



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„*Videri quam esse.*“

Leon Battista Albertis zweites Buch der *Intercenales*.“

verfasst von / submitted by

Snezana Rajic, BA

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 190 338 299

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

Lehramtsstudium UF Latein,  
UF Psychologie und Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Hartmut Wulfram



*magistris*



# Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	1
2. The Importance of Being Alberti.....	3
2.1 Biographie.....	10
2.2 Denken und Text.....	13
3. A Brief History of Wealth and Avarice.....	35
3.1 Antike.....	35
3.2 Mittelalter.....	46
3.3 Quattrocento.....	53
4. Buch II im Einzelnen.....	66
4.1 Prohemium ad Leonardum Arretinum.....	66
4.2 Oraculum.....	75
4.3 Parsimonia.....	96
4.4 Gallus.....	106
4.5 Vaticinium.....	113
4.6 Paupertas.....	128
4.7 Nummus.....	151
4.8 Pluto.....	160
4.9 Divitie.....	164
5. Buch II im Ganzen.....	169
6. Schlussbetrachtung.....	175
7. Literaturverzeichnis.....	176
8. Anhang.....	186



## 1. Einleitung

Die zwischen den 1430er und 1440er Jahren entstandene Sammlung der *Intercenales* besteht aus etwas mehr als 50 zumeist kurzen Prosatexten verschiedenen – meist humorvollen – Inhalts, die in 11 Bücher sortiert sind<sup>1</sup>. Sowohl die Anzahl der Texte als auch die der Bücher ist allerdings als ungesichert zu betrachten; zu diesem Schluss zwingt der Überlieferungsstand des Textes. Die beiden vorhandenen Handschriften der *Intercenales* weisen nicht nur Lücken von ganzen Büchern, sondern auch teilweise erhebliche Unterschiede in der Anordnung der Texte in die einzelnen Bücher auf<sup>2</sup>. Roberto Cardini, der Herausgeber der aktuellen Edition, weist zudem darauf hin, dass der problematische Zustand des Textes nicht nur in der Überlieferung begründet, sondern auch darauf zurückzuführen sei, dass Alberti selbst sich zu Lebzeiten nicht zu einer endgültigen Fassung durchringen konnte und es daher schlichtweg mehrere Fassungen der *Intercenales* gab<sup>3</sup>. Die Texte des zweiten Buches sind allerdings von den größten Unsicherheiten verschont geblieben. Sie sind nicht nur in beiden Handschriften im zweiten Buch verortet, sondern auch in derselben Reihenfolge. Der einzige Unterschied zwischen den beiden Handschriften ist, dass das Proömium sich nur in der jüngeren Handschrift (P) findet; dies ist Cardini zufolge allerdings dem Umstand zu verdanken, dass Alberti die ursprünglich als Einzelstücke intendierten Texte erst später in Bücher sammelte und diese wiederum noch später alle auf einmal mit Proömien ausstattete<sup>4</sup>. Doch nicht nur aus diesem Grund bietet sich das zweite Buch der *Intercenales* als Forschungsgegenstand an; auch die thematische Kohärenz lädt zu einer Analyse nicht nur der Einzeltexte, sondern auch der Buchkomposition ein: Alle neun Texte behandeln auf die eine oder andere Weise den Umgang mit Geld<sup>5</sup>. Obwohl Alberti das Thema Geld auch in den anderen Büchern der *Intercenales* und auch in anderen Werken, beispielsweise in *Della Famiglia* oder den *Apologi centum*, behandelt, kann im Rahmen der vorliegenden Arbeit ausschließlich die Darstellung im zweiten Buch berücksichtigt werden; dieses allerdings – so zumindest meine Hoffnung – im Detail: Das zweite Kapitel dieser Arbeit

---

<sup>1</sup> *Intercenales* 2010, 194ff

<sup>2</sup> O (in der Bodleian Library in Oxford) und P (in der Bibliotheca del Convento di S. Domenico in Pistoia), vgl. *Intercenales* 2010, 169

<sup>3</sup> Ebd., 171ff sowie 191ff

<sup>4</sup> Ebd., 185ff

<sup>5</sup> Meiner Recherche zufolge gibt es auch nur sehr wenige ForscherInnen, die sich mit dem zweiten Buch beschäftigen – so nur Bertolini 2014 und Paoli 2016b. In Bezug auf das Thema Geld in Albertis *Della Famiglia* s. Paoli 2013.

