen Zwang versteckt.*

**captaque servili subdere colla iugo 8**: ein stark mit Alliterationen versehener Vers (*capta colla, servili subdere*) wiederholt und präzisiert in der üblichen Art den Inhalt des Hexameters. Das Verb *capere* und das Bild des Jochs erinnern an die parallelen Epigramme mit ihren *laquei / ligare* (nämlich “fesselnde” Gegenstände), unterstreichen aber den Aspekt der Erniedrigung und möglicherweise der militärischen Niederlage in Erinnerung an die berühmte historische Episode der *Furculae Caudinae*<sup>40</sup>.

Freilich bezeugt die Passage noch einmal die allgemeine Verschmelzung der stoischen und der christlichen Bilderwelt, hier in der Metaphorik der inneren Sklaverei (vgl. Joh. 8, 34-36: *omnis qui facit peccatum, servus est peccati. (...) Si ergo vos filius liberaverit, vere liberi eritis*). Im Detail aber bestehen interessante Ähnlichkeiten mit einer Stelle der *Psychomachia* des Prudentius. In deren *Praefatio* wird die biblische Geschichte der Gefangennahme von Abrahams Neffen Lot durch verfeindete Stämme und dessen Befreiung durch eine militärische Aktion des Onkels beschrieben. Die Erzählung gilt ausdrücklich als eine Art Typos des ewigen Streits des Geistes gegen die Sünden: *strage multa bellicosus **spiritus** / portenta cordis **servientis vicerit***, 13-14. Lots Versklavung wird so bezeichnet: ***Victum** feroces forte reges **ceperant** / Lot (...)*. (scil. *Abraham audivit eum*) *sorte **captum** bellica / **servire** duris barbarorum **vinculis*** (20-21). Als Abraham die Feinde besiegt und Lots Ketten bricht, *ruptis expeditus **nexibus** / (Lot) attrita bacis **colla liber erigit*** (31-32, vgl. Prosper's *subdere colla iugo*). Eine Bezugnahme Prosper's auf Prudentius vorzuschlagen wäre vielleicht zu gewagt, aber die Stellen sind in der Tat zwei Anwendungen einer und derselben Allegorie. Darüber hinaus: Es gibt zahlreiche Passagen bei Prosper, die den Einfluss der *Psychomachia* wenigstens vermuten lassen, vor allem eben wenn es um den inneren Streit oder um die Anprangerung der Laster geht, die leicht in deren Personifizierung münden kann; das Problem bedarf aber einer gesonderten Betrachtung (siehe Kap. 3).

**Tempore in occiduo non longe est usus honoris 9**: Die explikative Konjunktion (*nam, enim* oder Ähnliches) fehlt, aber das Distichon hat die typisch erklärende Funktion, die vorige Aussage zu begründen, nämlich dass ein asketisches Leben vorzuziehen sei (*tutius est duros mundi tolerare labores*, 5).

Der gesamte Sinn des Satzes ist klar (das Ansehen auf Erden schwindet mit dem Tod). *Tempus*

---

40 Als das römische Heer von den Samnitern in eine Falle angelockt und dann unter schwerst entehrenden Bedingungen freigelassen wurde: *Iam primum cum singulis vestimentis inermes extra vallum exire iussi; et primi traditi obsides atque in custodiam abducti: tum a consulibus abire lictores iussi paludamentaque detracta (...). Primi consules proprii seminudi sub iugum missi; tum ut quisque gradu proximus erat, ita ignominiae obiectus; tum deinceps singule legiones: circumstabant armati hostes, exprobrantes eludentesque, gladii etiam plerisque intentati, et vulnerati quidam necatique, si vultus eorum indignitate rerum acrior victorem offendisset* (Liv. 9, 5-6).

*occiduum* in ähnlicher Position und mit ähnlicher Anspielung auf die Kürze des Lebens ist auch bei Paulinus von Nola zu finden (*breve quidquid homo est, est corporis aegri / temporis occidui et sine Christo pulvis et umbra*, *carm.* 10, 288-9). Doch die einzelnen Ausdrücke sind etwas holprig; vor allem stellt sich die Frage, im welchen Sinn *usus* und *honoris* aufeinander zu beziehen sind. Man müsste *usus* als “Gebrauch” beziehungsweise “Genuss” verstehen und *longe* würde von der adverbialen Bedeutung von “weit (räumlich oder zeitlich) entfernt” abweichen, die es üblicherweise im Kombination mit *esse* hat, um jene zu übernehmen, die es mit Verben hat, die Handlungen beschreiben (“für lange Zeit/Dauer”). Insgesamt hieße der Satz “in der flüchtigen Zeit dauert der Genuss der Ehre nicht lange”, also “lässt sich Ehre nicht lange genießen”. Die Lösung ist zwar inhaltlich überzeugend, aus grammatikalischer und vor allem poetischer Sicht wirkt sie aber nicht wirklich gelungen.

Ähnliche Gedanken über die Begrenztheit und Eitelkeit des irdischen Lebens sind in den anderen Epigrammen der Gruppe zu finden: *vitam labentis temporis* (17, 2), *nec fruïtur vero lumine falsus honor* (82, 6), *praesentis spatium transcurrere vitae* (59, 13-14). Das Thema widerspricht implizit der vorchristlichen Version des Scheidewegs: Dort war dem körperlichen Vergnügen der durch die Tugend gewonnene Ruhm als positiver Wert entgegengestellt, gerade weil er in der Zeit beständiger, idealerweise ewig sei; hier wird dieser auch relativiert und zu den vergänglichen, nichtigen Gütern herabgestuft.

**et celeri lapsu gaudia falsa fluunt 10:** Der mit Alliteration (l, f, s) und Chiasmus (*celeri lapsu – gaudia falsa*) geschmückte Vers verbildlicht durch die angedeutete Metapher des Fließens und die entsprechende Lautmalerei (f, l) das Vergehen der irdischen Freude. *Fluere* ist gebräuchlich, um die Unbeständigkeit des Vergnügens sowie das Vorübergehen der Zeit zu bezeichnen (vgl. *cito enim nos omnis voluptas relinquit, quae fluit et transit*, *Sen. dial.* 11, 10, 3; *tarda fluunt... tempora*, *Hor. epist.* 1, 1, 23). Die Kombination von *celer* und *lapsus* im Ablativ ist in der Dichtung mehrmals belegt, allerdings eher im konkreten Sinne (die schnelle Bewegung eines Körpers v. a. durch die Luft) als metaphorisch wie hier (vgl. *et celeri ferme percurrunt fulmina lapsu*, *Lucr.* 6, 324; *celerique per aera lapsu*, *Ov. met.* 6, 216; *celerique per aethera lapsu*, *Val. Flacc.* 1, 91; *celeri relegens secat aera lapsu*, *Prud. ham.* 847). Am komplexesten in ihrer Bedeutung ist die Junktur *falsa gaudia*: In der augusteischen Dichtung bezeichnet sie eine zwar illusorische, aber nicht moralisch verwerfliche Freude, die auf einer Fiktion oder Täuschung basiert: *Namque ut supremam falsa inter gaudia noctem egerimus / nosti* (*Aen.* 6, 513: Deiphobus erzählt von der Feier in Troias letzter Nacht): *Dum careo veris, gaudia falsa iuvant* (*Ov. epist.* 13, 106, Laodamia tröstet sich mit der Fantasie in Abwesenheit des Ehemannes). Erst Seneca, von dem eben angeführten Vergilvers ausgehend, deutet den Ausdruck um und moralisiert ihn: *Omnem luxuriosi noctem er quidem tamquam supremam inter falsa gaudia (...) agunt: illud gaudium (scil. virtutis), quod deos deorumque aemulosque sequitur, non interrumpitur, non desinit* (*epist.* 59, 18). Es bildet sich also eine Dichotomie zwischen einer “echten”, lobenswürdigen Freude, die aus geistigen Werten hervorgeht, und einer “falschen”, die im Sinnlichen

und Äußerlichen besteht. Diese Prägung fließt in die poetische Sprache ein (*Ira procul, spes vana procul, procul ansia cura / inque bonis hominum gaudia falsa procul*, Aus. epic. in patr. 29) und wird von den christlichen Autoren gerne übernommen: *Terrena iudicia et saecularium bonorum gaudia falsa condemnans, cum ait: Quorum os locutum est vanitatem* (Hil. in psalm. 143, 23), *Nam si gaudeam de rebus saeculi, de honoribus, de divitiis, falsa sunt ista gaudia, ex vanitatibus vanitatum* (Rufin. Orig. in num. 11, 8), *Ille qui tibi felicior videtur, rebus visibilibus et temporalibus pascitur, ipsis laetatur... a falsis gaudiis venturus est ad veros dolores* (Aug. sermo 250, 11). Mit dieser Bedeutung wird der Ausdruck auch von Prosper verwendet.

Eine Erwähnung der “falschen” *gaudia*, jeweils mit Variation des begleitenden Adjektivs oder Genetivs, ist in den meisten Epigrammen der “zwei Wege” zu finden: *nec recipit **carnis gaudia** mentis iter* (19, 2); *et **mala** corporei sequitur dum **gaudia** sensus, / exulat a vero* (67, 7-8); *plena secundis (scil. mundana via)... obligat... dubios. / Inter quos laqueos currentem ad **gaudia vera** / non capiet mundus* (17, 4-8). In anderen entfaltet sich eine längere Erklärung: *Multa quidem in nostros mundus bona procreat usus, / et pleno tellus servit opima sinu, / sed terrae hospitibus caeli super astra vocatis / virtutis palma est spernere blanda soli* (59, 9-12); noch ausführlicher: *nam quia cuncta deus bona condidit ipsaque nostri / exilii regio est pulchra decore suo, / auditus visus contactus gustus odorque / praebere gaudent undique quod placeat, / fitque nocens homini praesentis temporis usus, / si captum blandis inferiora ligant* (101, 9-14). Es geht also nicht unbedingt um Exzesse, um Laster im aristotelischen Sinne (Übertreibung einer an sich natürlichen Neigung): Die bloße Freude an sinnlichen Empfindungen wird hier verurteilt und als radikale Alternative zur Liebe gegenüber Gott dargestellt. Die Abmilderung der Aussage durch die Anmerkung, irdische Güter seien Teil der Schönheit der Schöpfung, schafft *de facto* einen impliziten Kurzschluss (Gott schenke den Menschen die Erde, verlange aber deren Verachtung).

**Finem igitur proprii sapiens speculabitur aevi 11:** Bezeichnenderweise markiert *igitur* den Übergang zum exhortativen Schlussteil. Die beiden futurischen Verben *speculabitur* und *adspiciet* gleichen einem Imperativ. Die Kombination aus Alliteration (*sapiens speculabitur*) und Zäsuren (Pent- und Hephthemimeres) unterstreicht die zentrale Stellung und Bedeutung des Worts *sapiens*, Schlüsselbegriff sowohl des Stoizismus als auch der biblischen Ethik, das an die Definition des frommen Menschen bei V. 1 (*cultor iustitiae divinae et pacis amator*) inhaltlich anknüpft und somit zum Eröffnungsgedanken (was soll der Gerechte tun?) zurückführt. Zu einem fast identischen Aufbau vgl. Ep. 67, 11-12 (auch in der Serie der “zwei Wege”, auch im Schlussteil): *Noverit ergo deum sapiens totiusque medullis / diligit.*

In dem Begriff *finem* ist die semantische Unschärfe oder Mehrdeutigkeit zu bemerken, die in der Behandlung des Titels bereits festgestellt wurde (siehe oben, S. 26-27): Die Ergänzung *proprii aevi* und der Inhalt der vorigen Verse sprechen für die Bedeutung “Tod, Ende der Lebenszeit” (der Weise soll sich sein baldiges Ende vor Augen halten), andererseits kommt im folgenden, parallel aufgebauten Pentameter die Erwähnung des Ziels (*quo ferat*) vor (d. h. der Weise soll das Endziel, die Richtung seines

Lebens, betrachten). Das Verb *speculabitur* erlaubt ohnehin beide Interpretationen. Mit der konkreten, ursprünglichen Bedeutung “von der Ferne schauen, mit den Augen erkunden” (wie von einem Wachturm, *specula*) würde es nämlich mit der Bedeutung “Ziel/Richtung” zusammenpassen und den Vers in die Allegorie des Wegs durch das Bild des diesen betretenden Weisen, der Ausschau nach dem fernen Ziel hält, integrieren. Die Verbindung der Metapher *specula* mit der klugen Haltung des *sapiens*/Christen befindet sich tatsächlich in Ambrosius, allerdings in allgemeinem Bezug auf die Glaubenswahrheiten: *oportet igitur viri sapientis animam die noctuque in exercitio iugi specula praetendere, numquam somno indulgentem, perpetuis uigiliis intentam deo ad comprehensionem rerum* (Abr. 2, 7, 76). Mit dem abstrakten, übertragenen Sinn “überlegen, erwägen” würde *speculabitur* indes die Interpretation der *meditatio mortis* bekräftigen (obwohl *speculari* eher die Lösungsbemühungen eines Rätsels oder unklaren Verhältnisses bedeutet, hier also mit *finem* als Objekt leicht forciert wirkt). Eine weitere Möglichkeit ist außerdem, dass *speculari* einfach *metri causa* als Ersatz von *spectare, respicere* u. Ä. gewählt wurde: In diesem Fall könnte *finem... speculabitur* eine Verwertung des senecanischen Ausdrucks (*ad finem spectare*) sein, der gerade einen auf den Tod beziehungsweise auf die Auflösung gerichteten Blick bezeichnet: *eo enim pertendit* (scil. *voluptas*), *ubi desinat, et dum incipit spectat ad finem* (dial. 7, 7, 4); *Bassus noster finem suum spectat* (epist. 30, 3); *Finem omnium rerum specta et supervacua dimittes* (epist. 119, 3). Mit ähnlichem Sinn, aber im Bezug auf das Leben nach dem Tod verwendet Augustinus die Junktur *finem respicere*: *Finem respice, Christianus es, fidei oculum intende* (disc. Chr. 12)<sup>41</sup>. Die Verbindung zwischen Bewusstsein der Vergänglichkeit und echter Weisheit ist allerdings auch ein biblischer Gedanke: *ut numerentur dies nostri sic ostende et veniemus corde sapienti* (psalm. 89, 12).

**et via qua currit quo ferat adspiciet 12:** Der Vers ist dem Hexameter inhaltlich sehr nah, führt aber zusätzlich die Idee der gegensätzlichen “Endstationen” der zwei Wege an, die im nächsten Distichon entfaltet wird. Die zwei vom selben Wortstamm abgeleiteten Verben *adspiciet/spectabitur* und die *figura etymologica qua/quo* schaffen eine gewisse Redundanz; der Satzbau entfernt sich soweit wie möglich von der natürlich-logischen Reihenfolge beziehungsweise kehrt sie genau um (eigentlich *adspiciet quo ferat via qua currit*), wahrscheinlich mit der Absicht, ein raffiniertes rhythmisches Wortspiel zu bieten.

Das Verb *currere* verbindet sich bei Prosper geradezu automatisch mit der Metapher der “zwei

---

41 Er erklärt nämlich den Begriff der *bona mors* aus christlicher Sicht und vergleicht den aus weltlicher Perspektive “guten” Tod des “reichen Prassers” mit dem des “armen Lazarus” (vgl. Luc. 16, 19-31): *Bona mors diuitis in purpura et bysso: sed mala mors sitiensis et inter tormenta guttam aquae desiderantis. Quasi mala mors iacentis pauperis ante ianuam diuitis, inter linguas canum, in fame et siti micis de mensa desiderantis: mala mors, auersanda mors. Finem respice: christianus es, fidei oculum intende. Contigit mori inopem illum, et auferri ab angelis in sinum Abrahae. Quid proderat diviti sepulcrum marmoreum sitienti apud inferos? Quid oberant pauperi panni cum sanie ulcerum eius, requiescenti in sinu Abrahae?* In diesem Aspekt erinnert die Stelle sehr stark an Prosper's Dichotomie, die im nächsten Emistich noch expliziter wird. Augustins Ermahnung wurde später dem Kontext entnommen und in einen selbstständigen und berühmten Spruch verwandelt: *quidquid agis, prudenter agas et respice finem*.

Wege” zusammen: *neve ad spem dubiam frustra te currere credas* (101, 19), *inter quos laqueos currentem ad gaudia vera* (17, 7), *aeternam ad patriam (...) proveberis, si bene curris* (31, 1-2), *praesentis spatium transcurrere vitae* (59, 13). Grund dafür ist möglicherweise dessen Verwendung in Psalm 118 (*Viam mandatorum tuorum cucurri cum dilatasti cor meum*, 32), der, wie oben erwähnt, zu den wichtigsten Beispielen dieser Allegorie im Alten Testament zählt und Anlass für viele christliche Ausführungen des Themas war. Ob es sich in manchen oder allen Fällen um eine abgeschwächte Verwendung des Verbs als Synonym von *incedere* handelt (vgl. auf Deutsch umgangssprachlich “laufen” für “gehen”), ob eher die paulinische Metapher des Christen als Athleten mitspielt, ob Prosper einfach das Voranschreiten des Gläubigen mit Sicherheit und Energie charakterisieren will, lässt sich nicht endgültig bestimmen.

Gerade im Kommentar des Ambrosius über den Psalm befindet sich eine Reflexion, die als Anregung für diese Verse Prospers gedient haben könnte. Vom biblischen Zitat *cogitavi vias meas* ausgehend (psalm. 118, 59) rät der Mailänder Bischof, sich den eigenen Lebensweg gut zu überlegen, insbesondere darauf zu achten, wohin er führt<sup>42</sup>: *Stas igitur cogitans quae sit via, quae in civitatem ducat ad quam tibi putas esse pergendum (...), qui ad regnum caeleste contendis, et cogitare tecum; quia non omnis via illo ducit, non omnis via illo dirigit ad Hierusalem illam quae in caelo est!* (8, 31). *Sunt enim viae quae malos exitus habent, quas diaboli temptamenta triverunt, et ideo exitus earum exitus mortis sunt. (...) Volens igitur eam ingredi viam, quae ad deum ducit, non circumspicies, non tecum ipse tractabis, non considerabis, ne facile capiaris affectu, si viae latitudine provocatus ingrediaris iter quod ad inferna deducat? Cogita ergo atque perpende quid facias* (8, 33). Auch hier steht die Betonung des Erwägens und Nachdenkens im Mittelpunkt (*cogitare, circumspicies, tecum tractabis, considerabis, perpende*, vgl. Prospers *speculabitur, adspiciet*), auch hier ist der ganze Gedankengang eine Ermahnung und das vorausgehende Wissen um die Richtung (Himmel oder Hölle) ist entscheidend für die Wahl des Weges.

**Nam mundo innixis pars est cum principe mundi 13:** Im letzten Distichon fällt das zweifache Polypoton auf (*mundo/mundi, Christi/Christus*), das zugleich eine Antithese zwischen den beiden Versen schafft: Der sentenzartige Aufbau entspricht der von Cutino (siehe Kap. 1 § 3b) hervorgehobenen Tendenz, die Epigramme effektiv und einprägsam zu schließen. Andererseits wird die bisherige Balance, ja im Grunde gegebene Ringkomposition des Gedichtes (Eröffnung und Schluss durch eine Ermahnung an den *sapiens*) durch die Zugabe dieses erklärenden Teils (*nam*) gestört.

Inhaltlich markiert die Aussage das Verlassen, das bei den bisherigen Argumenten nur impliziert war, der vorchristlichen Version der Allegorie: Nicht nur *per se* ist der Weg der Laster zu verabscheuen,

---

42 *Frequenter enim ignorantes iter, si strata viarum sequantur, perveniunt quo desiderant pervenire et carent erroris anfractu; sin autem usurpent scire quod nesciunt et putent aliqua sequenda compendia, a publici tractus itinere recedentes erroris labyrinthos frequenter incurrunt, ut eos de itinere deflexisse paeniteat, et ideo post multa laborum dispendia ad iter quod reliquerant redire contendunt* (8, 31) ... *Cum veneris ad competum aliquod – ita enim appellatur plurimarum velut quidam concursus viarum –, si nescias quod iter ingredi debeas, stas tamen et cogitas ipse tecum, utrum primam an secundam an tertiam an quartam vel certe quintam, si ita est, viam eligas* (32).

sondern vor allem deshalb, weil er in die Hölle führt<sup>43</sup>. Die Bezeichnung *princeps huius mundi* für den Teufel entstammt aus dem Johannesevangelium<sup>44</sup> und ist bei christlichen Autoren weit verbreitet<sup>45</sup>. Die Metapher *innixis* könnte kontrastierend an das anfängliche *admitere* anknüpfen wollen: Denen, die sich bemühen, in den Himmel aufzusteigen, werden jene, die sich nur auf das “Weltliche” stützen, entgegengesetzt. Andererseits sollte man zumindest die Möglichkeit erwägen, dass im Urtext *innixis* gewesen sei (obwohl alle Handschriften die Leseart *innixis* enthalten), denn Prosper verwendet dieses Verb im identischen Kontext, *innecti vanis occiduisque cave* (102, 12) und würde somit die Idee der Gefangenschaft (*servili iugo* 8 beziehungsweise *laqueus* u. Ä. bei anderen Epigrammen) wiederholen. Das Bild des Menschen, der wegen der Neigung zu den irdischen Gütern am Boden “haftet”, ist tatsächlich in den patristischen Kommentaren zu Psalm 118 vorhanden: Der Vers *Adhaesit pavimento anima mea, vivifica me secundum verbum tuum* (25) gibt zunächst Ambrosius<sup>46</sup>, dann unter dessen Einfluss auch Augustinus<sup>47</sup> Anlass dazu; zumindest die augustinische Stelle ist Prosper gut bekannt, der sie in der *Expositio Psalmorum* gekürzt zitiert (*Qui se unificari petit, quoniam adhaesit pavimento anima eius, videtur hoc poscere ut a terrenis cupiditatibus eruatur*, in psalm. 118, 25).

Die genaue Bedeutung von *pars est (cum)* muss in Anbetracht der Bibelsprache gesucht werden. Das Alte Testament verwendet oft den ursprünglich juristischen Ausdruck “Teil/Erbe” (*pars* oder *portio* in den lateinischen Versionen), um die Belohnung des Gerechten bei Gott zu bezeichnen: z. B. *Deus cordis mei et pars mea Deus in aeternum* (psalm. 72, 26), *Dominus pars haereditatis meae et calicis mei* (psalm. 15, 5), *Portio mea, Domine, dixi, custodire legem tuam* (psalm. 118, 57), *Tu es spes mea, portio mea in terra viventium* (psalm. 141, 6)<sup>48</sup>. Auf der selben Linie ist die Mahnung Jesu an Petrus im Johannesevangelium: *Si non*

43 Wie schon erwähnt hatte Laktanz diesen Unterschied unterstrichen.

44 *Nunc iudicium est mundi: nunc princeps huius mundi eicietur foras* (Ioh. 12, 31); *Iam non loquar multa vobiscum: venit enim princeps huius mundi* (14, 30); *Princeps huius mundi iam iudicatus est* (16, 11).

45 Von Paulus anfangend (*Aliquando ambulastis secundum saeculum mundi huius, secundum principem potestatis aeris huius*, Eph. 2, 2).

46 *Per pavementum terram intellegimus, per terram materialia. (...) Peccatori autem dictum est: terra es et in terram ibis, eo quod divinis mandatis inhaerendum non putaverit, sed in materialia et corporalia deflexerit, cui impressa fuerit vitae huius saecularis delectatio. (...) Terra ista, quam gerimus, meretriciis quibusdam nos inlecebris capit et quasi vultus quosdam voluptatum corporalium delectationum fucis inlinit (...) Bonum est igitur adhaerere domino nec inflexam cervicem habere ad iugum mundi. (2-5). Diese Interpretation ist vorher im lateinischen Sprachraum nicht belegt; stattdessen sehen Hilarius (in psalm. 118, D) und Hieronymus (in eph. 2) in diesem am Boden liegenden Menschen ein positives Bild der Demut und des Gebets.*

47 *Si tamquam unam quamdam domum magnam univrsum mundum uelimus accipere, uidemus uelut eius cameram caelum; terra erit igitur pavementum. (...) (scil. Propheta) vult itaque terrenis erui, et cum apostolo dicere: conuersatio nostra in caelis est. (...) Proinde terrenis adhaerere mors animae est (...) Unde et corpus ipsum, quia ex terra est, non absurde intellegitur pavementum; quod adhuc quia corruptibile est et aggrauat animam (...) Adhaesio quippe ista (...) carnalem animae affectum, quo caro concupiscit aduersus spiritum, significare mihi uidetur* (in psalm. 118, 10, 2).

48 Vgl. auch deut. 10, 9.

*lavero te, non habebis partem mecum* (Ioh. 13, 8). Prosper's Satz ist eine mit *dativus possessivus* konstruierte Version desselben Begriffs und meint, dass die "weltlichen" Menschen ihr Erbteil gemeinsam mit dem Teufel haben werden. Man vergleiche das Wortspiel bei Ep. 102, 22: *(Verbi) Cuius si pars es, pars tua Christus erit*. Allerdings verwendet Prosper *pars* auch mit dem Sinn von "Seite" innerhalb einer dichotomen Vision der Welt. *Impia pars mundi parti est infesta piorum* (32, 1), *Scire volens in qua rerum sis parte locandus / discute quid timeas quidve sit id quod amas* (59, 1-2), ein Gedanke, der dem Schluss von Ep. 100 inhaltlich nicht fern ist: Je nachdem, was man für liebenswert hält, ist man auf der guten oder bösen Seite<sup>49</sup>.

**at servis Christi gloria Christus erit 14:** Die Antithese zwischen Hexameter und Pentameter wird durch einen syntaktischen Parallelismus verstärkt und durch die Tatsache, dass die Formulierung *Christus gloria erit* wie im vorigen Vers *pars est* an die Bibelsprache, insbesondere an die Psalmen erinnert: *Tu autem domine susceptor meus es, gloria mea et exaltans caput meum* (psalm. 3, 3); *In Deo salutare meum et gloria mea* (psalm. 61, 8).

Das etwas abrupte Erscheinen Christi und der als seine "Knechte" bezeichneten Gläubigen hat zweifache Funktion: Einerseits gibt es dem Diskurs, der bis dahin die Trennung zwischen Geretteten und Verdammten auf bloß philosophisch-ethischer Basis fundiert hatte, eine dezidierte christliche Prägung; andererseits stellt es den Gegenpol zur Erwähnung des Teufels dar, um das Epigramm nach Prosper's Gewohnheit mit einer sentenzartigen Antithese zu schließen. Der Autor pflegt allerdings bei mehreren Gedichten, die Vorstellung des Paradieses mit Christus als Höhepunkt durch Sätze im Futur ganz an den Schluss zu stellen: *in Christo quorum gloria perpes erit* (11, 4, auch in Zusammenhang mit *gloria*); *non capiet mundus cui via Christus erit* (17, 8, in der Serie der "zwei Wege"); *ni fuerit semper Christi amore potens* (18, 10); *totus homo in capitis corpore semper eris / tantum ut iussa velis nutu et moveare docentis* (101, 22, nach dem paulinischen Bild des Leibes, dessen Haupt Jesus ist); *magnum erit in capitis corpore quidquid erit* (67, 18, auch von der Serie der "zwei Wege").

<sup>49</sup> Derselbe Begriff wird noch bei Ep. 59 wiederholt und zwar in den Versen 5-6: *Et quod quisque bonum sibi tempore duxit in isto / hoc summi regis iudicio capiet*. Nach der in allen Handschriften belegten Teilung der Epigramme stellt dieses Distichon den Schluss des Gedichts dar. Horsting aber, wie schon erwähnt (Kap. 1, S. 30 N. 10), löscht diese Grenze und hält das folgende Epigramm, das unbetitelt ist und mit *Angelicos cives et Christi membra renatos* beginnt, für einen irrtümlich getrennten Teil des vorigen. Seine Entscheidung hat zu Folge, dass der gerade erwähnte Gedanke (was man bevorzugt, wird zu seiner Bestimmung) im selben Epigramm dreimal wiederholt wird: auch *Angelicos cives* endet nämlich mit der Anmerkung *Nam declinantes pro summis ferre laborem / terrenorum avidos infima suscipient*. Jedoch das stärkste Argument gegen seinen Vorschlag ist meines Erachtens die Tatsache, dass die Verse 1-6 (traditionell *De finibus bonorum et malorum*) ganz abstrakte, nicht verbildlichte, mit didaktisch-philosophischer Sprache angeführte Aussagen in Ringkomposition beinhalten, während die Verse 7-16 (das *Angelicos cives*) die vollständige, bilderreiche und nach dem üblichen Schema entwickelte Allegorie der zwei Wege darstellen. Die Erwähnung der Auserwählten, die Ermahnung zur Wahl des richtigen Wegs, die Erklärung der Alternative zwischen Vergnügen und Askese, schließlich die Bedrohung mit der Hölle folgen einander wie bei Ep. 100. Unter Anderem ist das nicht Vorhandensein des Titels eines der Merkmale dieser Serie.

### 3) Ep. 95 – De bello intestino

Numquam bella bonis, numquam discrimina desunt,  
et cum quo certet mens pia semper habet.

Quae carnem oblectant, sancto sunt noxia cordi,  
contra animi legem proelia corpus habet.

Pulsant exterius diversis motibus hostes, 5  
intus civile est et sociale malum.

Ut possit mundi illecebris vitiisque resisti,  
vis est corporei mortificanda hominis.

Sed quae mens recto famulam sub iure tenebit,  
edomitae ut regnet carnis in officiis, 10  
excelso nisi quae servit bene subdita regi,  
unde est facta volens, fiat ut inde valens?

**De bello intestino:** Der Titel ist ein eindeutiger Hinweis auf den Kampf des Menschen gegen seine Sünden. Der Ausdruck *bellum intestinum* kommt einerseits in der vorchristlichen Literatur mit politischer Bedeutung als Synonym von *bellum civile* vor allem in der Geschichtsschreibung vor<sup>1</sup>. Auch die ersten, nicht häufigen Belege bei christlichen Autoren unterscheiden sich von diesem Gebrauch nicht<sup>2</sup>. Andererseits etabliert sich im fünften Jdt., prinzipiell durch Augustinus und gelegentlich durch andere Schriftsteller<sup>3</sup>, die metaphorische Verwendung der Junktur, die sich auf den von Paulus beschriebenen Konflikt zwischen „Fleisch“ und „Geist“ bezieht: *Dico autem: Spiritu ambulate, et desideria carnis non perficietis. Caro enim concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem: haec enim sibi invicem adversantur, ut non quaecumque vultis, illa faciatis. (...) Manifesta sunt autem opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, ira, rixae, dissensiones, sectae, invidiae, homicidia, ebrietates, comessiones, et his similia (...) Fructus autem Spiritus est caritas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas. (...) Qui autem sunt Christi, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis* (Gal. 5, 16-24).

Dieser Gedanke, der auch wegen seines Einklangs mit manchen Aspekten der philosophischen Tradition (z. B. das Verhältnis von Leib und Seele bei Plato oder die epikureische und stoische Ablehnung der Leidenschaften) zu einer Grundlage der sich gerade definierenden christlichen Ethik

1 Bei Sallust, Cicero, Nepos, Livius, Curtius Rufus, Valerius Maximus, Flavius Iosephus; vgl. TLL 7, 2, 9, 55.

2 Tert. nat. 1, 9; Lact. epit. 66, 2; Ambr. in psalm. 45, 21, 2; Hier. in Mich. 2, 7; adv. Rufin. 3, 35.

3 Paul. Nol. epist. 23, 17: ... *subiugatae carnis, qua adiutrice intus in nobismet ipsis hostis inclusus intestino animam nostram bello quatit*, Cassian. conl. 24, 4, 11, inst. 5, 21, 1; Petr. Chrys. serm. 104, 26, Hier. epist. 66, 54, 12, Genn. vir. ill. 18 (Tichonius Afer hätte ein Werk *De bello intestino* geschrieben); Claud. Mam. anim. 1, 3.

wird, wirkt zwar im Hintergrund der gesamten Reflexion des Augustinus über menschliche Natur, Sünde und Gnade; er wird jedoch an mehreren Stellen in einer typischen, sich wiederholenden Form thematisiert, eben als Motiv des inneren Kriegs. Dazu gehören häufig: erstens das paulinische Zitat oder zumindest dessen Wortschatz; zweitens die Bezeichnung des Konflikts zwischen *caro* und *spiritus* beziehungsweise *corpus* und *mens* als *bellum intestinum*; drittens die Entwicklung des Kriegsbildes durch verschiedene Elemente, darunter die Versuchungen oder Laster als Feinde, die Tugend(en) als Waffe, der Teufel als Hauptgegner, Gott als Helfer, der allein den Sieg ermöglicht; letztlich die Behauptung, dass der endgültige Friede nur im Himmel möglich sein wird. Das Motiv kann im Ganzen oder teilweise, detailliert oder knapp präsentiert werden, aber der Zusammenhang der Gedanken und Bilder ist überall derselbe. Einige Beispiele aus Augustinus können dies verdeutlichen: *Ipse discors mei intestino bello distrabor, dum spiritus adversus carnem, caro adversus spiritum dimicat et lex corporis lege peccati legem mentis impugnat* (epist. 186, 12)<sup>4</sup>. *Non cessant temptationes. Pugna et corona parata est. (...) Tentatur anima christiana et propitio Deo vincit et facit magnam victoriam nemine vidente in corpore inclusa (...) pugnat in corde, coronatur in corde (...) Si ergo adversarius noster non dormit, quotidie pugnamus. (...) Non vides inimicum tuum diabolum sed sentis in te avaritiam tuam. Non vides diabolum inimicum tuum sed sentis in te libidinem tuam. Non vides diabolum inimicum tuum sed sentis iracundiam tuam. Vince quae intus sentis et vincuntur qui insidiantur foris* (serm. 328, 9). *Quid* (scil. *virtus*) *hic agit nisi perpetua bella cum vitiis, nec exterioribus, sed interioribus, nec alienis, sed plane nostris et propriis, maxime (...) temperantia (...), qua carnales frenantur libidines, ne in quaeque flagitia mentem consentientem trahant?* (Es folgt das Zitat von Gal. 5, 16 als Begründung des Konflikts). *Absit ergo ut, quamdiu hoc in bello intestino sumus, iam nos beatitudinem (...) adeptos esse credamus* (civ. 14, 4)<sup>5</sup>.

4 Ähnlich c. Iul. 4, 782: *nullum sine bello intestino diem ducis*, ibid. 6, 17, 51: (*concupiscentiam*) *cum qua necesse habent regenerati (...) intestino quodam bello tamquam cum hoste confligere*; ibid. 18, 57: *non quiescunt intestina bella sanctorum*; c. Iul. op. imperf. 3, 187.

5 Vgl. auch:

- *Videtur etiam quia pugnae non desunt, et pugnamus cum concupiscentiis nostris. Pugnamus foris cum infidelibus et inobedientibus hominibus; pugnamus intus cum suggestionibus, cum perturbationibus carnalibus: ubique pugnamus adhuc, quia corpus quod corrumpitur aggravat animam; pugnamus adhuc, quoniam si spiritus vita est, tamen corpus mortuum est propter peccatum* (in psalm. 127, 16; es folgt die Darstellung des Friedens, der nach dem Tod die Christen/Kämpfer erwartet).

- *Quamdiu ergo habemus hostem cum quo pugnamus, tabernaculum Deo facimus. Cum autem transierit tempus pugnae et venerit pax illa (...) non procedemus ad pugnam, sed permanebimus ad laudandum* (in psalm. 131, 10): Es geht um die Exegese von „Zelt“ und „Haus“, zwei Ausdrücke, die in der Bibelsprache als Hendiadyn vorkommen, von Augustinus aber einander entgegengesetzt werden als Symbole der „provisorischen“ oder „endgültigen“ Wohnung Gottes, wo der Mensch jeweils auf Erden in der Lebenszeit oder im Himmel in der Ewigkeit mit Gott verweilen kann.

- *Martyrem videtur describere (...). Gloria vero pectoris est conscientia opus hominis probans (...). Et procedit in proelium cum virtute adversus tentationes adversitatum* (in Job 39, 621, 2): Die biblische Beschreibung eines zum Krieg gezüchteten Pferdes, das in den Kampf reitet, wird als Allegorie des heldenhaften Christen gedeutet; in den folgenden Zeilen wird jede Einzelheit der Ausrüstung als Symbol einer Tugend gedeutet, z. B. *Scutum fidei, in quo ignita inimici iacula extinguuntur*.

- *Habent iusti etiam proprios quaedam labores suos, quibus adversus vitia militant et in talium proeliorum temptationibus periculisque*

Gewiss ist das Thema der sog. *psychomachia*, des Kampfes um die menschliche Seele zwischen Tugenden und Lastern, keine Erfindung des Augustinus; es ist vielmehr vom Anfang der christlichen Literatur an anwesend<sup>6</sup>, an mehreren Stellen verschiedener Autoren angedeutet<sup>7</sup> und erlebt gerade im fünften Jdt. eine entscheidende Entwicklung durch die Werke des Johannes Cassianus einerseits, der ihm in seinen Traktaten *De institutis coenobiorum* und *Collationes* viel Aufmerksamkeit widmet, und des Prudentius andererseits, der daraus eine allegorische Erzählung in seinem Epos *Psychomachia* macht. Augustinus ist sich dieser Tradition zweifellos bewusst, er teilt einige ihrer doktrinalen Hintergründe (z. B. dass die Leidenschaften/Laster letztlich Werkzeuge des Teufels sind, sowie die Tugenden Waffen Gottes, oder dass die Menschwerdung Christi den Wendepunkt darstellt, der den Sieg über das Böse in allen Zeiten überhaupt ermöglicht, usw.), er verwendet ihre Sprache (u. A. die Metaphorik der Sklaverei, Herrschaft und Unterwerfung); er hält sich aber davon fern, seinen Diskurs in eine vollständige Allegorie zu verwandeln. Seine Laster und Tugenden werden nie zu Charakteren, die beschrieben werden können, und agieren nicht in einer archetypischen Abfolge von Ereignissen, die erzählt werden

---

*versantur. Aliquando enim concitatus, aliquando remissus, non desinit caro concupiscere adversus spiritum et spiritus adversus carnem (...). Eam nobis, quantum divinitus adiuti possumus, non ei consentiendo subdamus.* (Es folgt eine ausführliche Beschreibung aller möglichen Sünden des Leibs und des Geistes). *Ne in hoc bello (...) vel de viribus nostris speretur facienda victoria vel viribus nostris facta tribuatur, sed Eius gratiae (...). In illo autem regno, ubi semper cum corporibus immortalibus erimus, nec proelia nobis erunt ulla nec debita* (civ. 22, 23).

- *Non tibi dominetur avaritia tua, non te calcet concupiscentia tua, non te trituret ira tua. Isti hostes interiores tui qui sunt? Tu ipse. (...) Quomodo te a te (scil. Deus) liberat? Dimittendo peccata, dando tibi vires pugnandi adversus concupiscentias tuas, inspirando virtutem, donando tibi caelestem delectationem qua omnis terrena delectatio supereretur* (serm. 42, 3).

- *Cum vero per continentiam consensio non tenetur, malum concupiscentiae carnalis, contra quod pugnat concupiscentia spiritalis, nocere non sinitur.* (contin. 2, 5) *Hanc pugnam non experiuntur in se ipsi nisi bellatores virtutum debellatores vitiorum; non expugnat concupiscentiae malum nisi continentiae bonum. Sunt autem qui legem Dei omnino nescientes malas concupiscentias nec in hostibus deputant, eisque miserabili caecitate servientes insuper etiam beatos se putant, satiando eas potius quam domando. (...) Miles (...) debellat Deo iuvante peccatum. (...) Tales milites apostolica tuba isto sonitu accendit in proelium (...). Membra nostra non sibi usurpet concupiscentia, sed sibi vindicet continentia ut sint arma iustitiae Deo, ne sint arma iniquitatis peccato: sic enim nobis peccatus non dominabitur* (ibid. 3, 7-8). Es folgt eine Liste der Sünden und der christlichen Tugenden nach Gal. 5; die ersten werden als *carnelem quodam modo exercitum*, die zweiten als *aciem spiritalem* (3, 9) bezeichnet.

Auch Bilder von Herrschaft und Unterwerfung sind häufig: *Si Deo animus et ratio ipsa non servit, sicut sibi esse serviendum Deus praecepit, nullo modo corpori vitisque recte imperat. Nam qualis corporis atque vitiorum potest esse mens domina veri Dei nescia nec eius imperio subiugata, sed vitiosissimis daemonibus corrumpentibus prostituta? Proinde virtutes, quas habere tibi videtur, per quas imperas corpori et vitis, ad quodlibet adipiscendum vel tenendum rettulerit nisi ad Deum, etiam ipsae vitia sunt potius quam virtutes (...) etiam tunc inflatae ac superbae sunt* (civ. 19, 25).

Ferner benützt der Kommentar zum Galaterbrief, der der betreffenden Stelle natürlich große Aufmerksamkeit widmet, stets militärische und politische Metaphern, um die Notwendigkeit zu unterstreichen, dass der Geist das Fleisch besiegt und beherrscht; diese Metaphern bleiben aber weniger detailliert als an den oben angeführten Stellen.

6 Schon im *Hirte des Hermas* (II Jdt).

7 Eine Vertiefung bei Beatrice 1971, S. 36-53.

kann. Außerdem vermeidet er es, gewisse Aspekte des traditionellen „psychomachischen Gedankenguts“ zu erwähnen, wie das Verständnis von Lastern als reale dämonische Wesen, die den menschlichen Leib in Besitz nehmen können, und Tugenden als Engel mit der Aufgabe, jene zu vertreiben (sodass der Mensch eher als Schlachtfeld und kaum als Akteur des Konflikts betrachtet wird)<sup>8</sup>. Er bemüht sich, das Ganze auf der Ebene der Metapher zu behalten und das Spiel der Neigungen wie Paulus eher als psychologisches Phänomen mithilfe sowohl philosophischer als auch theologischer Kategorien zu erklären: Ein Satz wie *in hoc proelio adversus carnalem quodam modo exercitum velut aciem producents spiritalem*<sup>9</sup> ist in diesem Sinne kennzeichnend.

Nun haben Prosper's Epigramm *De bello intestino* und andere, die ihm inhaltlich nahestehen, hauptsächlich Augustinus und seine „psychomachischen“ Abschnitte als Bezugspunkt, wie diese Analyse im Detail zeigen wird. Das Fehlen einer *sententia* stellt kein besonderes Problem dar, gerade weil die Überlegungen des Augustinus einen sich wiederholenden Aufbau haben: Das Epigramm könnte keine präzise Stelle, sondern ein mehrmals, immer ähnlich ausgeführtes Leitmotiv in Verse kleiden wollen. Darüber hinaus gehen weitere Gedichte dieser „Serie“ aus Sentenzen hervor, die das Thema des inneren Kampfs nicht wirklich behandeln, jedoch eine Verknüpfung dazu ermöglichen (z. B. Sätze über das Verhältnis zwischen Fleisch und Geist, Gesetz und Gnade, Sünde und Vergebung): Prosper scheint, ähnlich wie beim Motiv der „zwei Wege“, von bestimmten Inhalten so fasziniert zu sein, dass er sie oft zum Gegenstand seines Dichtens machen will, ob die Sentenzen ihm einen richtigen Anlass dazu bieten oder nicht<sup>10</sup>. Andererseits stellt sich die Frage, ob Augustinus seine einzige Quelle für dieses

8 Vgl. Hilarius: *Captae enim mentes nostrae sunt corporum saeculive dominatu, captae a daemonibus sunt iure vitiorum, quae imperium in nos suum per diversa ministeriorum genera exercent, dum nos ebrietas possidet, dum luxus subigit, dum avaritia devincit, dum ambitio occupat, dum malivolentia obtinet, dum ira usurpat, dum omnia in nobis regnant haec incentiva vitiorum.* (Hil. Pict. in psalm. 136, 3). Vielleicht ist die einzige augustinische Anspielung darauf ein Satz aus civ. 19, 25, *(anima) vitiosissimis daemonibus corruptentibus prostituta*: Zur traditionellen Metaphorik der Psychomachie gehört nämlich auch die sexuelle Komponente, insbesondere das aus der Bibelexegese entstandene Bild, dass die Seele, als weibliches Wesen gesehen, entweder zur keuschen Braut Gottes wird oder sich den Dämonen prostituiert, und aus diesem ehelichen oder unehelichen Verkehr entsprechende „Kinder“ (gute oder böse Taten) „gebirt“. Siehe Beatrice 1971, S. 40-46 und P. Franchi, *La battaglia interiore. Prova di commento alla Psychomachia di Prudenzio* (Diss.), Universität Wien - Università degli Studi di Trento 2013, S. 42-44 und 61-64.