bezieht sich auf den Autor selbst und auf die Bedeutung der Autorfigur für die Interpretation seines Werkes. Im dritten Kapitel werden ausgehend von der Antike historische Konzepte zum richtigen Umgang mit Reichtum erarbeitet, die den intellektuellen Hintergrund für die Texte des zweiten Buches bilden. Das vierte Kapitel enthält die detaillierte Analyse der neun Einzeltexzte unter Einbezug der antiken Quellen – für die Lektüre dieses Kapitels bietet es sich an, eine Textausgabe zugegen zu haben. Das fünfte und letzte Kapitel schließlich wirft einen Blick auf die zugrundeliegenden Prinzipien der Buchkomposition.

Die vorliegende Arbeit mag vielleicht aufgrund ihres Umfangs und ihres Inhalts weniger dazu geeignet sein, *inter cenas et pocula* rezitiert zu werden<sup>6</sup>, wie es Leon Battista Alberti für seine *Intercenales* vorschwebte, doch kann sie ihre LeserInnen möglicherweise dennoch mit einigen neuen Ideen und Interpretationsvorschlägen dieser höchst amüsanten und doppelbödigen Schrift erfreuen.

---

<sup>6</sup> *Int.* 1,1,2. Der im Laufe dieser Arbeit zitierte Text der *Intercenales* sowie die Paragraphengliederung sind aus *Intercenales* 2010, 251-298 übernommen.

## 2. The Importance of Being Alberti

Wie wichtig ist Alberti, um Alberti zu verstehen? Oder allgemeiner: Wie viel muss man über die Biographie und Persönlichkeit des Autors/der Autorin wissen, um sein/ihr Werk angemessen interpretieren zu können? Wo ist die Grenze zwischen biographischer und biographistischer Interpretation zu ziehen? Manche LiteraturwissenschaftlerInnen der Alberti-Forschung scheinen dieser Frage in vielen Fällen keine tiefere Aufmerksamkeit zu schenken und von der uneingeschränkten Übereinstimmung zwischen Biographie und Werk auszugehen<sup>7</sup>. Von Seiten der Literaturtheorie ist diese unkritische Inanspruchnahme der AutorInnenbiographie für die Werkinterpretation allerdings als problematisch herausgestellt worden<sup>8</sup>. Im Zuge dieses Kapitels soll ein wenig Licht in die verschiedenen Aspekte der Wertinterpretation gebracht werden, um zu einem interpretativen Rahmen zu gelangen, innerhalb dessen die Betrachtung der einzelnen *Intercenales* erfolgen soll.

Was den zentralen Orientierungspunkt bei der Textinterpretation betrifft, lassen sich in der Literaturtheorie drei Positionen unterscheiden: autorzentrisch, textzentrisch sowie leserzentrisch<sup>9</sup>. Autorzentrische Positionen<sup>10</sup> sind solche, die den Autor/die Autorin als wichtigsten Bezugspunkt bei der Textinterpretation festsetzen. Unter diese fallen biographistische Positionen, die davon ausgehen, dass eine „Analyse der biographischen Fakten Aufschluss über die Bedeutung des literarischen Textes gebe“<sup>11</sup>. Solche Positionen legen der Textinterpretation also einen direkten und unmittelbaren Zusammenhang zwischen Biographie und Werk zugrunde. Kennt man das Leben des Autors/der Autorin, so versteht man auch dessen/deren Werk, das sich völlig aus den

---

<sup>7</sup> Vgl. z.B.: „Le radici dello spaccio albertiano certamente affondano in giovanili ferite mai rimarginate, stanno nel disinganno e nel crollo delle illusioni, non però degli ideali, sempre altissimi, o piuttosto celesti, sempre contraddetti dalla realtà, ma cui l’umanista, con volontaristico eppur mirabile accanimento, sempre tenne fede. Da qui il senso violento di «nausea», l’aggressività, la rivolta morale. E da qui anche la caratteristica bipolarità delle *Intercenales*, ma pure del *Momus*: da un lato i mai intermessi sfoghi autobiografici, e dall’altro la protesta, la denuncia, gli attachi virulenti, e quindi la satira e il riso.“ (Cardini 1993, 47), „È (come in Persio) l’estrema risorsa di un’alta e incontaminata coscienza vilipesa e ferita.“ (ebd., 49) sowie „(...) visto che l’Alberti è fra gli scrittori più scopertamente e insistentemente autobiografici della letteratura italiana.“ (ebd., 72)