9 contin. 3, 9.

10 Bei Ep. 18, *De carnis cupiditate vincenda*, lautet die Sentenz: *Nemo est cuius animam corruptibile corpus et inhabitatio terrena non aggravet. Sed admitendum est ut carnis cupiditates spiritus vigore superentur, et interior homo, qui semper sibi sentit resisti, semper divino auxilio expetat adiuvari.* Der ursprüngliche augustinische Satz (in psalm. 118, sermo 10, 2) reicht nur bis *aggravet*, die Fortsetzung ist anders (...*donec corruptibile hoc induatur incorruptionem et verbum Dei, quo vita aeterna promittitur, impleatur*); Prosper hat aber die Sentenz durch das Konzept einer Psychomachie ergänzt, damit er das Thema im Epigramm entwickeln kann (für ein ähnliches Prozedere siehe Kap. 2, S. 36, N. 38). Bei Ep. 44, *De lege et gratia*, betrifft die Sentenz (Aug. spir. et litt. 19, 34) eben diese zwei Begriffe: *Lex data est ut gratia quaereretur, gratia data est ut lex impleteretur. Neque enim suo vitio non implebatur, sed vitio prudentiae carnis. Quod vitium per legem demonstrandum, per gratiam sanandum fuit.* Während Augustinus die „Gnade“

Thema darstellt, oder auch andere Autoren ihn beeinflussen, in erster Linie Prudentius, dessen Werk von den Zeitgenossen weitgehend ignoriert wurde und erst im folgenden Jahrhundert Berühmtheit erlangte.

**Numquam bella bonis, numquam discrimina desunt 1:** Die Anapher von *numquam*, die durch die Penthemimeres verstärkt wird, und die zweifache Alliteration (*bella bonis, discrimina desunt*) prägen diesen Vers und machen daraus eine Art Eröffnungssentenz. Ähnliche Behauptungen (im Wesen „kein Mensch kann dem inneren Kampf entgehen“) kommen, oft am Anfang des Gedichts und durch eine Verneinung eingeführt, in anderen Epigramme der Serie vor: *Nulla anima est, quae non mortali carne gravetur / nec de corporea condicione gemat* (18, 1-2); *Non servit iussis legis prudentia carnis / peccati stimulos nec superare potest* (44, 1-2); *numquam ita perfecto capitur victoria bello, / vera ut securus pace fruatur homo* (89, 5-6). Diese Art Stilem ist wahrscheinlich auf Augustinus zurückzuführen, der in den oben zitierten Textstellen immer wieder - oft durch verneinte Sätze - betont, dass der Konflikt während der Lebenszeit unvermeidlich ist und erst im Jenseits aufhören wird, weil er von der Verknüpfung von Leib und Geist abhängt: *pugnae non desunt... ubique pugnamus adhuc, quia corpus... aggravat animam* (in psalm. 127, 16); *non cessant temptationes* (serm. 328, 9), *Absit ut... quamdiu hoc in bello intestino sumus, iam nos beatitudinem (...) adeptos esse credamus* (civ. 19, 4). Die Anmerkung ist ihm wichtig, weil sie einen Grundsatz seiner Anthropologie darstellt und seine Stellungnahme in mehreren theologischen Debatten bestimmt<sup>11</sup>. Prosper scheint nicht nur den Gedanken, sondern auch die Form, in der dieser präsentiert wird (eben durch häufige Verneinungen), übernommen zu haben.

Die Einschränkung *bonis* könnte allerdings auf eine bestimmte Stelle genauer hinweisen, und zwar civ. 22, 23, wo Augustinus unterscheidet zwischen dem normalen Leid, das alle Leute plagt, und dem zusätzlichen Leid, das nur den Gerechten zuteil wird, eben in der Form des Streites gegen das Böse.

---

hauptsächlich als die Menschwerdung Christi versteht, welcher die Sünde auf sich nimmt, weil der Mensch das Gesetz nicht erfüllen kann (*misit deum filium suum in similitudine carnis peccati... ut iustitia legis impleretur in nobis*), erklärt Prosper sie im Epigramm als Hilfe Gottes, der Kraft für den Kampf schenkt, und fügt sie somit in einen „psychomachischen“ Diskurs ein (*poscatur gratia Christi / ardua qua legis iussa queant fieri / nec iam non valeant carnalem vincere sensus... 44, 5-7*). Bei Ep. 89, *De venia qua etiam iusti indigent*, fokussiert die Sentenz eher auf die Unmöglichkeit echter *iustitia* auf Erden - im Sinne eines Lebens in Harmonie mit Gott -, weil der Mensch sündigt: *Iustitia nostra quamvis vera sit propter verum boni finem ad quem refertur, tamen tanta est in hac vita, ut potius remissione peccatorum consistet quam perfectionem virtutum*. In der Tat ist es nur das letzte Wort, *virtutum*, das den Übergang zur Psychomachie im Epigramm ermöglicht, zusammen mit dem Erscheinen des Themas in civ. 19, 25.

11 Z. B. in *De civitate Dei* ist sie ein starkes Argument dafür, die Möglichkeit der vollkommenen Eintracht mit Gott auf Erden auszuschließen, sowohl für den Einzelnen als auch für die Gesellschaft: Die Menschen werden immer gegen die Sünde kämpfen müssen, der vollkommene Heilige sowie das vollkommene Volk Gottes werden nie innerhalb der Zeit existieren, *pax* ist der Inhalt des Glücks im Paradies. In der Polemik gegen Julian von Eclanum geht es ihm eher darum, die Negativität der Verbindung Leib-Geist zu betonen und die Idee zu bekämpfen, dass manche *concupiscentiae carnis* (v. a. die sexuellen Triebe) als positiv gelten und sogar den Menschen ins Jenseits begleiten können: Wenn die Körperlichkeit unvermeidlich zu Konflikten führt, kann sie im Frieden des Himmels keinen Platz haben (contra Iul. 6, 17)

*Praeter haec autem mala huius vitae bonis malisque communia habent in ea iusti etiam proprios quosdam labores suos, quibus adversus vitia militant et in talium proeliorum temptationibus periculisque versantur (discrimen gilt unter anderem als Synonym von *periculum*<sup>12</sup>).*

**et cum quo certet mens pia semper habet 2:** Wie üblich wiederholt und präzisiert das Pentameter den Inhalt des Hexameters: Es geht nicht um äußeren Streit oder Verfolgungen, die sich gegen gute Menschen richten, sondern um die Herausforderungen an die *mens pia*. Die unbestimmte Formulierung *cum quo* erweckt im Leser eine Erwartung bezüglich der Identität des Gegners; in der Tat sind gleichzeitig die Versuchungen und ihr Urheber, der Teufel, die Feinde der Seele im Kampf.

Der Ausdruck *mens pia*, den die Zäsur und die Diärese im Zentrum des Verses isolieren und hervorheben, hat eine Tradition hinter sich: Er bezeichnet schon in der vorchristlichen Literatur eine gottesfürchtige oder zumindest anständige Haltung<sup>13</sup>; bei christlichen Autoren ab dem IV Jdt. wird er häufig - insbesondere ist er bei Ambrosius, Paulinus von Nola und Augustinus beliebt - und beschreibt den reinen, allein auf die Betrachtung Gottes gerichteten Geist. *Pia mens generationem sine tempore adserit* (Ambr. fid. 1, 9); *illa terra bona domini (...) in qua iustorum diuturna possessio et piae mentis haereditas est* (in psalm. 36, 20, 21, man bemerke die schon altrömische Gleichsetzung von *pious* und *iustus*); *lex Dei (...) quam consulunt omnes piae mentes* (Aug. loc. hept. 2, 67), *ad perscrutandum magnum mysterium studium piae mentis erigeret* (ibid. 7, 49), usw<sup>14</sup>. Diese Bedeutung fließt in das Epigramm ein; allerdings verwendet Prosper immer *mens*, um den immateriellen Teil des Individuums im Gegensatz zum Leib zu benennen; in seinen „psychomachischen“ Epigrammen tauscht er das Wort beliebig mit *anima*, *animus*, *cor* in Opposition zu *caro* oder *corpus*<sup>15</sup>. Die semantischen Unterschiede, die bei anderen Autoren zur Differenzierung zwischen verschiedenen Teilen der Psyche oder zwischen dem konkreten, an sich neutralen Leib (*corpus*) und dem „Fleisch“ als Überbegriff aller negativen Triebe (*caro*) führen, werden von ihm so gut wie ignoriert, um eine einfache Dichotomie aufzubauen, die möglicherweise den

---

12 TLL 5, 1, 1359, 60.

13 Vgl. *pia mente adire lucos et occursare numinibus*, Plin. paneg. 81, 1; *et nos in eo teneat habitu, qui et piae mentis est nec motae*, Sen. dial. 11, 18, 6; *mentis... piae cape praemia* (Ov. met. 8, 767), *redeuntque piae sua praemia menti* (Val. Fl. 2, 310), *Astra polumque pia cepisti mente*, Rabiri (Mart. 7, 56, 1).

14 Weiter bei Ambrosius: *(Sol) oritur tranquillitati piae mentis, occidit iracundiae* (in psalm. 118, serm. 12, 22), *Anima ergo bona (...) ascendit ad illa aeterna et invisibilia (...) puro sensu se piae mentis adtollens* (id. Isaac 4, 11). Bei Paulinus: *seseque a puero pia mens caelestibus edens / instituit servire Deo* (carm. 15, 104); *Nam quem sancta fides et nescia criminis aetas / et pia mens casto corpore continuit / certa fidea illa superum regione potiri* (carm. 31, 547-49); *nunc utile nobis / deterso veteris vitae squalore novari / mente pia Christumque sequi* (carm. 28, 220-22), usw.

15 *Nulla anima est, quae non mortali carne gravetur... sed... frenare rebellem / legitimum et proprium est mentis opus dominae* (18, 1-4); *mens anceps patitur mala corporis aegri* (44, 3 und 89, 3, mit Verwertung des Verses bis auf *anceps*, ersetzt durch *quaedam*); *Dum non perturbant animum discrimina mundi* (92, 1, wieder mit *discrimina*); *multa animus patitur carnis ab hospicio, / quae... legem vult mentis solvere* (101, 2-4).

paulinischen Gedanken aus dem Galaterbrief widerspiegeln will<sup>16</sup>.

**Quae carnem oblectant, sancto sunt noxia cordi 3:** Der erklärende Teil des Epigramms, wo die anfängliche Aussage begründet wird, beginnt ohne die üblichen Signalwörter (*nam, enim* u. Ä.). Der Satz ist eine Art poetische Übersetzung der Sentenz des Paulus *Caro enim concupiscit adversus spiritum* (Gal 5, 16), hier wird die Schädlichkeit der Begierde stärker betont. Die Penthemimere und die Alliteration zwischen *carnem* und *cordi* (die auch metrisch gleichwertig sind) schaffen einen balancierten, auf einer Antithese aufgebauten Vers. Das Verb *oblectare* mit seiner gesamten Wortfamilie, grundsätzlich ein Synonym von *delectare*, wird gerne von christlichen Autoren in der Kombination mit *caro, concupiscentia* und zusammenhängenden Termini verwendet, um die verwerfliche Freude zu bezeichnen, die auf der Befriedigung der Triebe basiert<sup>17</sup>. Augustinus ist keine Ausnahme: *Non tales tenebras habebis ubi gaudeas, ubi laeteris, ubi te voluptatibus carnis oblectes* (er wendet sich dem zukünftigen Verdammten zu, serm. 31, 6), *Qui in carne sunt (...) qui voluptatibus oblectantur, Deo placere non possunt* (serm. 155, 11) usw.

Mit *noxia cordi* endet ein berühmter Vers Vergils: (*Allecto*) *cui tristia bella / iraeque insidiaeque et crimina noxia cordi* (Aen. 7, 325-26). Es ist ein gutes Beispiel für die Rolle, die aus ihrem Kontext genommene Erinnerungen aus einer Schullektüre in Prosper's Schreibtechnik spielen können<sup>18</sup> (nicht zufällig wird derselbe Vers auch in *Cento Probae*, 177-78 verwertet). Die Junktur *sanctum cor* ist selten (Aug. serm. 179, 6 *delectatio cordis humani, cordis fidelis, cordis sancti*; perf. iust. 9, 20: *Diligit Dominus sancta corda*) und scheint hier einfach als Variatio von *mens pia* zu dienen.

**contra animi legem proelia corpus habet 4:** Interessanterweise wird der zweite Teil der paulinischen Antithese, *spiritus concupiscit adversus carnem*, nicht versifiziert: Zwar kommen die zwei Elemente Fleisch-Seele in umgekehrter Reihenfolge vor (somit wird der Chiasmus des Zitats *caro-spiritus-spiritus-caro* beibehalten), die Aussage aber übersetzt eine andere berühmte Stelle des Paulus zu dem Thema: *video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis* (Rom. 7, 23). Im ursprünglichen Kontext werden die Rolle des Gesetzes

16 Für Prudentius haben z. B. *cor* und *corpus* sowie *pectus* physische Bedeutung und bezeichnen den Ort, an dem der Konflikt stattfindet, und nicht die Teilnehmer daran (jeweils der „gute“ und der „böse“). Die Versuchungen/Dämonen nehmen sie in Besitz und siedeln sich wortwörtlich an: *Vigilandum in armis pectoris fidelium / omnemque nostri portionem corporis, / quae capta foedae serviat libidini, / domi coactis liberandam viribus* (psych. praef. 52-55); (*Christus*) *parvam pudici cordis intrabit casam* (ibid. 62); *dissere, rex noster, quo milite pellere culpas / mens armata queat nostri de pectoris antro* (5-6), *Ipse salutaris obsesso in corpore turmas / depugnare iubes* (14-15). *Mens* wiederum ist das Selbstbewusstsein des Menschen, sein Ich sozusagen, ohne Spaltung zwischen einem höheren, spirituellen und einem zum „Fleisch“ neigenden Teil.

17 Z. B. *Causae autem cupiditatum sunt carnis oblectatio, species gloriae, aviditas potentiae* (Ambr. in Luc. 4, 35); *voluptas enim carnis est visibilibus oblectari* (Ambrosiast. in Philem. 2, 3); *Inter has igitur concupiscentias animae voluntas (...) nec vitiorum flagitiis oblectatur nec virtutum doloribus adquiescit* (Cassian. conl. 4, 12); *Fortior enim militat in membris nostris oblectatio carnalium passionum quam studia virtutum* (ibid. 5, 16); *obstricti vitii pristinis et oblectatione carnalium passionum captivati* (ibid. 22, 15).

18 Man vergleiche das deplazierte Auftauchen von *omnia vincit amor* (Verg. ecl. 10, 69) in Ep. 93: *Nec vim ferre potest Christo subnixae voluntas, / in quo persistens omnia vincit amor* (7-8).

und die Antithese zwischen Fleisch und Geist wie im Galaterbrief (obwohl aus einem unterschiedlichen Anlass) behandelt, aber der Aspekt der inneren Zerrissenheit, die den Menschen in seinem Handeln hemmt, wird viel stärker betont<sup>19</sup>. In diesem Sinne ist die Stelle mit dem Motiv des *bellum intestinum* noch enger verbunden. Andere Epigramme der Serie bezeugen diese Reminiszenz: (*caro*) *quae vitae, qua vivit, contraria quaerens / legem vult mentis solvere lege sua* (101, 3-4), *non servit iussis legis prudentia carnis* (44, 1, hier ist *lex* eher das hebräische Gesetz, aber der Gedanke ist sehr ähnlich). Dass das *corpus* der *mens/animus* immer Leid zufügt, wird auch wiederholt: *Sed quia mens anceps patitur mala corporis aegri* (44, 3), *Sed dum mens quaedam patitur mala corporis aegri* (89, 3), *anima (...) de corporea conditione gemat* (18, 2).

**Pulsant exterius diversis motibus hostes 5:** Von der allgemeinen anthropologischen Aussage, welche den ganzen Diskurs theoretisch begründet und durch biblische Autorität untermauert, geht Prosper zur Beschreibung der existentiellen Folgen über, d. h. zum eigentlichen Bild des inneren Kriegs. Das Verständnis des Satzes hängt von dem Sinn ab, den man in der Antithese *exterius-intus* (im folgenden Vers, *intus civile est et sociale malum*) erkennen will.

Das Adverb *exterius* gilt normalerweise als Äquivalent von *extra*, ohne dass die komparative Form einen Mehrwert an Bedeutung verleihen würde<sup>20</sup>; in den christlichen Autoren aber, wenn es in expliziter Korrelation mit *intus* oder Ähnlichem steht, verliert es die räumliche Dimension und wird (wie auch das entsprechende Adjektiv *exterior*) auf die paulinische Spaltung zwischen Fleisch und Geist metaphorisch angewandt: *scit se (...) Paulus per interiorem et exteriorem hominem dissidere* (Hil. in psalm. 129, 6), *Apostolus dicit, quod in semet ipso pugnet adversus potestates exteriores* (Aug. agon. 3, 3), *Duo genera rerum (sc. carnalia et spiritalia)... animam unam ex diversis adficere partibus, inferiore ac superiore, vel exteriore atque interiore* (Aug. de duab. anim. 19) usw.<sup>21</sup> Da auch *pulsare* und *motus* metaphorische Bedeutung haben können, nämlich „quälen, plagen“ und „Gefühl, Emotion“, kann man den ganzen Satz auf einer bloß abstrakten Ebene interpretieren: Die Feinde, d. h. die Versuchungen, toben im „Fleisch“ durch unterschiedliche Triebe. Vgl. *ea ipsa vitia naturam humanam vehementius saepe pulsant*, mit direktem Bezug von *pulsare* auf die Laster (Cic. nat. deor. 2, 61); *hostis ille antiquus circuit pulsans Dei servos non uno genere temptans*, mit sehr ähnlichem Bild (ps. Cypr. aleat. 5), *Quis in tenebris hostis errantes tamen / pulsat trahitque et proterit*, wieder in Bezug auf den Teufel (Prud. apoth. praef. 2, 41). Dementsprechend würde der Pentameter, genauso durch die Verwendung gebräuchlicher Metaphern, den Gedanken ergänzen: *Intus civile est et sociale malum*, so ist der

19 *Scio enim quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum. Nam velle, adiacet mihi: perficere autem bonum, non invenio. Non enim quod volo bonum, hoc facio: sed quod nolo malum, hoc ago. Si autem quod nolo, illud facio, iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum. Invenio igitur legem, volenti mihi facere bonum, quoniam mihi malum adiacet: condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem: video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis. Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum. Igitur ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.* (Rom. 7, 18-25)

20 TLL 5, 2, 1990, 30.

21 TLL 5, 2, 1991, 23.

Geist gespalten und leidet.

Andererseits kann jedes Element von V. 5 auch als lebendiges Bild verstanden werden: *Pulsare* kann schwer von der Idee des Klopfens an einer Tür oder in militärischem Kontext des Prallens mit einem Rammbock getrennt werden<sup>22</sup>, *diversis motibus* kann Truppenbewegungen, insbesondere Angriffe aus mehreren Richtungen, oder auch einen Aufstand bezeichnen. Der Vers würde sich somit in der Beschreibung einer turbulenten Belagerung oder Rebellion verwandeln. Dieselbe Ambiguität kann bei anderen Epigramme der Serie festgestellt werden: *et pugnam internis exteriora movent* (89, 4), *intima corrumpat ne furor exterior* (30, 6), *nullos famulae (scil. carnis) poterit compescere motus* (18, 9). Nun gehört das Bild der Belagerung zur Tradition der „psychomachischen“ Allegorie: *ipse (sc. Christus) salutiferas obsesso in corpore turmas / depugnare iubes* (Prud. psych. 14-15)<sup>23</sup>, und es ist gerade eines der Motive, die Augustinus in seiner Bearbeitung des Themas vermieden hatte<sup>24</sup>.

**intus civile est et sociale malum 6:** Die Ausdrücke könnten, wie bereits erwähnt, bloß metaphorische Geltung haben und einen abstrakten Gedanken weiterführen, aber auch als echte Bilder die angedeutete Allegorie der Belagerung vervollständigen: Während der äußere Kampf tobt, ist auch das Innere durch einen Bürgerkrieg zerrissen. Somit würde sich implizit der Begriff einer Burg, Stadt oder Gemeinschaft bieten, die als Stellvertreter der menschlichen Seele dient, was auch zum traditionellen „psychomachischen“ Gedankengut gehört.

*Civile et sociale malum* ist eine sonst nicht belegte Junktur, die bei genauerer Analyse zwei stilistische Entscheidungen überlappt: Die Gleichsetzung von *civile* und *sociale* in einer Art Hendiadyon und die Ersetzung *metri causa* von *bellum* durch *malum*. Für *malum civile* gibt es nämlich einige Beispiele, die deutlich als Variante von *bellum civile* dienen: *Confirmo vobis nullum posthac malum civile ac domesticum ad ullam rei publicae partem esse venturum* (Cic. Catil. 4, 15); *His quasi praeter dotem quam in civilibus malis acceperant agrum campanum est largitus Antonius* (Id. Phil 11, 12), *Cn. Carbo tribunus plebis (...) nuper sepultae Gracchanae*

---

22 TLL 10, 2, 2606, 78.

23 Ein Blick auf das Proömium der *Psychomachia* kann dies verdeutlichen: *Dissere, rex noster, quo milite pellere culpas / mens armata queat nostri de pectoris antro, / exoritur quotiens turbatis sensibus intus / seditio atque animam morborum rixa fatigat, / quod tunc praesidium pro libertate tuenda / quaeve acies furis inter praecordia mixtis / obsistat meliore manu (...). Ipse salutiferas obsesso in corpore turmas / depugnare iubes, ipse excellentibus armas / artibus ingenium, quibus ad ludibria cordis / oppugnanda potens tibi dimicet et tibi vincat* (5-17).

24 Wenn er den Gegensatz draußen/drinnen erwähnt, macht er es in einem anderen Sinn: *Pugnamus foris cum infidelibus et inoboedientibus hominibus; pugnamus intus cum suggestionibus, cum perturbationibus carnalibus* (in psalm. 127, 16); *vince quae intus sentis et vincuntur qui insidiantur foris* (Sermo 328, 9), ... *bella cum vitiis, nec exterioribus, sed interioribus, nec alienis, sed plena nostris et propriis* (Civ. 19, 4), *Isti hostes interiores tui qui sunt? Tu ipse* (Sermo 42, 3). Das „Äußerliche“ sind also menschliche Gegner und Bedrängnis, während Sünden/Laster zum „Inneren“ gehören; mögen die einen den Menschen auch erschrecken, so sind doch die zweiten der wichtigste Feind: Augustinus übernimmt lieber eine ursprünglich stoische Idee, als das Bild der Belagerung und somit potentiell die Vorstellung der Besetzung des Körpers durch Dämonen zu verwenden.

*seditionis turbulentissimus vindex idemque orientium civilium malorum fax ardentissima* (Val. Max. 6, 2, 3)<sup>25</sup>. Hingegen ist *malum sociale* nie belegt außer in dieser Stelle. Die ganze Formulierung *civile et sociale bellum* kommt einmal bei Augustinus vor, *ad socialia atque civilia bella perveniens* (civ. 19, 24), aber hier ist *socialia* in „technischem“ Sinne verwendet, denn Augustinus beschreibt gerade die Geschichte der römischen *res publica*. *Bellum sociale* kann nämlich *stricto sensu* einen Krieg gegen die Bundesgenossen bezeichnen (den römischen vom ersten Jdt v. Ch., aber auch andere), oder einfach als Synonym von *bellum civile* gelten<sup>26</sup>. Trotz des Unterschieds in der Bedeutung könnte der augustinische Satz Prospers Wortwahl beeinflusst, weil er sich in civ. 19, 24 kurz vor den oben erwähnten Reflexionen über das *bellum intestinum* befindet, und den Dichter zu der redundanten doppelten Formulierung angeregt haben.

Das Bild des Bürgerkriegs erscheint weder in anderen Epigrammen der Serie noch bei Augustinus. Bei Prudentius hingegen gibt es Ausdrücke, die implizit in diese Richtung gehen, und zwar am Ende der *Psychomachia*: Während das Proömium die Allegorie der Belagerung verwendet (siehe oben), beschreibt das Endgebet eher einen internen Krieg zwischen *factiones*: *fervent bella horrida, fervent / ossibus inclusa, fremit et discordibus armis / non simplex natura hominis* (902-4).

**Ut possit mundi illecebris vitiisque resisti 7**: es folgt der ermahnende Teil, der typischerweise von einem Finalsatz erläutert wird. Die zwei hier erwähnten Gegner, nämlich die Verführungen der Welt und die Laster, könnten eine Zusammenfassung der gerade entfaltetten Allegorie sein und jeweils der Belagerung *exterius* (die Versuchungen, die von „außen“ kommen) und dem Bürgerkrieg *intus* (die *vitia*, d. h. die bösen, rebellischen Seiten der Seele) entsprechen; ansonsten müssten sie ein weiteres Hendiadyn sein – ein ziemlich kühnes – mit dem Sinne „den verwerflichen/sündhaften Anlockungen der Welt“, der Genetiv *mundi* wäre auf beide Nomina *apo koinou* bezogen. Was Prosper genau damit meint, wird in Ep. 101 erklärt: *auditus visus contactus gustus odorque / praeberi gaudent undique quod placeat, / fitque nocens homini praesentis temporis usus, / si captum blandis inferiora ligant* (101, 9-14)<sup>27</sup>.

*Resisti* als Schluss des Hexameters könnte eine ovidianische Reminiszenz sein, *Sed nova pestis adest, cui nec virtute resisti / nec telis armisque potest* (met. 9, 200-201): Es geht auch hier um einen Kampf gegen etwas, das sich im Körper befindet und der Tugend entgegengesetzt wird (das brennende Gift aus Kentaurierblut, das Herkules langsam tötet). Die Verbindung von *resistere* mit *vitiis* ist jedenfalls ziemlich häufig, sowohl in stoischem als auch in christlichem Kontext: *luctetur cum vitiis, resistat* (scil. *medicus*, Sen. clem. 1, 17, 2); *Habes, Serene carissime, quae possint tranquillitatem tueri, quae restituere, quae subrepentibus vitiis resistent* (Id. dial. 9 17, 12, 1); *summa virtutem capere nequeat* (scil. *homo*) *et omnibus vitiis resistere* (Lact. inst. 4, 24, 3); *et quando vitiis eius* (scil. *carnis*) *resistitur, ipsa amatur, quia ipsa curatur* (Aug. contin. 8, 19) usw. Einen

25 Vgl. auch Cic. Planc. 33, Amm. 14, 10, 16 und 16, 8, 11.

26 TLL 2. 0. 1851. 50.

27 Die Verse sind innerhalb dieser Arbeit mehrmals zitiert worden (insbesondere siehe K. 2, S. 41), weil Ep. 101 eine Art Hybrid der Themen der „zwei Wege“ und des „inneren Krieges“ ist.

anderen Wortschatz, aber ähnlichen Inhalt haben weitere Epigramme: *ut valeat se / vincere nec sensus incitet ipse suos* (auch mit Finalsatz, 18, 7-8); *valeant carnalem vincere sensum* (44, 7). Das Thema des Widerstands ist allerdings in der *Psychomachia* des Prudentius direkt angesprochen: *quaere acies furis inter praecordia mixtis / obsistat meliore manu* (10-11), darüber hinaus sind alle personifizierte Tugenden in seiner Erzählung, mit der Ausnahme der “kommandierenden” *Fides*, Verteidigungskräfte.

**vis est corporei mortificanda hominis 8:** Die eigentliche Ermahnung ist durch ein Gerundivum ausgedrückt, eine Möglichkeit, die Prosper etwas seltener als den *coniunctivus hortativus* benützt (ungefähr bei jedem vierten Epigramm, z. B. Ep. 20, 1; 29, 3; 30, 7 usw.). Der Vers ist wieder eine Verflechtung aus paulinischen Zitaten, vermittelt durch Augustinus, die wahrscheinlich *metri causa* lexikalisch variiert werden. Die Junktur *homo corporeus* ist nämlich ein *hapax legomenon*, dagegen ist *homo carnalis* vom IV Jdt. an und besonders häufig bei Augustinus zu finden. Die indirekte Quelle ist eine Überlegung des Paulus, worin der Ausdruck wortwörtlich nicht vorkommt: *Animalis autem homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei; stultitia est enim illi et non potest intellegere (...). Spiritalis autem iudicat omnia et ipse a nemine iudicatur* (1Cor 2, 14-15). Es geht also ursprünglich um eine Gegenüberstellung zwischen zwei Ebenen der Erkenntnis beziehungsweise der menschlichen Entwicklung: der Ebene der bloßen Natur (*homo animalis*, gr. ψυχικός ἄνθρωπος), der die echte Weisheit verborgen bleibt, und der Ebene der Gnade (*homo spiritalis*, gr. πνευματικός ἄνθρωπος), der die Wahrheit geoffenbart wird. Wenige Zeilen danach wird aber der übliche Gegensatz zwischen Geist und Fleisch mit dem ersten überlappt: *Et ego, fratres, non potui vobis loqui quasi spiritalibus sed quasi carnalibus, quasi parvuli in Christo (...). Cum enim sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis et secundum hominem ambulatis?* (1Cor 3, 1-3). Dies reicht den späteren christlichen Autoren aus, um die Gleichsetzung von *animalis* und *carnalis* durchzuführen, und den somit entstandenen Begriff von *homo carnalis* sowohl im paulinischen Sinne von ψυχικός ἄνθρωπος als auch im Allgemeinen als Synonym von „Sünder“, „den Gelüsten ergebenen“ zu verwenden<sup>28</sup>. Augustinus theorisiert: *Qui ergo vivit ex corpore, carnalis homo vel animalis vocatur, carnalis quia carnalia sectatur, animalis autem quia fertur dissoluta lascivia animae suae* (divers. quaest. 67)<sup>29</sup>. Prospers Ausdruck *homo corporeus* ergibt sich wohl aus diesem Gebrauch, da die Frage der Erkenntnis im Epigramm nicht berührt wird. Andererseits setzt der Dichter einen etwas originalen Akzent, indem er keinen negativen menschlichen Typus, sondern eine Aufteilung des Individuums meint, und zwar die für Begierde anfällige Seite.

28 Wahrscheinlich spielt die unvermeidliche Verknüpfung mit *animal* dabei eine Rolle (*homo animalis* wird implizit der tierische, bestialische Mensch), wobei das griechische ψυχικός keinen Anlass dazu bietet.

29 Vgl. ps. Aug. quaest. test. 90, 1: *dubitantibus de nobis hominibus carnalibus, Deo autem probati simus*; Aug. serm. 12, 3: *Istae similitudines (...) dictae sunt ut hominum carnalium refellatur improbitas*; Id. serm. 242, 1: *In homine carnali tota regula intellegendi est consuetudo cernendi; quod solent videre, credunt: quod non solent, non credunt*; ähnlich divers. quaest. 1, 2, 17; serm. 23, 4-5; serm. 360B, 7 usw.

*Mortificare* ist ein christlicher Neologismus<sup>30</sup>, der ebenfalls bei Paulus bezüglich des Kontrasts zwischen Fleisch und Geist vorkommt und die Verachtung und Unterdrückung bezeichnet, die dem ersten gebühren soll: *Ergo, fratres, debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus; si enim secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificatis, vivetis* (Rom. 8, 12-13); deswegen ist er besonders geeignet für den Begriff, den Prosper hier ausdrücken will.

**Sed quae mens recto famulam sub iure tenebit 9:** Die adversative Konjunktion *sed*, die für die interne Gliederung der Epigramme häufig ist, leitet den letzten Teil ein. Das Wiederkehren des Wortes *mens* stellt eine Verbindung mit dem Anfang her (*et cum quo certet mens pia semper habet*, 2) und umrahmt somit den zentralen erklärenden Teil. Der komplexe Satz nimmt zwei Distichen in Anspruch und ist einem zentralen Gedanken des Augustinus über das *bellum intestinum* gewidmet: Nur mit Gottes Hilfe ist der Sieg möglich. Insbesondere enthält das erste Distichon das Bild des Geistes, der über die Triebe regiert, und benützt Metaphern der Herrschaft beziehungsweise der Unterwerfung, während das zweite die Hilfeleistung durch Gott unterstreicht. Ein identischer Aufbau ist in Ep. 18 festzustellen: *Quae ius naturae ut moderamine temperet aequo / et subdat sceptris noxia quaeque suis, / a domino auxilium et vires petat, ut valeat se / vincere nec sensus incitet ipsa suos* (5-8).

Die Definition des Fleisches als „famula“, Knecht des Geistes, entstammt wahrscheinlich einer Aussage des Augustinus: *corpus quo inferiore tamquam famulo vel tamquam instrumento utitur anima* (civ. 10, 6). Jedenfalls ist sie ein Merkmal der „psychomachischen“ Epigramme; die „Dienerin“ wird immer als Rebellin dargestellt, welche die Seele unter ihre rechtmäßige Obhut (hier *recto sub iure*, vgl. auch oben *animi legem*) zurückholen muss: *Mentis opus dominae (...) quae ius naturae... moderamine temperet aequo (...) famulae compescere motus* (18, 5-9); *sed prudens praesul famulam frenare rebellem / ... discit* (101, 5).

Die Junktur *sub iure* (*alicuius*), die Prosper durch die Redundanz *recto sub iure* besonders hervorhebt, drückt in der Dichtung von Ovid an die Ausübung einer politischen Macht aus: *haec est Ausonio sub iure novissima* (sc. terra, trist. 2, 199); *omnis Romanis quae cesserat Africa signis / tum Vari sub iure finit* (Lucan. 4, 666)<sup>31</sup>. Augustinus benützt sie auch in diesem Sinne (*civitates positas sub iure Romano*, civ. 22, 6), aber er wendet sie gerne auf spirituelle Akteure an: *sub iure Dei, non diaboli* (c. iul. op. imperf. 1, 123); *ut sub iure agitent voluntatis* (ibid. 6, 19), Gedanken, die Prosper's Aussage sehr nahe stehen.

**edomitae ut regnet carnis in officiis 10:** *Ut* scheint einen explikativen Wert zu haben und die Bedeutung von *recto iure* (9) zu vertiefen. Die ungewöhnlichen, etwas unpräzisen Ausdrücke verstärken den Eindruck einer gewissen Überflüssigkeit des Verses. *Regnare* wird nämlich sehr selten durch die Präposition *in* ergänzt<sup>32</sup>, und es gibt nur ein Beispiel im metaphorischen Bereich (*Dominus Deus vester*

30 TLL 8.0.1520.15.

31 Weiters: *Tullius (...) cuius sub iure togaque / pacificas saevos tremuit Catilina securis* (Lucan. 7, 63); *Animae, quas ille fero sub iure peremit, circumstant* (Claud. carm. 3, 458)

32 Wenn überhaupt: Die wenigen Beispiele können auch als zusätzliche, dem Verb nicht direkt gebundenen

*regnet in vobis*, 1 reg. 12, 12). Die Kombination von *edomare* mit *caro* oder *corpus* im Sinne der Bändigung der Triebe ist geläufig bei christlichen Autoren<sup>33</sup>, die Junktur *officia carnis* hingegen ist nur zweimal bei Ambrosius zu finden und möglicherweise in zwei nicht identischen Bedeutungen: *sacerdotes et levitas, non istos secundum carnis officia, sed illos secundum spiritus gratiam* (in psalm. 118, serm. 3, 26), (*Christus*) *consummaturus susceptae carnis officia (...) hortum ingreditur* (spir. 3, 17, 119, es geht um Jesus, der sich am Ölberg auf seinen Tod vorbereitet); vgl. später Leo, *Deitas (...) cooperantibus secum verae carnis officiis, et se homini et hominem sibi inesse monstrabat* (tract. 46, 1, 67). Der Ausdruck scheint also auf die Körperfunktionen oder generell auf alle Zustände, die mit dem Besitz eines Körpers verbunden sind, Bezug zu nehmen. Im Prosper's Kontext wird es wahrscheinlich die triebhaften Regungen des Menschen, seinen „animalischen“ Teil bezeichnen, die der rationale Teil als Herrscher unter Kontrolle haben sollte.

Eine interessante Vergleichsstelle zum ganzen Distichon befindet sich in *Contra Symmachum* des Prudentius: Die königliche Herrschaft der *mens* über die gebändigten körperlichen Triebe wird als Voraussetzung für den Besuch Gottes beziehungsweise der *sapientia* in die Seele dargestellt. *Sic inconpositos humano in pectore sensus / disiunctasque animi turbato foedere partes / nec liquida invisit sapientia nec Deus intrat. / At si mentis apex regnandi iure potitus / pugnacis stomachi pulsus fibrasque rebelles / frenet et omne iecur ratione coerceat una, / fit stabilis vitae status et sententia certa / haurit corde Deum domino et subiungitur uni* (c. Symm. 2, 627-34). Auch die Endszene der *Psychomachia* bietet die Situation einer personifizierten *Sapientia* (wahrscheinlich das *Logos* selbst)<sup>34</sup>, die nach der Vertreibung der Laster als Gesetzgeberin auf dem von den Tugenden erbauten Thron sitzt: *Hoc residet solio pollens Sapientia et omne / consilium regni celsa disponit ab aula, / tutandique hominis leges sub corde retractat* (875-77), *decore / aeternum solio dives Sapientia regnet* (914-15). Beide poetische Bilder sind viel komplexer als jenes von Ep. 95 und hängen mit der vorher erzählten Allegorie zusammen, aber die Metaphorik der Herrschaft beziehungsweise des Rechts und der logische Kontext (das Ende eines erfolgreichen *bellum intestinum*) sind diesselben.

**excelso nisi quae servit bene subdita regi 11:** das Bild wird umgekehrt: Der echte König (die *figura etymologica* mit *regnet* fällt sofort auf) ist Gott, dem die Seele dienen und sich unterstellen muss, *servit* und *subdita*, die zwei Verben sind durch Alliteration verbunden und hervorgehoben. Der Paradox kommt direkt aus einer bereits zitierten Stelle des Augustinus: *Si Deo animus et ratio ipsa non servit, sicut sibi esse serviendum Deus praecipit, nullo modo corpori vitisusque recte imperat. Nam qualis corporis atque vitiorum potest esse mens domina* (vgl. *sed quae mens...? v. 10 veri Dei nescia nec eius imperio subiugata (...)?* (civ. 19, 25)<sup>35</sup>.

---

Präpositionalergänzungen interpretiert werden; so könnte auch beim zitierten Satz *in vobis* als „unter euch“ statt „über euch“ verstanden werden.

33 TLL 5. 2. 111. 25

34 Franchi 2013, S. 52-53.

35 Hinter diesem Gedanken steht möglicherweise die (neo)platonische Vorstellung, welche die hierarchische

Die Verknüpfung von *rex* mit *excelsus* ist biblischer Herkunft: Z. B. *quoniam Deus excelsus terribilis rex magnus super omnem terram* (psalm. 4, 3), jedenfalls ist *excelsus* ein typisches Attribut Gottes<sup>36</sup>. Die Funktion des Adverbs *bene* ist nicht eindeutig; es könnte einfach die Funktion einer Verstärkung haben<sup>37</sup> (vgl. auf Deutsch umgangssprachlich „schön“), ein Ersatz *metri causa* für *recte* sein, oder eine Variation anderer aus *bene* und einem Verb bestehenden Redewendungen bilden, wie *bene agere, parere, servare, quiescere* usw., bei denen *bene* je nach Fall die Korrektheit, die moralische Legitimität, das Angemessensein der Tat ausdrückt<sup>38</sup>. Hier würde es unterstreichen, dass Unterwerfung Gott gegenüber angebracht ist.

Spiegelverkehrt findet sich der Gedankengang mit seinem ganzen Wortschatz in Ep. 53: *Solus peccator servit male: qui licet amplo / utatur regno, sat miser est famulus / cum mens carnali nimium dominante tyranno / tot servit sceptris dedita quot vitiis* (5-8, man vergleiche u. A. *servit male* mit *bene subdita*). In anderen Gedichten der Serie wird einfach die Notwendigkeit des Eingreifens Gottes behauptet, zweimal sogar durch diesselbe Konstruktion wie hier in Ep. 95, nämlich einen Satz der Art „die Seele wird nicht siegen können“ und einen negativen Bedingungsatz mit *nisi/ni: ni fuerit Christi semper amore potens* (18, 10), *ni Dominus miserando lavet delicta suorum* (89, 11); sonst *quos iustae legis conditor ipse iuvat* (Gott als der höchste Regierer, 44, 8), *aeterni regis discet ab imperio* (101, 6).

**unde est facta volens, fiat ut inde valens? 12:** Im Schlussvers, der auf das Wirken Gottes fokussiert, konzentriert Prosper wie üblich seine rhetorische Kunst. Der Parallelismus zwischen den Hemistichien enthält eine Art Chiasmus (*unde - est facta – fiat - inde*), eine zweifache *figura etymologica* zwischen den Formen von *facere-feri* und den Ortsverbien *unde-inde*, jeweils in relativer und demonstrativer Variante, und die Paronomasie von *volens* und *valens*.

Dieses letzte Stilmittel ist direkt von Augustinus entlehnt. Es ist wahrscheinlich eine Art Bearbeitung des Wortspiels des Paulus mit *velle, nolle* und *facere/agere* im Römerbrief, das eben die innerliche Spaltung beschreibt<sup>39</sup>. Der Bischof von Hippo verwendet es am liebsten in Abhandlungen über den Konflikt zwischen Fleisch und Geist: (*homo*) *se reprehendit facere contra legem et invenit eam bonum*

---

Dreiteilung der Seele (Platon, *Politeia* 435a-441c) in λογιστικόν, θυμοειδές und ἐπιθυμητικόν auf die Beziehung zwischen dem Göttlichen und der Welt überträgt: Das Autoritätsverhältnis Gott-Seele-Leib im Makrokosmos soll der Herrschaft des Vernünftigen über das Muthafte und von diesem über das Begehrende im Mikrokosmos der Seele entsprechen.

36 Oder Christi: *ego autem primogenitum ponam eum excelsum regibus terrae* (psalm. 88, 28), im Vers lesen die Kirchenväter eine Vorankündigung Jesu (z. B. Aug. in psalm. 88, sermo 1 und 2; civ 17, 9).

37 Vgl. TLL 2. 0. 2124. 70.

38 TLL 2. 0. 2117. 70.

39 *Quod enim operor non intellego. Non enim quod volo, hoc ago, sed quod odi, illud facio; si autem quod nolo, illud facio, consentio legi quoniam bona (...)* *Non enim quod volo bonum, hoc facio, sed quod nolo malum, hoc ago* (Rom. 7, 14-19). Die Stelle ist direkt mit der bereits zitierten Reflexion über Fleisch und Geist verbunden. Im griechischen Original entsprechen die Formen von *nolle* verneinten Formen von θέλειν, was den Akzent auf das Wollen noch verstärkt.

*sibi esse, volens facere quod illa iubet et concupiscentia superante non valens* (divers. quaest., 1, 12); *sibi praevalentem* (scil. *malam consuetudinem*) *volens nec valens homo vincere* (c. Iul. op. imperf. 6, 13); *aliquis puer accipiens a magistro quod memoria retineret, volens tenere nec valens* (ibid. 6, 13: Das Thema ist immer noch die Unfähigkeit des Menschen, trotz besten Willens die Sünde zu vermeiden; die Schülerszene dient bloß als Beispiel)<sup>40</sup>. Man bemerke, dass das zweite Partizip immer verneint ist: Augustinus und Paulus geht es um die Unmöglichkeit, Willen und Tatkraft zu verbinden. Indem Prosper auf die Verneinung verzichtet, sondern die Verben auf dieselbe Ebene stellt (genauer: das Zweite als Folge des Ersten, *ut inde*), preist er die Überwindung dieser Schwierigkeit durch die Gnade.

Formen von *valere* werden auch in anderen Epigrammen der Serie mit Bezug auf die gottgegebene Kraft verwendet. Kurioserweise werden sie oft in Alliteration mit anderen Wörtern gebracht, die den Ton *v* enthalten, wie *virtus, vis, vincere*; wenn auch *valere* fehlt, kommt mindestens eins dieser Wörter vor: *a domino auxilium et vires petat, ut valeat se vincere* (18, 7-8), *poscatur gratia Christi... qua... valeant carnalem / vincere sensum* (44, 5-7), *laudetur custos virtutem dans toleranti* (30, 5), *et dans virtutum munera det veniam* (89, 12); anders ist das Bild, aber nicht die Botschaft, in Ep. 101: *et verum accipiens de lumine lumen / noctem peccati cordis ab aede fugat* (7-8). Dass die Tugend(en) das Mittel sind, wodurch Gott den Menschen zum Sieg befähigt, ist sowohl die Aussage des Augustinus (siehe oben), als auch der Grundsatz der „psychomachischen“ Tradition, welche in die epische Darstellung des Prudentius gipfelt: *ipse excellentibus armas / artibus ingenium, quibus ad ludibria cordis / oppugnanda potens tibi dimicet et tibi vincat* (Prud. psych. 15-17).

Eine letzte Anmerkung soll diesbezüglich gemacht werden. Während der Analyse von Ep. 95 waren immer wieder Spuren feststellbar, die auf eine Verbindung mit der entsprechenden Tradition im Allgemeinen und möglicherweise auf die Kenntnis der *Psychomachia* als Werk im Besonderen hinweisen, obwohl es nie um wörtliche Zitate geht und Augustinus zweifellos die Hauptquelle des Diskurses darstellt. Dazu zählen vor allem Bilder: die Belagerung, der Bürgerkrieg, der Widerstand gegen die *vitia*, die „Gesetzgeberin“. Nun gibt es in anderen Epigrammen des *Liber* weitere Signale, die in diese Richtung weisen.

Zwei Gedichte, *De custodia Dei* (30) und *De patientia fidelium* (33), thematisieren die Fähigkeit des Gläubigen, Mühsal und Angriffe auszuhalten. Das erste beschreibt das Tolerieren als einen Kampf, das „Zurückprallen“ von Schwierigkeiten, als wären sie Geschosse, und implizit den Christen als durch seine Tugend „gepanzert“: *...dominus sic cuncta adversa repellit / ut nullo attingi vulnere possit homo. (...) virtutem dans toleranti, / intima corrumpat ne furor exterior. / Nam non certanti nulla est speranda corona* (30, 1-2,

40 Vgl. auch in anderem Kontext: *In deum spiritus sancti calore excitatus (homo) ad eumque intrare volens nec valens* (trin. 4, prooem.), *Si fugere valens nec volens* (hier umgekehrt) *in domum suam ligna congersisset...* (es ist ein *exemplum fictum*, c. Gaud. 1, 31, 36).

5-7). Die Sentenz besagt zwar dasselbe, ist aber viel weniger bildhaft<sup>41</sup>. Das Zweite stellt die standhafte Seele wie ein solides Wesen dar, das nichts brechen oder zu Fall bringen kann: *cum constans anima adversis non frangitur ullis / et fidei virtus intemerata manet, / norit inesse sibi dominum patientia fortis / inque eius donum quod steterit referat* (1-4), das Verhältnis zu der vorliegenden *sententia* ist jeweils ähnlich<sup>42</sup>. In der *Psychomachia* tritt die personifizierte *Patientia* als standhafte, emotionslose, mit einem unzerbrechlichen Panzer gerüstete Dame auf, die das nie getroffene Ziel der unzähligen Geschosse einer hysterisch tobenden *Ira* ist. Das Epitheton *fortis* (*patientia*) kommt zweimal vor, Verben wie *manere*, *stare*, *tolerare* bilden den metaphorischen Kern der Szene<sup>43</sup>.

In Ep. 89, *De venia qua etiam iusti indigent*, lautet die topische Beschreibung des immer in einen inneren Konflikt verwickelten Menschen: *Inter discordes motus contagia serpunt / ipsaque virtutum gaudia vulnus habent* (7-8). Die Idee der Sünde als schleichende Krankheit (*contagia serpunt*) gehört zur Tradition, aber der Zusammenhang mit dem folgenden Vers, das etwas merkwürdige Bild der „verwundeten Freude“ der Tugend und überhaupt der fehlende Bezug zur Sentenz<sup>44</sup> lassen sich nicht leicht erklären. Nun steht gegen Ende der *Psychomachia* die Episode der *Discordia*, eines Lasters, das sich getarnt in das Fest der Tugenden einschleicht und die den Sieg feiernde *Concordia* mit einem Dolch verwundet. Die parallele Situation ist auffällig, darüber hinaus findet man bei Prudentius in Schlüsselpositionen Wörter wie *Discordia* (vgl. *discordes motus*), *serpente* (*structum serpente flagellum* ist die Waffe des Lasters) und selbstverständlich *vulnus*<sup>45</sup>.

In *De providentia pacis* (Ep. 92) wird behauptet, dass Weisheit nur von einer ruhigen, sorgenfreien Seele gefunden werden kann. *Tranquillam et curis vacuam sapientia mentem / imbuet et placidi pectoris hospes erit. / Nam quod non fuerit conceptum corde quieto, / adquiri in saevum turbine non poterit* (5-8). Abgesehen davon, dass der erste Teil des Epigramms eine ausgeprägte „psychomachische“ Richtung hat, die durch die Inhalte der *sententia* nicht wirklich gerechtfertigt wird<sup>46</sup>, erinnert das zentrale Bild an die bereits erwähnte

41 *Custodit nos dominus ab omni malo, non ut nihil patiamur adversi, sed ut ipsis adversitatibus anima non laedatur. Cum enim temptatio adest, fit quidam in id quod nos impugnat introitus. Et cum bono fine, id est sine vulnere animae, temptatio consummatur, ad aeternam requiem de profundo temporalis laboris exitur:* Sent. 30, gleich wie Prosp. in psalm. 120, 8, gleich wie Aug. in psalm. 120, 14, wo die Idee, dass Gott die Tugend verleiht (*custos virtutem dans toleranti*, Ep. 30, 5) völlig fehlt.

42 *Tota fidelium salus, tota patientiae fortitudo ad eum qui in sanctis suis est mirabilis referenda est, quia nisi in illis dominus esset, furori impiorum fragilitas humana succumberet:* Sent. 33, gleich wie in Prosp. in psalm. 123, 16-19, ohne ein erkennbares Augustinuszitat dahinter.

43 psych. 109-131

44 *Iustitia nostra quamvis vera sit propter verum boni finem ad quem refertur, tamen tanta est in hac vita, ut potius remissione peccatorum constet quam perfectione virtutum,* Sent. 168, gleich Aug. civ. 19, 27.

45 psych. 670-91

46 *In tranquillitate pacis comprehendenda est doctrina sapientiae, quae inter tribulationum turbines difficulter agnoscitur; nec facile inveniuntur in adversitate praesidia, quae non fuerint in pace quaesita,* Sent. 189, entsprechend – sinngemäß, aber nicht wörtlich - Aug. in psalm. 41, 16. Der Vergleich mit der Originalquelle ist noch erleuchtender: Augustinus meint mit *tribulationum turbines*

Szene der *Sapientia*, welche die befriedete Seele bewohnt<sup>47</sup>. Aber auch die Metapher des „Gastes“ (*hospes*) und des „Empfangens“ (*fuert conceptum*) spielen im Epos eine wichtige Rolle und zwar in der *Praefatio*, gerade an jenem Punkt, der eine biblische Parallelszene zu Sapiantias Auftritt bietet, nämlich der Besuch der drei Engel bei Abraham, nach dem seine Frau Sara schwanger geworden ist<sup>48</sup>. Die exegetische Tradition erlaubte, die Episode als Allegorie des Besuchs Gottes in die vom Bösen befreite Seele und deren „Befruchtung“ durch ihn zu deuten<sup>49</sup>: Prosper's Epigramm scheint auf ähnlichen Vorstellungen aufgebaut zu sein.

Keine dieser Stellen kann als Zitat im engeren Sinn bewertet werden; es wirkt nicht so, als möchte Prosper einen strukturierten intertextuellen Dialog mit den Texten des Prudentius führen. Vielmehr hat man den Eindruck, dass er das Epos gelesen und einige Bilder, Denkmuster, wörtliche Zusammenhänge so verinnerlicht hat, dass sie gelegentlich in seine Dichtung einfließen. Die Frage sollte jedenfalls durch die Analyse des ganzen *Liber* und den Vergleich nicht nur mit der *Psychomachia*, sondern auch mit anderen Werken des Prudentius (siehe oben die Parallelstelle von *Contra Symmachum*) weiter vertieft werden.

---

keine innere Turbulenzen, sondern äußere Schwierigkeiten; es geht bei ihm um kein *bellum intestinum*, sondern um die Auseinandersetzung der Christen mit der feindlich gesinnten Welt und mit Schicksalschlägen.

47 psych. 875-878.

48 psych. praef. 45-49 und 59-68.

49 Franchi 2013, S. 49-50. Dies erklärt einen zweiten wesentlichen Unterschied zur Quelle der *sententia*. Die ganze Behauptung des Augustinus besagt in ihrer Gesamtheit etwa Folgendes: „In Friedenszeiten soll man sich mit göttlicher Weisheit bestärken, damit Gott in schwierigen Lagen noch mehr Weisheit und Kraft verleihen kann“; er setzt die zwei Zustände nicht als Gegensatz dar, sondern als Steigerung. Prosper meint, man könne nur *in tranquillitate pacis* Gottes *sapientia* in sich aufnehmen, denn mitte im Krieg sei dies unmöglich (*adquiri in saevo turbine non poterit*, v. 8). Diese Ansicht entspricht eher der logischen Abfolge der *Psychomachia*, nach der der Mensch zuerst die Seele von der Sünde befreien muss, damit das Göttliche einziehen kann.

#### 4) Praefatio

Es empfiehlt sich, das Epigramm, das Prosper als Vorwort (*Praefatio* laut allen Handschriften) seiner Sammlung voranstellt, als letztes in dieser Arbeit zu analysieren. Durch die Betrachtung der anderen zwei Gedichte sind die Grundzüge seines Stils und seiner Arbeitsweise zutage gekommen: In diesem Licht können die metapoetischen Erklärungen in der *Praefatio* am besten verstanden werden. Einem Proömium vertraut ein Dichter in der Regel seine Ziele an, seine formalen Entscheidungen, die Rolle, die er sich selbst zuerkennt, die Beziehung, die er zum literarischen Kontext herstellen möchte; mit einem Wort: die persönliche Einschätzung des eigenen Werkes. Inwieweit auch die *Praefatio* des *Liber Epigrammatum* solche Informationen enthält, und was sie tatsächlich aussagen möchte, kann man nur in Anbetracht dessen beurteilen, wie der Dichter im Buch dann auch gearbeitet hat.

Um dieses Einleitungsgedicht korrekt zu verorten, soll man sich jedenfalls das zeitgleiche literarische Geschehen, vor allem die Existenz möglicher Vorlagen vor Augen führen. Die christliche Epigrammatik in lateinischer Sprache, die sich auf reale oder fiktive Inschriften und auf durch andere Werke verstreute Gelegenheitsgedichte beschränkt<sup>1</sup>, braucht sozusagen noch keine Vorworte. Die einzige Sammlung, das sogenannte *Dittochaeon* von Prudentius, verzichtet – gegen die Gepflogenheit des Autors – auf ein solches. Paulinus von Nola teilt zwar in dem Brief (epist. 32), der seine für verschiedene Gebäude bestimmten Epigramme enthält, literarische Überlegungen mit seinem Adressaten, aber es geht eher um einen situationsgebundenen Austausch als um eine Bekanntgabe poetologischer Grundsätze. Was die nicht religiöse Epigrammatik betrifft, findet man nur bei Ausonius ein *carmen* mit Einleitungsfunktion (XIII, 1 Green), das vor allem die *varietas* und die Finesse der kommenden Gedichte hervorhebt<sup>2</sup>, d. h. die Sammlung in die Tradition völlig einbettet. Wenn man andererseits die zweite Gattung betrachtet, zu der Prosper's Werk einigermaßen gehört, nämlich das christliche Lehrgedicht in Hexametern, findet man zahlreiche Beispiele von Proömien oder metrisch abgesetzten *Praefationes*. Diese haben aber mit dem Vorwort des *Liber* wenig gemeinsam, denn sie richten sich tendenziell nach gewissen *topoi*, die im L. E. nicht erscheinen (z. B. die Bekehrung des Dichters, der sich nach einer mondänen Jugend mit dazu gehörender profaner Dichtung höheren Zielen widmet<sup>3</sup>; oder eine Bibelgeschichte, die *figura* des folgenden Inhalts sein soll<sup>4</sup>; oder einfach die Zusammenfassung einzelner Themen des folgenden Werkes<sup>5</sup>). Wie also der *Liber Epigrammatum* im

---

1 Vgl. Cutino 2010, S. 191.

2 Er behauptet, seine Dichtung sei vielfältig, wie die Stunden des Tages und die Arten der Leser es sind: *Non unus vitae color est nec carminis unus... / Est quod mane legas, est et quod vespere. Laetis / seria miscuimus, temperie ut placeant. / Hoc mitrata Venus probat, hoc galeata Minerva, / Stoicus has partes, has Epicurus amat* (XIII 1, 1-6).

3 Z. B. im *Carmen Apologeticum* des Commodianus, oder in der allgemeinen *Praefatio* zum Gesamtwerk des Prudentius.

4 Bezeichnenderweise in allen Proömien des Prudentius.

5 So in Prosper's *Carmen de ingratis*.

Ganzen ein ungewöhnliches Produkt an der Schnittstelle von Gattungen zu sein scheint, so sprengt seine *Praefatio* die von der Tradition gelegten Schienen und sucht nach eigenen Formen, um den Kommunikationszielen des Autors am besten dienen zu können, und diese bestehen genau in der Schilderung seines einzigartigen Vorhabens.

Dum sacris mentem placet exercere loquelis  
caelestique animum pascere pane iuvat,  
quosdam ceu prato libuit decerpere flores  
distinctisque ipsos texere versiculis,  
ut proprias canerent epigrammata singula causas,                   5  
et pars quaeque suo congrueret titulo.  
Nec nostrae hoc opis est, sed ab illo sumitur hic ros,  
qui siccam rupem fundere iussit aquas,  
ut quod in affectum cordis, pietate magistra,  
venerit, hoc promat carmine laeta fides.                               10

**Dum sacris mentem placet exercere loquelis 1:** Die *Praefatio* ist sehr klar strukturiert: Wie Cutino bemerkt, kann man erstens eine Zweiteilung erkennen, bei der die ersten sechs Verse das Werk präsentieren („en constituant une sorte de *propositio*“), die letzten das Motiv der göttlichen Inspiration heranziehen („prend la place de l'*invocatio*“)<sup>6</sup>. Darüber hinaus entspricht jedes Distichon einer geschlossenen Einheit. Das erste beschreibt die Situation, die als Hintergrund oder Voraussetzung der Entscheidung Prospers gilt, Epigramme zu schreiben, nämlich die Vertiefung in die Glaubensinhalte. Die Einleitung durch *dum* ist einmalig im *Liber*, in dem die Epigramme dazu neigen, ein beschränktes Reservoir an logischen Verhältnissen durch immer dieselben Bindewörter auszudrücken; Zeitangaben gehören nicht dazu, weil kein anderes Gedicht einen erzählenden Charakter oder einen (zumindest fiktiven) Bezug zu äußeren Ereignissen hat. *Placet* wird mit den folgenden *iuvat* (2) und *libuit* (3) weitergeführt: Innerhalb dreier Verse setzt der Autor drei Verben ein, die mit jeweils verschiedenen Nuancen mit der Idee des Wohlbefindens, aber auch eines Beschlusses zu tun haben<sup>7</sup>. Die unpersönliche Form der drei Verben hält die Person des Dichters im Hintergrund und vermittelt einen gewissen Eindruck von Objektivität, als ginge es um eine archetypische Situation.

Der Ausdruck *mentem exercere* und seine Varianten (*mentis exercitium*, *mens exercita* usw.) scheinen eine

6 Cutino 2010, S. 193.

7 Cutinos Anmerkung ist deswegen meines Erachtens etwas einseitig: „L'insistance de l'Aquitain sur la dimension hédoniste de sa création littéraire, soulignée par le verbe *libuit*... qui est le reflet du même plaisir qu'il éprouvait en se nourrissant de la parole divine (*placet, iuvat*)“ , S. 194.

Erfindung des Ambrosius zu sein. Sie bezeichnen eine Anstrengung des Geistes, eine Übung zur Selbstverbesserung sowohl im intellektuellen als auch im moralischen Sinn, oft in Verbindung mit der Unterdrückung der Triebe: *Quid autem excelsius et magnificentius quam exercere mentem, adficere carnem, in servitum redigere (...)?* (off. 1, 36, 181); *Artium aliae sunt actuosae, quae sunt in corporis motu aut sono vocis (...), aliae theoreticae, quae vigorem mentis exercent* (hex. 1, 5, 17); *Nam ille, qui exercet membra sua palaestra, diutius exercet, ut roboret; ita qui exercet mentem suam in scripturis divinis vel in consiliis, diutius exercere debet* (in psalm. 118 serm. 4, 13)<sup>8</sup>. Dieses letzte Beispiel ist besonders interessant, weil es die Heilige Schrift oder allgemeiner die „göttlichen Ratschlüsse“ (*scripturis divinis atque consiliis*) als Gegenstand des *mentem exercere* präsentiert. Augustinus übernimmt die Junktur vor allem in diesem Sinnzusammenhang und bezeichnet damit die Herausforderung, welche die Bemühung um das Verständnis der Bibel darstellt: *quae omnis narratio non aperte, sed figurate explicatur, ut exercent mentes quaerentium veritatem* (gen. c. Manich. 2, 1, 1); *exercet mentes Evangelium Iobannis, limat et excarnat* (serm. 140, 6); *Multa ibi quippe umbrosa atque condensa sunt, quae mentem quaerentis exercent* (civ. 18, 32) usw. Man wäre somit versucht, *sacris loquellis* ohne Weiteres als Periphrase für die Bibel zu interpretieren. Dieser Ausdruck kommt tatsächlich nur zweimal, und zwar bei christlichen Autoren vor (einmal in der Variante *sacratiss*) und bezeichnet die Worte beziehungsweise das Gespräch Gottes: *hunc audire parans sacratiss crede loquellis*, ermahnt der Herr selbst das Volk Israel (ps. Cypr. Gall. hept. exod. 997); *et sacris coniunxit verba loquellis*, sagt Prudentius über Mose, der das Privileg hatte, mit Gott privat reden zu dürfen (Prud. apoth. 32). In beiden Fällen geht es aber nicht um die Heilige Schrift als Buch, sondern um das im Moment Ausgesprochene; das Nomen *loquel(l)a* hat ja normalerweise einen präzisen Bezug zur Mündlichkeit. Prosper inszeniert also seine den Geist stärkenden Bibellesungen als eine Art Gespräch mit Gott. Möglicherweise spielt er auch mit dem gewissen Überraschungseffekt, der im Leser entsteht, falls dieser die logischere und metrisch mit *loquellis* gleichwertige Klausel *libellis* erwartet.

**caelestique animum pascere pane iuvat 2:** Wenn der Pentameter wie üblich den Inhalt des Hexameters verstärkt, dann soll der Verzehr des „himmlischen Brots“ (*pascere pane*, mit Alliteration und Assonanz) eine ergänzende Handlung zur „Übung des Geistes“ beziehungsweise zum Gespräch mit Gott darstellen. Nun hat die Brotsymbolik im Frühchristentum in erster Linie einen eucharistischen Bezug, kann aber auch auf die Person Jesu hinweisen (*Panis enim Dei est, qui de caelo descendit, et dat vitam mundo... Ego sum panis vitae: qui venit ad me, non esuriet, et qui credit in me, non sitiet umquam*, Ioh. 6, 33-35) oder auf das Wort Gottes im Allgemeinen, dank auch der theologischen Gleichsetzung zwischen *Verbum* und Christus: *qui in fame sermonis et gratiae fuerant caelesti pane saturentur* (Cypr. patient. 6); *panis enim caelestis est Dei verbum* (Ambr. in Luc. 6, 63); *panis vivus atque caelestis ipse Dominus est* (Id. parad. 9, 42). Zugleich bietet sich das poetische Bild der gemeinsam genossenen Mahlzeit, das mit der angedeuteten

<sup>8</sup> Vgl. auch *exercere mentis benignitatem* (in psalm. 118 serm. 7, 19); *cotidiana meditatione membra castigans et intentionem mentis exercens* (ibid. 7, 37); *Studia virtutis, quibus Iacob vir plenus exercitationis mentem intendit suam* (Cain et Ab. 1, 6, 24) usw.

Szene des vertrauten *colloquium* in V. 1 harmoniert. Prosper behauptet also insgesamt, der Ursprung seines Dichtens sei die Pflege der Seele (*mentem/animum*: Es wurde schon beobachtet, dass die zwei Wörter für ihn Synonyme sind<sup>9</sup>), durch die wie ein christliches Symposion präsentierte Auseinandersetzung mit dem Wort Gottes oder, breiter gemeint, mit der Botschaft des Glaubens.

*Iuvat* unterstreicht im Vergleich mit *placet* die Dimension des Nützens und der moralischen Legitimität der Tat. Andererseits signalisiert es die beginnende Intertextualität mit Lukrez: *iuvat integros accedere fontis / atque haurire, iuvatque novos decerpere flores* (1, 927-8). So beschreibt der epikureische Dichter seine Entscheidung, den schwierigen Stoff der Philosophie in poetische Form zu fassen: Die Sehnsucht nach Ruhm und die Liebe zu den Musen trieben ihn dazu, etwas noch nie Gehörtes zu versuchen<sup>10</sup>. Die Anknüpfung an seinen Diskurs erlaubt es Prosper, implizit eine vielschichtige Aussage zu treffen: Dass er auch ein literarisches Experiment wagt; dass er auch didaktische, insbesondere philosophische Dichtung erschaffen wird; zugleich, dass die Quelle seiner Inspiration eine ganz andere ist. Indem er das Bild des Trinkens an der Quelle der Musen (*iuvat... accedere fontis atque haurire*)<sup>11</sup> mit dem des Essens von himmlischem Brot (*caelestique animum pascere pane iuvat*) tauscht, verkündet er den Übergang von den alten Gottheiten zu der neuen und wahren und somit die Überlegenheit seiner Botschaft.

**quosdam ceu prato libuit decerpere flores 3:** im zweiten Distichon beschreibt der Dichter, welche Initiative er ergriffen hat: Die beiden Verse enthalten seine Definition des eigenen Werkes. Die Reminiszenz des lukretianischen *novos decerpere flores* hat Cutino überzeugt, dass der Topos des *leimon akeratos*, der „unbepflückten Wiese“, hier vorliegt, und dass Prosper dementsprechend den Hauptakzent auf die Neuartigkeit seines Vorhabens setzen will<sup>12</sup>. Ohne diesen Aspekt negieren zu wollen, muss man aber eine wichtige Variation berücksichtigen: *Novos (flores)* ist mit *quosdam* ersetzt worden und der bei Lukrez abgeschlossene Satz wird hier weitergeführt, *distinctisque ipsos texere versiculis*. Das Bild des „Blumenpflückens“ hat sich in „bestimmte Blumen auswählen“ (um dann etwas daraus zu machen) verwandelt, d. h. es ist vor allem das Erschaffen einer *Antho-logie* beziehungsweise *Flori-legium*, worauf Prosper metaphorisch anspielen will. Die handschriftliche Tradition verdeutlicht es, indem das *Incipit* des Werkes oft mit Sätzen wie *epigrammata Prosperi eruditissimi ab Augustino deflorata* beziehungsweise

9 Siehe Kap. 3, S. 51.

10 *Nec me animi fallit quam sint obscura; sed acri / percussit thyrsos laudis spes magna meum cor / et simul incussit suavem mi in pectus amorem / Musarum, quo nunc instinctus mente vigenti / avia Pieridum peragro loca nullius ante / trita solo. Iuvat integros accedere fontis / atque haurire, iuvatque novos decerpere flores / insignemque meo capiti petere inde coronam, / unde prius nulli velarint tempora Musae; / primum quod magnis doceo de rebus et artis / religionum animum nodis exsolvere pergo, / deinde quod obscura de re tam lucida pango / carmina musaeo contingens cuncta lepore* (1, 921-934).

11 Lukrez spricht zwar von „unversehrten“ Quellen, aber es ist klar, dass er damit das traditionelle Motiv der Quelle der Musen variiert. Diese werden zweimal erwähnt und stehen im Vordergrund der Metaphorik der gesamten Stelle.

12 Cutino 2010, S. 194.

*hexametro et pentametro degesta ex opusculis sancti Augustini deflorata de similitudine versuum floribus* versehen ist<sup>13</sup>. Wichtig ist auch die Anmerkung *ceu prato*, in der die Verbindung mit dem vorigen Distichon besteht: „Als wären“ jene göttliche Gespräche und jenes himmlische Brot „eine Wiese“, nimmt der Dichter seine „Blumen“ daraus. Dieses Detail könnte das gesamte Problem der Beziehung zu den *sententiae* endgültig klären (ihre gelegentliche Abwesenheit, den sehr freien Umgang mit ihnen, das unauffällige Umschreiben der augustinischen Quelle im *Liber Sententiarum* usw.). Dieser Kommentar hat schon gezeigt, dass auch mehrere Autoren oder allgemeine Motive und nicht Stellen des Augustinus als Ausgangspunkt für ein Gedicht dienen können; nun wird durch die *Praefatio* klar, dass Prosper eben diese Absicht verfolgte und zwischen den Zeilen auch mitgeteilt hat; denn eine Definition wie *sacrae loquelae* und *panis caelestis* wird sich kaum ausschließlich auf die Bücher Augustins beschränken lassen, vielmehr wird sie den ganzen Schatz der christlichen theologischen Literatur umfassen – obwohl die Schriften des Bischofs von Hippo zweifellos den Hauptzugang zum gesamten System für Prosper darstellen<sup>14</sup>.

Das Verb *libuit* im Perfekt weist auf eine in einem bestimmten Zeitpunkt gefallene Entscheidung hin; seine Position im Zentrum des Verses zwischen den beiden Zäsuren Penthe- und Hephthemimeres hebt das hervor, und die Steigerung mit *iuvat* und *placet* scheint dem Ganzen eine Atmosphäre der Leichtigkeit oder Ungezwungenheit verleihen zu wollen.

**distinctisque ipsos texere versiculis 4:** Nicht nur die Auswahl von Glaubensinhalten, sondern auch ihre Versifizierung, und zwar in „getrennte Kurzverse“, ist für Prosper das Spezifische an seinem Werk. Man könnte in diesem Distichon sogar eine Anspielung auf das Verfassen der beiden *Libri* und somit einen Beweis für die Einheitlichkeit ihres Entwurfs sehen (*flores decerpere* würde dem *Liber Sententiarum*, *versiculis texere* dem *Liber Epigrammatum* entsprechen)<sup>15</sup>, wobei die beiden Aussagen auch in Bezug auf den L. E. allein Sinn ergeben. *Texere* wird erstmals von Ausonius und Paulinus in Verbindung mit *carmen* oder *versus* als Metapher des Dichtens gebraucht<sup>16</sup>, früher wird es auf die Komposition von Prosa (*sermones, libros...*) angewandt: Prosper könnte somit den Einfluss anderer Dichter aufweisen oder einen Prosa-Ausdruck ausgeliehen haben.

Ob die Verwendung des Wortes *versiculis* eine besondere Bedeutung im Sinne der Gattungsfrage hat,

13 Horsting 2016, siehe Apparat S. 77.

14 Wie auch Cutino bemerkt: „Prosper ne fait aucune allusion particulière à Augustin ou aux sentences tirées des ses oeuvres. Le Liber est plutôt présenté génériquement comme la transcription poétique des méditations conduites par Prosper sur la parole divine“, S. 193.

15 Siehe die Hypothese des *opus geminum*, Kap. 1, S. 16-17.

16 *Non ego longinquos ut texat pagina versus / postulo multiplicique oneret sermone tabellas* (Aus. epist. 21 Green, 34-35); *versibus inscripsi quam mea texta meis* (Id. epigr. 29 Green, 4); *accipite maestum carminis cultum mei / textum querella flebili* (Id. comm. - XI Green, 26, 8-9); *Unde igitur faciam texendi carminis orsum?* (Paul. carm. 21, 47).

und zwar ein direkter Hinweis auf die Epigrammatik ist<sup>17</sup>, kann nicht mit Sicherheit bestimmt werden. Das Deminutiv hat nämlich in der klassischen und nachklassischen Sprache entweder eine leicht abwertende (z. B. bei Horaz<sup>18</sup>) oder eine differenzierende Funktion: *Versiculi* sind die nicht seriösen, lieblichen oder spöttischen, oder einfach als zwangslose Freizeitbeschäftigung komponierten Gedichte<sup>19</sup>, was sich oft mit der epigrammatischen Form deckt. Doch in der Spätantike wird es der Grundform *versus* gleichgesetzt<sup>20</sup>, eventuell mit einer Nuance der affektierten Bescheidenheit, wenn es um die eigenen Gedichte geht; der Bezug zur Epigrammatik bleibt nach wie vor möglich, aber nicht selbstverständlich<sup>21</sup>. So kann es sein, dass Prosper hier auf die Auswahl einer in weiterem Sinne epigrammatischen Form (relative Kürze, Benützung eines den narrativen Gattungen fremden Versmaßes<sup>22</sup>) anspielt, aber es kann sich auch um einen topischen Bescheidenheitsausdruck handeln, oder einfach um eine geschwächte Anwendung des Deminutivs. Was der Autor jedenfalls hier hervorhebt, ist die Bearbeitung des theologischen Stoffs (*ipsos*) in Einzelgedichten, wie die auffällige Position von *distinctis* und die Bezeichnungen *epigrammata singula* und *pars quaeque* in den nächsten Versen bestätigen. Und darin besteht bei genauer Betrachtung die echte Neuheit seines Vorgehens: Die

17 Cutino 2010, S. 195.

18 *Nilil me, sicut antea, iuvat / scribere versiculos amore percussum gravi* (epist. 11, 1); *biscine versiculis speras tibi posse dolores / atque aestus curasque gravis e pectore pelli?* (sat. 1, 2, 109); vgl. auch sat. 1, 10, 31 und 1, 10, 56.

19 Wie auch Cutino betont, S. 195. Siehe z. B. Catull: *qui me ex versiculis meis putastis / quod sunt molliculi parum pudicum* (16, 3 und 16, 5); *scribens versiculos uterque nostrum / ludebat* (50, 4); Plinius: *Prosecutus eram viatico secedentem: dederam hoc amicitiae, dederam etiam versiculis, quos de me composuit* (epist. 3, 21, 2); *mavolt versiculos / foro relicto, et quaerit quod amet putatque amari* (epist. 4, 27, 4); *facio non numquam versiculos severos parum* (ibid. 9, 19, 6), vgl. auch ibid. 3, 21, 4; 5, 3, 1 usw.; Aulus Gellius: *ut vulgo per vias versiculi proscriberentur* (es geht um Spottgedichte auf der Wand, 15, 4, 3); *oblectati autem sumus praeter multa alia versiculis lepidissimis Anacreontis senis* (19, 9, 5), vgl. 19, 11, 1 und 19, 11, 3; Martial 3, 9, 1; 3, 50, 2; 6, 64, 23.

20 Abgesehen natürlich von der technischen Verwendung als „Bibelvers“, die sich bei den christlichen Autoren durchsetzt und bei weitem die Häufigste ist.

21 z. B. Ausonius: *Coeptos inter prandendum versiculos ante cenae tempus absolvi* (Griphus - XV, S. 121 Green); *Scio versiculis meis evenire, ut fastidiose legantur* (parent. - X, praef. in prosa S. 29 Green); *Si tineas cariemque pati te, charta, necesse est / incipe versiculis ante perire meis* (epigr. - XIII, 1, 1 Green); vgl. Claud. carm. min. 13, 2; 23, 9. Paulinus von Nola verwendet das Wort systematisch in der schon erwähnten Ep. 32, als Bezeichnung seiner (epigrammatischen) Inschriften in unterschiedlichen Versmaßen: *Quam ob rem basilicis tuis versiculos quasi votivos sacris fontibus titulos destinavi* (epist. 32, 5) usw.

22 Cutino bietet parallele Beispiele, nämlich das *Commonitorium* des Orientius, das Prosper fälschlich zugeschriebene *Ad coniugem*, drei *carmina* des Paulinus (25, ein Epithalamion, 31, eine *consolatio*, und ein im achten Brief enthaltenes Protreptikon zur Bekehrung). Er sieht bei diesen im gallischen Raum entstandenen Gedichten genau wie bei Prosper den „transfert des intentions didactiques, typiques de Lucrèce, du poème en hexamètres à la production en distiques élégiaques“, S. 195. So erkennt er in Paulinus, vor allem in seinen Inschriften, die Vorstufe des Epigramms in der Art Prospers (S. 196-97). Man könnte die Frage stellen, ob das alles – vor allem Paulinus – wirklich als Lehrdichtung betrachtet werden soll, denn „intentions didactiques“ sind einigermaßen in jeder christlichen Dichtung inbegriffen. Aber eine zunehmende Freiheit in der Benützung der Formen, eine allgemeine Verschmelzung der Gattungen und die unproblematische Anwendung des elegischen Distichons auf die Vermittlung von Glaubensinhalten sind gewiss zu erkennen.

Vermittlung umfassender sakraler Inhalte nicht durch ein traditionelles Lehrepos, das systematisch eine ganze Philosophie (nach lukretianischem Muster) oder eine theologische Grundfrage (wie die *Apotheosis* oder *Hamartigenia* des Prudentius<sup>23</sup>) ausloten würde, sondern sprunghaft durch in sich geschlossene Kleingedichte. Anders gesagt: Die *Praefatio* dient Prosper nicht, um eine Veredelung des Epigramms durch engagierte Inhalte anzukündigen<sup>24</sup>, sondern um eine Fragmentierung des Lehrgedichts in Kleinformat zu rechtfertigen<sup>25</sup>.

**ut proprias canerent epigrammata singula causas 5:** Nachdem das Entstehen des Werkes und sein Grundkonzept angedeutet wurden, konzentriert sich das folgende, von einem konsekutiven *ut* eingeleitete Distichon auf den *Liber* selbst und seine strukturellen Merkmale.

Die Junktur mit Alliteration *canere causas* wurde schon in der klassischen Lehrdichtung verwendet: *Motibus astrorum nunc quae sit causa canamus* (Lucret. 5, 509); *signi causa canenda mihi* (Ov. fast. 5, 493); *tertia causa mihi spatium maiore canenda est* (ibid., 6, 585), wobei das Nomen immer die Bedeutung „Ursache“ hat und die Stimme des Autors, der das jeweilige Verhältnis erklären soll, im Vordergrund steht. Die Offenbarung eines tieferen Wissens, eben die (Hinter)Gründe der Dinge, durch den Dichter ist nämlich ein zentraler *topos* dieser Gattung<sup>26</sup>. Hier hat Prosper zwar die Begriffe der Tradition übernommen, aber deren Bedeutung geändert: Erstens steht *causa* für „Thema, Inhalt“ und es sind die personifizierten Epigramme selbst, die es „besingen“ können, während der Dichter als Akteur zurücktritt (wie bereits bei den ersten Disticha mit ihren unpersönlichen Formen); und tatsächlich ist das gattungstypische „erklärende Ich“ aus dem Werk abwesend, während das genauso traditionelle „lernende Du“ (beziehungsweise „Ihr“) des Lesers immer wieder zu finden ist. Weiters kann die Auswahl des Wortes *epigrammata*, wie im Kap. 1 schon erklärt<sup>27</sup>, eine lockere Bezugsnahme auf diese Gattung darstellen und muss nicht unbedingt eine intensive Auseinandersetzung mit deren Geschichte und Stilistik ankündigen. Wichtig ist aber das Attribut *singula*, das unterstreicht, dass jedes einzelne die Erklärung

23 Jeweils über die Beziehung zwischen Göttlichkeit und Menschlichkeit in Christus und über den Ursprung des Bösen.

24 „Sa ‚couronne‘ de gloire consiste ici dans le fait (...) qu’il relie, pour la première fois, la finalité didactique, propre au modèle de Lucrèce, à la forme épigrammatique“, Cutino 2010, S. 194-5; „la christianisation du recueil classique de compositions brèves (...) en attribuant à ce genre poétique les finalités didactiques des poèmes en hexamètres“, S. 206.

25 Ein solches Konzept ist allerdings nur im christlichen Bereich neu: Das „heidnische“ medizinische Lehrbuch des Quintus Serenus (IV Jdt.) besteht auch aus kurzen hexametrischen Einheiten, die einzelnen Krankheitsbildern und ihren Heilmitteln gewidmet sind. Siehe K. Smolak, *Medicina apologetica. Das Lehrgedicht des Q. Serenus*, in «Acta Antiqua Archaeologica» 27, Szeged 1998, S. 180-190. Möglicherweise kennt Prosper das Werk nicht, oder hält es aus inhaltlichen Gründen für irrelevant.

26 Vgl. auch *Nequeo caecas exponere causas* (Lucret. 3, 316), *id doceo plurisque sequor disponere causas* (Id. 5, 529), *letī... omnis dicere causas* (Id. 6, 706); *Morborumque quoque te causas et signa docebo* (Verg. georg. 3, 440), *Carminis huius opus causas exponere* (Ovid, fast. 3, 725) usw.

27 Kap. 1, S. 14.

und Abwicklung eines eigenen Themas enthält. Konkret wurde in diesem Kommentar beobachtet, dass kein Gedicht mit einem anderen verbunden werden muss, um Sinn zu erlangen. Weder sind die bestehenden Ähnlichkeiten zwischen Epigrammen echte Querverbindungen, noch kann eine Architektur des Werkes festgestellt werden, die für sein Verständnis relevant wäre. Jedes Stück gilt für sich: Die zwar nicht starre, aber wiederkehrende innere Struktur bietet immer eine doktrinale Aussage, deren argumentative Entwicklung und ermahnende Schlussfolgerungen und gibt somit dem Leser die synthetische aber vollständige Antwort auf eine präzise Frage.

**et pars quaeque suo congrueret titulo 6:** der Pentameter drückt durch eine der Prosa angenäherte<sup>28</sup>, von literarischen Einflüssen freie Sprache noch eine „technische“ Eigenschaft des Werkes aus, nämlich das Vorhandensein eines passenden Titels für jedes Gedicht. So eindeutig die Aussage in ihrem Wortlaut ist, so problematisch wirkt sie in Bezug auf den *Liber*, mindestens aus zwei Gründen: Es scheint unverständlich, dass die *tituli* erwähnt werden und die Sentenzen nicht. Weiters ist die hier angekündigte Entsprechung (*congrueret*) in der Tat bei vielen Epigrammen kaum zu erkennen. Die erste Frage ergibt allerdings Sinn nur unter der Voraussetzung, dass die *sententiae* ein Bestandteil des *Liber Epigrammatum* von Anfang an und als solcher im Text integriert waren. Zieht man dagegen die Möglichkeit in Betracht, dass sie parallel in einem anderen Buch geschrieben und später von Kopisten hinzugefügt wurden<sup>29</sup>, entfällt klärlich für Prosper die Notwendigkeit, sie im Proömium zu erwähnen. Die Tatsache, dass sie hier nicht aufgewiesen sind, wäre vielmehr ein Beweis für diese Hypothese. Das zweite Problem lässt sich indes ohne eine textkritische, die beiden *Libri* vergleichende Analyse der Unzahl überlieferter Varianten der *tituli* nicht lösen, wie schon in Kap. 1 angemerkt<sup>30</sup>. Jedenfalls wird die Verwendung von Titeln als zweitwichtigstes Merkmal des Werkes beziehungsweise als *pendant* zur Teilung in kleine Einheiten in der *Praefatio* hervorgehoben. Ob dies nun, wie Cutino vorschlägt, eine absichtliche Anknüpfung an Martials *Xenia* und *Apophoreta*, worin die ein Geschenk beschreibenden Disticha jeweils vom Namen des Gegenstandes als Titel begleitet wurden<sup>31</sup>, oder eine unabhängige Idee Prospers ist, die Überschriften haben jedenfalls die eindeutige Funktion, eine Anleitung für den Gebrauch der Sammlung zu bieten und diesen zu vereinfachen<sup>32</sup>: Nicht ohne Grund wurden sie in der Handschrift P1 dem Werk als Index vorangestellt<sup>33</sup>. Prospers pragmatische Absicht, eine Art Handbuch für Anfänger der christlich-augustinischen Lehre zu verfassen, tritt in diesem Aspekt am deutlichsten zutage. Es ist auch bemerkenswert, dass der Dichter keine anderen Eigenschaften (sprachliche,

28 Vgl. TLL s. v. *congruo* 4, 0, 298, 25.

29 Siehe Kap. 1, S. 6.

30 S. 10-11.

31 Cutino 2010, S. 197.

32 “Les titres ... constituent, donc, un index pouvant être facilement maîtrisé par ceux qui cherchaient dans ce livre un précis des définitions de la doctrine chrétienne“, *ibid.*, S. 197.

33 Horsting 2016, S. 10.

stilistische, inhaltliche) des Werkes anspricht, als wäre sein Interesse wirklich auf das Funktionelle eher als auf die eigene Kunst gerichtet.

**Nec nostrae hoc opis est, sed ab illo sumitur hic ros 7:** Die Beschreibung des Werkes ist abgeschlossen; im zweiten Teil der *Praefatio* konzentriert sich Prosper auf die göttliche Inspiration seines Dichtens und intensiviert das Gespräch mit der Tradition. Die Sprache bedient sich wieder metaliterarischer Konventionen, die Topik vermischt aber klassische Elemente und neue Bilder aus der zeitgenössischen Dichtung.

Das erste Hemistich ist ein vergilisches Zitat, und es ist schwer zu erkennen, ob es sich in diesem Fall um Intertextualität handelt und die Bedeutung einzelner Begriffe des Referenztextes teilweise erhalten bleibt (wie in den ersten Versen im Fall der Bezugnahme auf Lukrez), oder die Reminiszenz bloß mechanisch ist, wie oft im Werk in Bezug auf Vergil festgestellt wurde. Aeneas bedankt sich eben bei Dido, die den erschöpften Trojanern Hilfe angeboten hat, und behauptet, dass menschliche Kräfte nicht ausreichen, um seine Dankbarkeit auszudrücken: *grates persolvere dignas / non opis est nostrae, Dido, nec quidquid ubique est / gentis Dardaniae, magnumque sparsa per orbem* (Aen. 1, 600-602). Auf die *Praefatio* übertragen, könnte vielleicht der Satz die Kluft, die Prosper zwischen seiner Unternehmung (das Besingen der Glaubenswahrheiten) und den eigenen Fähigkeiten zu empfinden angeben will, und somit das Bedürfnis nach göttlicher Hilfe betonen. Zugleich könnte es sich um ein ähnliches Wortspiel handeln, wie im V. 1 mit *loquelis/libellis*: Metrisch gleichwertig und fast identisch klingend wie *nec nostrae hoc opis est* wäre *nec nostrum hoc opus est*; die Behauptung, Prosper's Werk sei eigentlich Gottes Werk, ist in der Tat die Zusammenfassung des ganzen zweiten Teils der *Praefatio*.

Die durch bukolische Diärese gut hervorgehobene Metapher *sumitur hic ros* ist der Punkt, in dem sich die metapoetischen Sinn-Elemente konzentrieren. Die Tau-Metapher als Anspielung an eine leichte, raffinierte Dichtung in Kleinformat ist alexandrinischer Herkunft<sup>34</sup>; zugleich verbildlicht sie die Idee der vielen, winzigen, in sich vollkommenen Stücke, die Prosper gerade präsentiert hat, und nimmt den Hintergrund der „Wiese“ wieder auf. Aber die Symbolik des *ros* spielt eine Rolle auch in der Bibel und dementsprechend bei den Kirchenvätern. Sowohl die Psalmen als auch die Propheten erwähnen den „herabkommenden“ Tau unter anderen Bildern aufblühender Natur, um das Versprechen Gottes an Israel oder eine Situation des Friedens und der Erfüllung zu beschreiben: *Sicut ros Hermon qui descendit super montana Sion, quoniam ibi mandavit Dominus benedictionem vitam usque in aeternum* (psalm. 132, 3), *Sed semen pacis erit, vinea dabit fructum suum, et terra dabit germen suum et caeli dabunt rorem suum* (Zach. 8, 12), *Rorate, caeli, desuper, et nubes pluant iustum; aperiatur terra et germinet Salvatorem, et iustitia oriatur simul* (Is. 45, 8) usw. Deshalb deuten christliche Autoren den Tau als Symbol des erquickenden Wortes des Herrn, seiner Weisheit oder seiner Gnade, jeder göttlichen Gabe also, die dem Menschen Glück und Vollkommenheit bringt: *ros ille caelestis visitationis* (Ambr. spir. 1, prolog. 7), *Nec caelum dabit rorem suum, id est*

34 Cutino 2010, S. 197.

*sermo caelestis, qui sicut ros descendit super fenum* (Id. epist. 4, 12, 9)<sup>35</sup>, *A rore caeli scripturas, omne sermonem divinum (...) habent, quia super omnes descendit sermo Dei de caelo* (Aug. serm. 4, 31), *Non ex suis viribus, non ex suis meritis, sed ex illius dono, ex illius gratia, sicut ros de caelo* (Aug. in psalm. 132, 10, ein Satz, der interessanterweise eine Parallele zu Prosper's Vers nicht nur hinsichtlich des Begriffs, sondern auch grammatikalisch und lexikalisch darstellt). Auch diese Bedeutung schwingt in der *Praefatio* mit und betont einmal mehr, was das erste Distichon verkündet hatte: Der Stoff des *Liber* ist nichts Anderes als die Botschaft Gottes und hat in ihm seinen Ursprung<sup>36</sup>.

**qui siccam rupem fundere iussit aquas 8:** Das Bild des Taus verwandelt sich in jenes der Quelle, die Gott aus dem Felsen fließen lässt, damit das Volk Israel in der Wüste trinken kann (Ex. 17)<sup>37</sup>. Der Ausdruck *siccam rupem* könnte eine mechanische Übernahme aus Vergil sein (*siccaque in rupe resedit*, Aen 5, 180)<sup>38</sup>, während *fundere iussit aquas* ein wörtliches Zitat aus Claudian ist, und zwar aus einer thematisch relevanten Stelle. Es entstammt nämlich dem Lob der Thermalquelle von Abano, *Fons Aponi* oder *Aquae Aponiae*, worin behauptet wird, dass der *pater rerum* (wahrscheinlich das unbestimmte „höchste Wesen“ der spätantiken synkretistischen Religion)<sup>39</sup> dieses Heilwasser zum Wohl der Menschen hat entspringen lassen: *Quis casum meritis adscribere talibus audet, / quis negat auctores haec statuisse deos? / Ille pater rerum, qui saecula dividit astris, / inter prima coli te quoque sacra dedit / et fragilem nostri miseratus corporis usum / telluri medicas fundere iussit aquas* (carm. min. 26, 81-86). Die gleiche Situation, der ehrfürchtige Ton, die Idee einer barmherzigen Gottheit könnten Prosper zur Übernahme des Hemistichs angeregt haben.

Noch wichtiger ist die Verbindung zu einem *carmen* des Paulinus von Nola, bei dem dieselbe biblische Episode implizit als polemische Alternative zum *topos* der Musenquelle angeführt wird: *Non*

35 Vgl. auch *Qui autem ros patris nisi Dei verbum, quod more fidei atque iustitiae infudit corda universorum?* (Ambr. epist. 4, 13, 5), *Et divinae rorem adipiscaris gratiae* (Id. epist. 5, 20, 6), *Deus, qui inrigat mentes rore sapientiae* (Id. epist. 8, 55, 7), usw.

36 Über das Einbeziehen des Göttlichen als beliebtes literarisches Mittel, um die Autorität der eigenen Aussagen zu bestärken, im Allgemeinen und in Prosper, siehe K. Pollmann, *Establishing authority in Christian Poetry of Late Antiquity*, «Hermes» 141, 3 (2013), S. 309-330.

37 *Igitur profecta omnis multitudo filiorum Israel de deserto Sin per mansiones suas, iuxta sermonem Domini, castrametati sunt in Raphidim, ubi non erat aqua ad bibendum populo. Qui iurgatus contra Moysen, ait: Da nobis aquam, ut bibamus. Quibus respondit Moyses: Quid iurgamini contra me? cur tentatis Dominum? Sivit ergo ibi populus pra aquae penuria, et murmuravit contra Moysen, dicens: Cur fecisti nos exire de Aegypto, ut occideres nos, et liberos nostros, ac iumenta siti? Clamavit autem Moyses ad Dominum, dicens: Quid faciam populo huic? adhuc paululum, et lapidabit me. Et ait Dominus ad Moysen: Antecede populum, et sume tecum de senioribus Israel: et virgam qua percussisti fluvium, tolle in manu tua, et vade. En ego stabo ibi coram te, supra petram Horeb: percutiesque petram, et exibit ex ea aqua, ut bibat populus. Fecit Moyses ita coram senioribus Israel: et vocavit nomen loci illius, Tentatio, propter iurgium filiorum Israel, et quia tentaverunt Dominum, dicentes: Estne Dominus in nobis, an non?*

38 Da die Situation in der *Aeneis* keinerlei Verbindung zu Prosper's Diskurs bietet (es geht um einen ins Meer geworfene Mann, der aus dem Wasser herauskriecht und sich auf einen Felsen setzt), kann man von der Hypothese eines Zitats hier absehen.

39 Siehe R. Mandile, *Note sull' „Aponus“ di Claudiano*, in ACME 62 (2009) 345-359, S. 354.

*ego Castalidas vatum phantasmata Musas, / nec surdum Aonia Phoebum de rupe ciebo, / carminis incentor Christus mihi: munere Christi / audeo peccator sanctum et coelestia fari. / Nec tibi difficile, Omnipotens, mea solvere doctis / ora modis, qui muta loqui, fluere arida, solvi / dura inbes. Tu namque asinam reboare loquendo, / perfectamque tibi lactentes condere laudem / fecisti, et solidam solvisti in flumina rupem, / et terram sine aqua subitis manere fluentis / iussisti* (carm. 15, 38-40). Der letzte Satz ist Prosper's Versen auch im Wortlaut ähnlich, der Versanfang *Nec tibi difficile, Omnipotens, mea...* (42) erinnert an *Nec nostrae hoc opis est*, an späterer Stelle bei Paulinus findet sich auch *ros (roris, Christe, tui vivos precor aridus haustus*, 44), aber vor allem ist der Gedankengang ähnlich: Der Dichter beteuert die eigene Unfähigkeit, ruft die göttliche Allmacht zu Hilfe, beweist sie durch die auf eine Art Adynaton komprimierte biblische Episode, welche durch das Element der Quelle sich in eine Kontrastierung der *Castalidas vatum phantasmata Musas* verwandelt, und sichert somit den absoluten Wert des eigenen Werkes. In äußerlich paradoxer, konzeptionell aber folgerichtiger Weise wird die mit so viel Nachdruck behauptete Demut zum höchsten Stolz, denn die vom Allmächtigen selbst inspirierte Kunst fürchtet selbstverständlich keine Konkurrenz<sup>40</sup>.

Bei Prosper ist der gesamte Gedankengang knapp aber klar angedeutet, und erlangt im Spiel mit dem lukretianischen Zitat des Anfangs (*iuvat... decerpere flores*, 2-3) zusätzlichen Sinn. In der entsprechenden Stelle von *De rerum natura* stehen nämlich im Vordergrund sowohl die Musen und ihr(e) Quelle(n) (denen bereits der *panis caelestis* entgegengesetzt wurde, siehe oben) als auch das Selbstbewusstsein des Dichters, der weiß, wie kühn der eigene Vorsatz ist, aber auch die Gewissheit hat, die Aufgabe durch seine Tüchtigkeit meistern zu können und dadurch Ruhm zu erlangen<sup>41</sup>. Die gegensätzliche Haltung Prosper's (die vielleicht auch die Kritik am mutmaßlichen Atheismus des Lukrez impliziert) geht einen Schritt weiter als jene des Paulinus, indem er auch grammatikalisch jede Spur der eigenen Subjektivität aus dem Proömium löscht (ausgenommen *nostrae*, v. 7, das jedenfalls durch den *pluralis modestiae* weniger auffällt). Es geht nicht nur um topische Bescheidenheit, zu der christliche Autoren noch mehr als ihre heidnischen Genossen verpflichtet sind, weil sie in ihre Moralvorstellungen besser zu passen scheint. Es gibt einen fundamentalen Zusammenhang zwischen dieser Überzeugung, eine Art Sprachrohr des göttlichen Wortes zu sein, der Unpersönlichkeit der *Praefatio* und der

40 So setzt Paulinus fort: *Unde ego pars hominum minima, isto munere fretus, / roris, Christe, tui vivos precor aridus haustus. / Da verbum de fonte tuo; tua non queo fari / te sine; namque tui laus martyr's, et tua laus est, / qui facis omnipotens homines divina valere, / fortiaque infirmis superans, de carne triumphas, / acrios proceres vincens in corpore nostro. / Quare ades, ut duce te repetens ab origine pergam / Felicem narrare tuum* (43-51).

41 Um dies am besten zu verdeutlichen sei die gesamte Stelle zitiert: *Nunc age, quod super est, cognosce et clarius audi. / Nec me animi fallit quam sint obscura; sed acri / percussit thyrsos laudis spes magna meum cor / et simul incussit suavem mi in pectus amorem / Musarum, quo nunc instinctus mente vigenti / avia Pieridum peragro loca nullius ante / trita solo. Iuvat integros accedere fontis / atque haurire, iuvatque novos decerpere flores / insignemque meo capiti petere inde coronam, / unde prius nulli velarint tempora Musae; / primum quod magnis doceo de rebus et artis / religionum animum nodis exsolvere pergo, / deinde quod obscura de re tam lucida pango / carmina musaeo contingens cuncta lepore* (1, 921-34).

Gestaltung des Werkes als eines objektiven Handbuchs (*ut proprias canerent epigrammata singula causas*) beziehungsweise einer Sammlung der Gedanken *Anderer*.

**ut quod in affectum cordis, pietate magistra, / venerit, hoc promat carmine laeta fides 9-10:**

Das letzte Distichon vollendet diese Objektivierung, indem das poetische Schaffen als schlichte Umsetzung einer Evangeliumsmaxime und zugleich als von personifizierten Abstraktionen gestalteter Prozess beschrieben wird. Wegen des *Enjambements* (eine Seltenheit bei Prosper und in elegischen Distichen überhaupt) und des untrennbaren Zusammenhangs der beiden Sätze müssen diese gemeinsam analysiert werden.

Für sich allein genommen, könnte der Relativsatz etwas unklar wirken, denn *affectus* ist bei christlichen Autoren in Zusammenhang mit *cordis* sowohl mit dem Sinn von „(tiefem) Gefühl“ als auch von „Willen“ oder „Absicht, Vorsatz“ belegt. Es gibt eine Abhandlung des Hieronymus über den Ausdruck aus den Psalmen *in affectum cordis transire* (vgl. hier *venire*), nach welcher dieser den Übergang zwischen bloßem Trieb und bewusster Entscheidung bezeichnen würde, aber innerhalb eines Kontextes, der mit der Poetikerklärung der *Praefatio* wenig zu tun hätte (nämlich der Entstehung der Sünde)<sup>42</sup>; allerdings lässt es sich kaum eruieren, ob Prosper die Stelle kennen konnte oder nicht. Wenn man indes den Gebrauch von *affectus cordis* bei Augustinus betrachtet, bezeichnet das Binom meistens die Fülle (religiösen) Gefühls: *Audiamus eos* (scil. *martyres*) *et loquamur cum eis ex affectu cordis* (in psalm. 69, 2), *Faciamus affectu cordis pio, religioso desiderio aeternae civitatis* (in psalm. 136, 2), *Homo ergo interior... non in strepitu labiorum, sed in affectu cordis clamet ad Dominum* (in psalm. 141, 2), *Pulsa ergo* (sc. *ad ostium Dei*), *pulsa, non corporea manu, sed cordis affectu* (serm. 360B, 12) usw.

Jedoch beruht das gesamte Distichon inhaltlich auf einer Sentenz aus dem Evangelium: *ex abundantia enim cordis os loquitur* (Matth. 12, 34)<sup>43</sup>. Diese wurde durch christliche Autoren gerne sprachlich abgewandelt und war zur Zeit Prosper bereits zu einer Art *locus communis* geworden: **Quae** *vero interno concepta e pectore promunt / ora hominum* (Iuvenc. 3, 166), ... (scil. *ut Evangelium*) **quod** *corde concepimus, ore promamus* (ps. Ambr. symb. p. 188)<sup>44</sup> usw., worin der erste Teil durch einen Relativsatz mit Prolepse und der zweite durch das Verb *promere* gekennzeichnet ist. Dies ist als Vorlage ist bei Prosper leicht

42 Der Psalmvers betrifft nämlich die Beschreibung der Frevler: *prodiit quasi ex adipe iniquitas eorum; transierunt in affectum cordis* (psalm. 72, 7). Obwohl der Gedanke wahrscheinlich auf einer falschen Interpretation aus dem Hebräischen beruht (*erumpunt cogitationes cordis (eorum)*) lautet z. B. die *Nova Vulgata*, so argumentiert Hieronymus: *Transierunt in affectum cordis, de propensione transiit ad passionem et huic non voluntas peccandi deest, sed occasio* (in Matth., 1, l. 609).

43 Jesus kritisiert heftig die Pharisäer und meint, ihre böse Taten und Worte würden ihre wahre Natur entlarven: *Ex fructu arbor agnoscitur. Progenies viperarum, quomodo potestis bona loqui, cum sitis mali? Ex abundantia enim cordis os loquitur. Bonus homo de bono thesauro profert bona: et malus homo de malo thesauro profert mala* (Matth. 12, 33-35).

44 Der Begriff wird oft auch in negativer Form verwendet, z. B. bei Augustinus, in Erinnerung an den Originalkontext der Ansprache an die heuchlerischen Pharisäer: *Lingua dolosa aliud in corde gestantium, aliud ore promentium* (in psalm. 51, 11); *aliud claudit in pectore, aliud promit in verbis* (epist. 82, 27).

erkennbar und zeigt unter anderem, dass *hoc* als Akkusativ in Korrelation mit *quod* und nicht, wie theoretisch auch möglich, als Ablativ in Zusammenhang mit *carmine* interpretiert werden muss (*hoc carmine* wäre allerdings ungenau im Hinblick auf die Form des Werkes, das aus mehreren Einheiten besteht). So überträgt sich der *topos* (die Wahrheit, die sich im Herzen befindet, wird dann durch den Mund verkündet) auf die Entstehung des *Liber*: Die Glaubensinhalte, die tief ins Herz des Dichters (mag *affectum* seinen Willen oder sein Gefühl bezeichnen) eingedrungen sind, werden unmittelbar zu Poesie; der Autor stellt sich implizit als ehrlicher und den Glaubensregeln treuer Christ dar, ein Selbstbildnis, das so erbauend wie anonym wirkt – und wirken will.

Die auffälligste Zugabe Prospers zu dem originalen Gedankengang ist nun die Mitwirkung zweier personifizierter Tugenden. Beide Klauseln, *pietate magistra* und *laeta fides*, haben eine Vorgeschichte bei anderen Autoren, beide sind ursprünglich bloße Stilmittel ohne spezifische allegorische Konfiguration. *Pietate magistra* findet sich erstmals bei Statius: *Illa nihil gavisata locis, sed coepta fatigat / pectora consilia et sollers pietate magistra / longaevum Chirone petit* (Achill. 1, 104-6, es geht um die besorgte Thetis, die den Kentauren um Rat bitten will). Die Idee gefällt späteren Dichtern, die den *ablativus absolutus* mit Prädikatsnomen wörtlich übernehmen (Drac. laud. Dei 3, 546; Ven. Fort. carm. 4, 1, 21) oder variieren (z. B. provid. 615 *ratione magistra*, Avien. orb. terr. 868 *musisque magistris*). Prosper selbst benützt ihn unter Abschwächung des personalen Elements: *Hinc adiutoris Domini bonitate magistra / crescere virtutum studia* (ingrat. 260)<sup>45</sup>, die Junktur ist beinahe „grammatikalisiert“ und gleicht einem *propter bonitatem Domini* oder Ähnlichem. Hier in der *Praefatio* wird aber der Ausdruck zum echten Bild einer „führenden“ oder „lehrenden“ Kraft, dank der Entsprechung von *laeta fides* in ähnlicher Position in der nächsten Klausel. Anstoß dazu könnte das bereits zitierte *carmen* des Paulinus gewesen sein, wo Christus genau durch einen *ablativus absolutus* mit Prädikatsnomen als „Leiter“ beziehungsweise Meister des Schreibens zu Hilfe gerufen wird: *Quare ades, ut **duce te** repetens ab origine pergam / Felicem narrare tuum* (15, 50-51).

*Laeta fides* entstammt ebenfalls Statius: *geminæ mihi namque, nepotum laeta fides, aequo pubescunt sidere natae* (Theb. 2, 158-59, Adrastus spricht von der Erwartung einer Nachkommenschaft); die Reprise mit völlig anderer Bedeutung ist von Ausonius: *et mansit (scil. iugum) dum laeta fides nec cura laborat / officii servare vices* (Ep. 23, 13, der Dichter erinnert sich an die Zeiten der unbelasteten Freundschaft mit Paulinus, bevor sich dieser bekehrte). Bei beiden hat jedenfalls *laeta* objektiven Wert („erfreulich“, „Freude schenkend“) und *fides* ist nicht personifiziert. Ob Prosper sich mit diesen Stellen auseinandersetzt, oder sie einfach als mechanische Reminiszenzen seine Wortwahl bestimmen, er gibt dem Ausdruck jedenfalls eine völlig neue Bedeutung, indem er den subjektiven Wert von *laeta* („fröhlich“, „Freude empfindend“) und den christianisierten Sinn von *fides* einsetzt. Somit lässt er am Ende seiner *Praefatio* eine von Freude strahlende Tugend erscheinen und die Aufgabe des Singens übernehmen, während die Frömmigkeit als „Lehrerin“ die Auswahl der Inhalte (das „Eintreten ins

45 Alle Zitate bei Horsting 2016, S. 77 in *apparatu*.

Herz“) überwacht. Diese Lösung, die vielleicht dem Einfluss des Prudentius und seiner lebhaft porträtierten Tugenden<sup>46</sup> zuzuschreiben ist, erfüllt mehrere Ziele. Eine „Entindividualisierung“ des Dichtens wird vollzogen, sodass der Autor eine absolute Bescheidenheit aufweist und die Inhalte als objektiv, doktrinal gesichert, im wahrsten Sinne sakral erscheinen; der letzte Akzent fällt auf den Glauben und auf die daraus entstehende Freude; und möglicherweise bieten diese weiblichen, an dem poetischen Schaffen beteiligten Figuren eine Art christliches Gegenstück zu den theoretisch eben verworfenen, aber in Wahrheit in jedem Proömium unentbehrlichen Musen.

---

46 Unter anderem ist *Fides* die erste Figur, die in der *Psychomachia* auftritt, die einzige, die zweimal erscheint, und die kräftigste der Tugenden.

## 5) Synthese und Schlussfolgerungen

Diese Arbeit hat es zunächst ermöglicht, die bisher über den *Liber Epigrammatum* vorhandenen Kenntnisse, Forschungsbeiträge und von verschiedenen Wissenschaftlern gestellten Fragen in einem organischen Diskurs zu koordinieren. Dadurch sind die ungelösten Probleme deutlich geworden, die das Verständnis des Werkes und seine Stellung in der Literaturgeschichte immer noch erschweren. Die Beschreibung der Anthologie als eines Ganzen mit ihren spezifischen Merkmalen, ferner die ausführliche Analyse dreier Gedichte haben erlaubt, die Arbeitsweise des Autors aus der Nähe zu beobachten, insbesondere die Aufbautechnik des Epigramms, Stil und Sprachgebrauch, die Entstehung der Gedankengänge nach teilweise vorhersehbaren Mustern, die komplexe Beziehung zu den Prosaquellen, die sparsame (bis auf die *Praefatio*) Bezugnahme auf andere Dichter, die Parallelentwicklung von thematisch verwandten Gedichten. Somit wurde mir eine Menge an Daten verfügbar, die für die Beantwortung oder Vertiefung der anfänglichen Fragen von Bedeutung sind und das Bild des Autors und seiner Persönlichkeit als Kunstdichter beleuchten, teilweise auch ändern.

Im Bezug auf die Gattungsfrage, insbesondere auf die fast unumstrittene Zuschreibung zur Gattung der Epigrammatik und auf den vermuteten Erneuerungswillen des Autors gegenüber ihrer Tradition hat die Betrachtung vor allem der *Praefatio*, aber auch der anderen Stücke gezeigt, dass eine Umkehr des Denkens notwendig ist. Prosper's Weg geht nicht von der Epigrammatik zum Lehrgedicht, sondern in die gegenteilige Richtung: Er strebt keine Veredelung der Kurzform durch seriöse Inhalte, sondern eine Vereinfachung des Lehrepos durch die Zerstückelung in leicht brauchbare Einheiten an. Diese haben mit dem herkömmlichen Epigramm sehr wenig gemein: Die Gemeinsamkeiten beschränken sich auf jene äußerliche Merkmale, die für das didaktische Ziel von Nutzen sind, d. h. den sentenzartigen Schluss, die Betitelung und die Konzentration der Inhalte (diese ist zwar nicht evident bei den Gedichten selbst, die oft redundant wirken, sondern in Anbetracht ihrer Quellen: Häufig setzt ein Vers, eine Metapher, eine Teilanmerkung ganze theologische Abhandlungen oder die Überlappung diverser patristischer Texte voraus). Hommage und Provokation des Dichters im Proömium gelten allerdings nur Lukrez, die Kritik an den Musen und derer Ersatz durch Christus übernimmt er von Paulinus (vom "lehrenden" Paulinus der *carmina natalicia*), ansonsten fehlt eine programmatische Konfrontation mit anderen Autoren überhaupt. Und gerade dieses Faktum, zusammen mit der besonderen Form – sowohl des Ganzen als auch der einzelnen Teile – die auf keiner Tradition zu beruhen scheint, erweckt noch einmal die Frage, ob literarische Anliegen nicht bloß ein zweiträngiges Kriterium bei der Gestaltung des Werkes sind, und das Erste, das der Autor im Auge stets behält und das seine ästhetischen Entscheidungen bestimmt, die klare und korrekte Kommunikation der christlichen Botschaft ist. Prosper scheint nicht vom künstlerischen Wunsch ausgegangen zu sein, eine neue Art der Lehrdichtung (oder welcher Dichtung auch immer) zu erfinden, um sich dadurch als

hochrangiger Literat zu profilieren; vielmehr versteht er sein Buch als Lehrdichtung, einfach weil es etwas lehrt; er spürt natürlich dank seiner literarischen Kompetenz den Abstand zwischen dem eigenen pragmatisch erarbeiteten Konzept und anderen vorhandenen Werken. Deswegen muss er das in der *Praefatio* erklären, ja sogar verteidigen. Der schlichte, die Sammlung und ihren Dichter nur eher zurückhaltend präsentierende Ton (*placet, iuvat, libuit*), zusammen mit der sprachlichen Selbsttarnung, deutet in diese Richtung, eher als dass eine “epigrammatische” Anmut angekündigt werden soll, die gar nicht vorhanden ist, oder eine rhetorische Bescheidenheit inszeniert wird. Ob Prosper aufgrund seiner literarischen Schöpfung auch poetischen Lorbeer erwartete, wird man seinen eigenen Worten kaum entnehmen können. Deutlich ist, dass er dadurch (wie durch seine gesamte Produktion in Dichtung und Prosa) die Lehren der katholischen Kirche so vielen Menschen wie möglich einprägen wollte, und die sämtlichen literarischen Mittel, über die er verfügte, zu diesem Zweck einsetzte.

Was die Beziehung zum *Liber Sententiarum* und die Entstehung der beiden Bücher betrifft, haben sich mehrere Elemente ergeben, die diese Frage nicht einfacher machen. Einzig klar ist, dass die traditionelle Ansicht der direkten Versifizierung, welche dann immer wieder geheimnisvolle Fehler oder Lücken aufweisen würde, nicht vertretbar ist. In beiden Epigrammgruppen der “zwei Wege” und des “inneren Kriegs” gibt es Gedichte, die keinem Zitat aus dem *Liber Sententiarum* oder keiner augustinischen Seite entsprechen, weil sie ohne Vorlage beziehungsweise als Flickwerk von Reminiszenzen an mehrere Autoren geschrieben wurden (vor allem bei der Allegorie der Lebenswege, die bei Augustinus nicht vorkommt). Andere Epigramme gehen scheinbar von einer Sentenz aus, sind aber ohne Betrachtung der dahinter stehenden Quelle nicht verständlich; andere sehen dagegen vom Sinn des ursprünglichen Diskurses ab und entwickeln nur die *sententia*, die ihrerseits willkürlich exzerpiert, sogar adjustiert sein kann: Man gewinnt fast den Eindruck, dass die Sentenz im Hinblick auf das Epigramm zugeschnitten wurde und nicht umgekehrt (wie bei jenen Gedichten des *bellum intestinum*, die aus Reflexionen über Fleisch und Geist oder *injustitia* hervorgehen). Von welchen konkreten Umständen eine solche Situation abhängen könnte, lässt sich schwer rekonstruieren. Die Tatsache, dass die “sentenzlosen” Epigramme meistens Themen ansprechen, die Augustinus gar nicht oder ganz anders behandelt hatte, ist für die Lösung des Problems zielführend. Man kann sich etwa eine gleichzeitige Entstehung vorstellen, bei der sich der Autor nicht verpflichtet fühlt, streng parallel zu arbeiten, daher gewisse Seiten des Meisters bloß in Prosa, andere aber auch dichterisch bearbeitet (daher die “nicht versifizierten” Sentenzen), und zugleich bestimmte Themen nicht auslassen will, obwohl ihm Augustinus kein Material dazu bietet (so die Epigramme “ohne Sentenz”). Aber auch ein sich mit der Zeit entwickelndes Projekt ist denkbar, das zunächst nur das Verfassen einer Anthologie aus den Schriften des Bischofs von Hippo vorsah, später sich in etwas Ambitionierteres verwandelte, weitere Inhalte und Bezugsautoren (die *sacrae loquela*e allesamt) einschloss, und zu diesem Zweck das

poetische Medium als das wirkungsvollere auswählte. Ob in der Folge Prosper vor Abschluss des Geplanten die Zeit ausgegangen ist, ob die bis Ep. 58 allerdings vorhandene Entsprechung das Ergebnis einer Revision ist (also der begonnene und nicht zu Ende geführte Versuch, die zwei Werke im Nachhinein zu verflechten), ob ein regelrechtes *opus geminum* das Endziel gewesen ist, sind alle mögliche Szenarien, welche die nunmehr verfügbaren Daten weder bestätigen noch widerlegen können. Interessant wäre unter anderem, die Sache aus der Perspektive des *Liber Sententiarum* zu betrachten und z. B. zu untersuchen, ob die *nicht* zu Epigrammen gewordenen Stellen einen gemeinsamen Nenner haben.

Die Frage nach der Beziehung zu Augustinus gewinnt durch diese Erkenntnisse an wesentlichen Nuancen. Was das spezifische, die Interpreten am meisten interessierende Problem der Gnadenlehre betrifft (ob sie übernommen oder verworfen wird), liefern die analysierten Gedichte wenige Anhaltspunkte. Wenn unbedingt nach Indizen der Meinung Prospers gesucht werden muss, gibt es hin und wieder Anspielungen auf das Überwiegen der Rolle Gottes bei der Rettung des Menschen, vielleicht sogar auf eine Vorentscheidung von ihm. Im Zusammenhang mit dem “inneren Krieg” wird regelmäßig betont, dass kein Sieg ohne die Hilfe Christi möglich ist; bei den Epigrammen der “zwei Wege” fällt die stetige Erwähnung von *vocati* und *cives caelestes* auf, die eine Trennung der Menschheit schon während der Lebenszeit des Einzelnen in Gerettete und Verdammten erahnen lässt. Dieselbe Idee scheint in manchen Epigrammen der “Theodizee” mitzuschwingen. All das ist zwar zu wenig, um eine Theorie daraus zu erstellen, aber genug, um zu zeigen, dass eine gezielte Überprüfung das ganze Werk durchgehen und zwischen den Zeilen forschen sollte, eher als nach offenen Stellungnahmen über Gnade und Prädestination zu suchen. Aber vorliegender Kommentar hat vor allem zutage gebracht, dass die Beziehung zwischen den beiden Autoren mehrere Facetten hat. Wenn die häufige Abstandnahme Prospers von Augustinus ein Faktum ist, das nicht mehr bezweifelt werden kann, scheinen nun deren Formen und Gründe nicht auf die bloß ideologische Auseinandersetzung verkürzbar zu sein. Prosper hat zwar kein Problem damit, ein Zitat aus einem Argumentationszusammenhang zu lösen, ihn dadurch des eigentlichen Sinnes zu berauben, seinen Anfang oder sein Ende zu “verbessern”; aber bei den hier betrachteten Beispielen geht es nie um die Zensur von Ideen, geschweige denn um eine subtile Verzerrung der Lehre, sondern um besondere Ergänzungen: nämlich die Zugabe von Bildern oder die Verknüpfung mit gängigen *topoi*. An Stellen, an denen Augustinus über den Weg des Lebens predigt, will Prosper eine Anspielung auf die Allegorie der “zwei Wege” finden; wo jener das *bellum intestinum* anspricht, fühlt sich dieser berechtigt, den Kampf von Tugenden und Lastern einzubeziehen. Bei diesen beiden Themen ist man vielmehr versucht, eine Reaktion auf die augustinische Verweigerung der Allegorie zu sehen: Weil Prosper Allegorien zu mögen scheint (die ja ein sehr ergiebiges Material für poetische Bearbeitungen bieten), seine Quelle sie

hingegen tendenziell vermeidet, macht er sich teilweise von ihr unabhängig und sucht nach anderen Bezugspunkten. Selbstverständlich darf das Problem nicht auf diesen einzigen Aspekt reduziert werden, aber die Mitwirkung des persönlichen Geschmacks, die literarische Kultur, die Vertrautheit mit anderen christlichen Autoren von großer Autorität, wie Ambrosius und Laktanz, oder starken ästhetischen Einwirkungen, wie Prudentius, sind alles Faktoren, die Prosper's Wahrnehmung des Augustinus bestimmt beeinflusst haben. Sie sollten daher von der Forschung viel aufmerksamer erwogen werden. Bei dieser Arbeit war das Erkennen des dargestellten Phänomens dadurch erleichtert, dass die erforschten Epigramme die gegenüber Augustinus "freiesten" sind. Es wäre nötig, mit derselben Fragestellung thematische Gruppen zu untersuchen, denen keine Sentenz fehlt, die also völlig auf dem Kirchenvater basieren *sollten*.

Das kontinuierliche und etwas chaotische Verschmelzen mehrerer literarischen Vorlagen ist das Wesen von Prosper's Schreiben auf allen Ebenen. Wie seine theologischen Meinungen die Ideen anderer und die Bilder, die sie verkörpern, unsystematisch miteinander verflechten, so sind seine Verse von Reminiszenzen einer vielfältigen Lektürewelt durchdrungen, die von Lukrez und Vergil über Seneca und Statius bis zu Ausonius und Claudian reicht. Als Denker sowie als Dichter ist er ein unermüdlicher Verwerter, dessen Streben in der Kombination aller in seinem Gedächtnis verfügbaren Materialien und in deren Anpassung an die Vorlage des elegischen Distichons und des strukturierten Kurzgedichts besteht. Unter diesen "Bausteinen" findet man etwa vergilische Junktoren und ovidianische Klauseln, Metaphern des Ambrosius, biblische Sprichwörter, Begriffe Ciceros, Sentenzen aus Seneca, prudentianische Allegorien, paulinische Paradoxa und natürlich alles Erdenkliche aus Augustinus. Besonders interessant ist die daraus folgende Überlappung vorchristlicher und christlicher Werte, nicht nur bei "Makrobildern" wie die zwei Allegorien des Scheidewegs und der Psychomachie selbst, sondern auch gelegentlich bei sprachlichen Einheiten wie *summum bonum, vita beata, mens pia, falsa gaudia, resistere vitiis* usw. Wahrscheinlich läuft der Großteil dieses Prozesses fast unabsichtlich ab, als Frucht einer ununterbrochenen Leseaktivität (vor allem der Heiligen Schrift und der Kirchenväter) und einer in der Schule erlernten, sehr traditionsbezogenen Schreibtechnik. Als indirekter Beweis dafür gilt der spürbare Unterschied der Epigramme zur *Praefatio*, die eben wegen ihrer Funktion einen gepflegteren Stil aufweist und in einen echten intertextuellen Dialog mit den zitierten Autoren eintritt, sodass alle Anspielungen (auf Lukrez, auf Claudian, auf die Bibel, auf Paulinus) sich in einen kohärenten, feinsinnigen Diskurs zusammenfügen. Ansosten scheint Prosper mit dem *flores distinctisque ipsos texere versiculis* stets zu ringen, insbesondere mit der Kluft zwischen den Begriffen, wie sie seine Quellen im breiten Raum der Prosa formulieren, und der von ihm erfundenen Kleinform, die immerhin in einem Duzend Verse eine Glaubensfrage ausschöpft, also eine Kernaussage, ihre zufriedendstellende Erklärung und schließlich deren Umsetzung in einen praktischen Rat enthalten

muss. Aus dieser Spannung entspringen die meisten “dunklen” Stellen der Sprache und der Argumentation, die Gedankengänge, die nur im Rückblick auf die Mischung der Quellen verständlich werden, die kühnen Junktoren, die gelegentliche Eingriffe in die Regelgrammatik, die abrupten Wendungen des Sprachregisters. Denn Prosper scheut sich nicht davor, Versteile aus der altbewährten poetischen Sprache einzubinden (*proelia* müssen z. B. *saeva* sein, jeder *labor* ist *durus*, jeder *lapsus* *celer*) und mit dem technischen Wortschatz der Kirchenlehre zu vermischen, falls dies die Metrik zulässt, oder neue Wortbindungen zu schaffen, wenn es nicht anders möglich ist (vgl. *officiis blandis, usus honoris, malum civile, homo corporeus, regnare in carnis officiis*). All das scheint seine Sensibilität nicht zu stören, genauso wie die Redundanz, die begriffliche Unschärfe vieler Sätze, das Wiederkehren derselben Wörter, Stileme und Gedankengänge innerhalb einer Epigrammgruppe. Nach welchen ästhetischen Kriterien er ein Gedicht für gelungen hält, kann man vielmehr anhand der Stilmittel erahnen, die er am Schluss der Epigramme konzentriert, wo der rhetorische Ton erhöht werden soll: Alliteration, Hyperbaton, Chiasmus, Polyptoton, Paronomasie, Antithese u. Ä., also vor allem Klang- und Wortspiele, welche zwar vom Autor bloß Tüchtigkeit und Übung in der mechanischen Manipulation der Wörter verlangen, jedoch die Auffälligkeit eines Verses und seine Einprägung ins Gedächtnis des Lesers sichern. Dies entspricht genau dem Handeln eines Schriftstellers, der sein Dichten als gelegentliche Ausdrucksmöglichkeit im Dienst einer als Priorität empfundenen Wahrheit verstand.

# Bibliographie

## Primärliteratur

Als Primärliteratur werden hier nur Werke erwähnt, die im Laufe der Arbeit mit den Epigrammen Prosper's in direkte Verbindung gebracht werden (sei es als Quellen, sei es als fernere Bezugstexte). Werke, die nur als lexikalischer Beweis oder Zeugnis der Entwicklung eines Begriffs angebracht werden, erscheinen hier hingegen nicht.

- Ambrosius, *Explanatio Psalmorum XII* (ed. M. Petschenig, ed. M. Zelzer), Wien 1999
- Ambrosius, *Expositio Psalmi CXVIII* (ed. M. Petschenig, ed. M. Zelzer), Wien 1999
- Augustinus, *De civitate Dei* (ed. B. Dombart, A. Kalb), Turnhout 1955
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* (ed. E. Dekkers, ed. J. Fraipont), Turnhout 1956
- Augustinus, *Sermones de vetere testamento* (1-50, ed. Lambot), Turnhout 1961
- Augustinus, *Sermones*, PL 38
- Ausonius (Decimus Magnus Ausonius), *Opera* (ed. R. Green), Oxford 1999
- *Biblia sacra vulgata* (ed. Weber R., Gryson R.), Stuttgart 2007
- Claudianus (Claudius Claudianus), *Carmina* (ed. J. B. Hall), Leipzig 1985
- Lucretius, *De rerum natura* (ed. C. Müller), Zürich 1975
- Paulinus Nolanus (Pontius Meropius Anicius Paolinus), *Opera* (ed. W. Hartel), Wien 1999
- Prosper Aquitanus, *Liber Epigrammatum* (ed. A. G. A Horsting), Berlin-Boston 2016
- Prosper Aquitanus, *Liber Sententiarum* (ed. M. Gastaldo), Turnhout 1972
- Prosper Aquitanus, *Expositio Psalmorum* (ed. P. Callens), Turnhout 1972
- Prosper Aquitanus, *Opera Omnia*, PL 51
- Prudentius (Aurelius Prudentius Clemens), *Opera* (ed. M. Cunningham), Turnhout 1966
- Vergilius (Publius Vergilius Maro), *Opera* (ed. M. Geymonat), Roma 2008

## Sekundärliteratur

- Beatrice P. F., *L'allegoria nella "Psychomachia" di Prudenzio*, «Studia Patavina» 18 (1971), S. 25-73
- Bernt G., *Das lateinische Epigramm im Übergang von der Spätantike zum frühen Mittelalter*, München 1968
- Cutino M., *Le "Liber Epigrammatum" de Prosper d'Aquitaine et l'évolution du genre épigrammatique dans la latinité tardive*, in «Revue des études latines» 87 (2010), S. 190-206
- Franchi P., *La battaglia interiore. Prova di commento alla Psychomachia di Prudenzio* (Diss.), Universität Wien - Università degli Studi di Trento 2013
- Hwang A. H., *Intrepid lover of perfect grace*, Washington DC 2009
- Lassandro D., *Note sugli epigrammi di Prospero d'Aquitania*, «Vetera Christianorum» 8 (1971), S. 211-222
- Lorenz R., *Der Augustinismus Prosper's von Aquitanien*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 73 (1962), S.

- Mandile R., *Note sull' „Aponus“ di Claudiano*, in ACME 62 (2009) 345-359
- Mc Lynn N. B., *Poetic creativity and political crisis in early fifth-century Gaul*, in «Journal of Late Antiquity» 2, 1 (2009), S. 60-74
- Mondin L., *La misura epigrammatica nella tarda antichità*, in A. M. Morelli (Hrsg.), *Epigramma longum: da Marziale alla tarda antichità. Atti del Convegno Internazionale (Cassino, 29-31 maggio 2006)*, Cassino 2008, S. 397-494.
- Moretti, *Il mito di Eracle al Bivio tra letteratura e iconografia*, in R. Pera (Hrsg.), *Il significato delle immagini: numismatica, arte, filologia, storia. Atti del secondo Incontro internazionale di studio del Lexicon Iconographicum Numismaticae (Genova, 10-12 novembre 2005)*, Roma 2012, S. 411-434
- Pizzolato L. F., *Sant' Ambrogio. Commento a dodici salmi*, Milano-Roma 1980
- Pollmann K. F. L., *Establishing authority in Christian Poetry of Late Antiquity*, «Hermes» 141, 3 (2013), S. 309-330
- Smolak K., *Medicina apologetica. Das Lebrgedicht des Q. Serenus*, in «Acta Antiqua Archaeologica» 27, Szeged 1998, S. 180-190
- Vessey M., *Opus imperfectum: Augustin and his readers, 426-435 A.D.*, «Vigiliae Christianae» 52, 3 (1998), 264-285

### Nachschlagewerke und Datenbanken

- Blaise A., *Lexicon latinitatis medii aevi*
- Centre d'analyse et de documentation patristique, *Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Paris 1976-91
- Charlet J.-L., *Die Poesie. Eine Dichtung im ästhetischen und gesellschaftlichen Spannungsfeld*, in Engels L- J., Hofmann H., *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 4. Spätantike - Mit einem Panorama der byzantinischen Literatur*, Wiesbaden 1997
- Engels L. J., *Spätantike und lateinisches Mittelalter – ein rezeptionshistorischer Ausblick*, in Engels L- J., Hofmann H., *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 4. Spätantike - Mit einem Panorama der byzantinischen Literatur*, Wiesbaden 1997, S. 601-633
- Geerlings W., *Prosper Tiro von Aquitanien*, in S. Döpp, W. Geerlings (Hrsg.), *Lexicon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg-Basel-Wien 1998, S. 520-21
- Hamman A., *Prospero d'Aquitania*, in A. Di Berardino (Hrsg.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, Genova-Milano 2008, S. 4372-74
- Hamman A., *Prospero d'Aquitania*, in A. Di Berardino (Hrsg.), *Patrologia III*, Casale 1978
- *Library of Latin Texts* ([www.brepols.net](http://www.brepols.net))

- *Thesaurus Linguae Latinae*
- Tibiletti C., *Semipelagiani*, in A. Di Berardino (Hrsg.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, Genova-Milano 2008, S. 4845-4847

## Abstract

Die poetische Produktion des spätantiken Theologen, Historikers und Dichters Prosper von Aquitanien (V Jdt.) ist bisher nur ansatzweise erforscht worden. Von seinem literarisch einflussreichsten Werk, der Sammlung von Kurzgedichten mit dem Titel *Liber Epigrammatum*, ist die erste kritische Ausgabe erst 2016 erschienen, und es ist noch kein wissenschaftlicher Kommentar vorhanden. Die vorliegende Diplomarbeit analysiert die Sammlung als Ganzes und drei Gedichte im Detail, um ein zumindest provisorisches Bild der Schreibweise Prosper, seines Stils und seiner Persönlichkeit als Autor zu umreißen.

Zunächst gibt ein einleitendes Kapitel Auskunft über den Stand der Forschung, insbesondere über die Probleme, die das Verständnis des *Liber Epigrammatum* dem Leser stellt: erstens die komplizierte handschriftliche Überlieferung; zweitens das noch ungeklärte Verhältnis zu einem in vieler Hinsicht vergleichbaren Werk Prosper, der Anthologie aus Augustinuszitaten, *Liber Sententiarum*, die als Quelle der Gedichtsammlung gilt; drittens die Gattungsfrage, denn das Werk scheint ein Hybrid von epigrammatischer und didaktischer Dichtung zu sein; letztlich die Interpretation der Beziehung zwischen dem Autor und seinem Vordenker Augustinus. Als Übergang zur eigentlichen Analyse der drei Texte dient eine detaillierte Beschreibung des Werkes und seiner auffälligsten Merkmale: das Vorhandensein thematisch zusammengehörender Gruppen von Epigrammen, die in Inhalt und Wortschatz einander stark ähneln, und die wiederkehrende, aber sehr flexible argumentative Struktur der einzelnen Gedichte.

Die Epigramme (Ep. 100, *De fine sanctorum*; Ep. 95, *De bello intestino*; *Praefatio*) werden im Anschluss vollständig beschrieben, von der sprachlichen (Grammatik, Wortschatz, Stilebene) über die rhetorische (Struktur, Stilmittel, Metrik, Einbau von Zitaten, Verschmelzung der biblischen und der klassischen Bildersprache) bis zur inhaltlichen Ebene (theologische und moralische Botschaften, Bezug auf Kirchenväter und vorchristliche Philosophien).

Am Schluss der Arbeit werden die Erkenntnisse, die sich aus dem Kommentar ergeben haben, zusammengefasst: Dazu zählen u. a. die Entdeckung, dass Augustinus nicht die einzige Quelle Prosper ist, sondern dieser sich für Epigramme mit allegorischem Inhalt systematisch auf andere Autoren bezieht; die Erkenntnis, dass das Werk der Lehrdichtung zugeschrieben werden soll und mit der herkömmlichen Epigrammatik keine starke Verbindung aufweist; die Hypothese, dass *Liber Sententiarum* und *Liber Epigrammatum* zwar parallele, aber eigenständige Teile des unvollendeten Schreibprojekts eines *opus geminum* sein könnten; die Betrachtung des besonderen Stils Prosper, der gänzlich auf der mechanischen, nichtsdestoweniger rhetorisch gepflegten, Verwertung von Gedankengängen, Bildern und Junktoren anderer beruht.