<sup>8</sup> Vgl. u.A. Jannidis, Lauer, Martinez & Winko 2003, 7f f; Tomaševkij 2003, 49ff („Für andere dagegen ist jede biographische Analyse eines Werkes ein unwissenschaftlicher Schmuggel, ein Weg durch den Hintereingang.“, ebd., 49) sowie Barthes 2003, 185ff

<sup>9</sup> Jannidis et al. 2003, 11-29

<sup>10</sup> Ebd., 11-16 sowie Mukařovský 2003, 62-7; Tomaševkij 2003, 46-61 und Hirsch 2003, 153-180

<sup>11</sup> Jannidis et al. 2003, 11

Ereignissen, Erlebnissen und Gefühlslagen des Autors/der Autorin herleiten und erklären lässt. Unter die autorzentrischen Positionen fallen auch hermeneutische Auffassungen, die die bewusste oder unbewusste Intention des Autors/der Autorin zwischen Leben und Werk schalten, die allerdings auch aus der Biographie rekonstruiert werden muss. Während also solche Positionen einerseits ebenfalls davon ausgehen, dass man „einen Autor besser verstehen [muss], als er sich selbst verstanden hat“<sup>12</sup>, um sein Werk interpretieren zu können, wird andererseits auch betont, dass sich ein Text nicht aus der *bloßen* Biographie des Autors/der Autorin ergibt, sondern er/sie intentionalen Einfluss auf sein/ihr Werk nimmt, der bei der Interpretation auch in Betracht gezogen werden muss. Textzentrische Interpretationsmodelle<sup>13</sup> hingegen „[erheben] den Anspruch (...), die Bedeutung eines literarischen Werkes ohne Bezug auf den Autor erschließen zu können“<sup>14</sup>. LiteraturtheoretikerInnen dieser Strömung warnen mit dem Hinweis auf die sogenannte „intentional fallacy“<sup>15</sup> davor, die Intention des Autors/der Autorin als Grundlage für die Textinterpretation zu nutzen. Entweder, so die Argumentation, spiegle sich die Intention des Autors/der Autorin erfolgreich im Text, in welchem Fall der Autor/die Autorin überflüssig würde, da die Intention aus dem Text alleine erschließbar sei, oder sie ließe sich nicht im Text wiederfinden. In diesem Fall sei sie entweder für die Textinterpretation irrelevant oder man müsse andere, z.B. biographische Quellen zur Interpretation heranziehen, was „das literarische Werk [verfehlt]“<sup>16</sup>. Textzentrische InterpretatorInnen betonen, dass die konkreten Entstehungsbedingungen eines Textes – darunter auch der Autor/die Autorin – unerheblich seien, da der Text als autonomes Gebilde zu betrachten sei. Umberto Eco prägte hierfür den Begriff der „Textintention“<sup>17</sup>. Eine bedeutsame Unterscheidung, die im Rahmen textzentrischer Interpretation gemacht wurde, ist diejenige zwischen AutorIn (*author*) und ErzählerIn (*narrator*)<sup>18</sup>. Während der

---

<sup>12</sup> Ebd., 12

<sup>13</sup> Ebd., 16-20 sowie Wimsatt & Beardsley 2003, 80-101; Eco 2003, 275-294; Kayser 2003, 124-137; Booth 2003, 138-153 und Genette 2003, 230-246

<sup>14</sup> Jannidis et al. 2003, 16

<sup>15</sup> Ebd. sowie Wimsatt & Beardsley 2003, passim

<sup>16</sup> Ebd., 81

<sup>17</sup> Jannidis et al. 2003, 16

<sup>18</sup> Vgl. auch die entsprechenden Einträge im *Handbook of Narratology* zu *author* (Schönert 2014, 1: „The author (real or empirical) can be defined in a narrow sense as the intellectual creator of a text written for communicative purposes. In written texts in particular, the real author is distinguished from the mediating instances internal to the text.“ – sc. ErzählerIn sowie impliziter Autor/implizite Autorin, s.u.) und *narrator* (Margolin 2014, 646: „In the literal sense, the term „narrator“ designates the inner-textual (textually encoded) highest-level speech position from which the current narrative discourse as a whole originates and from which references to the entities, actions and events that this discourse is about to are being made.

Autor/die Autorin als die reale Person zu verstehen ist, die den Text geschrieben hat, ist „[d]er Erzähler (...) eine gedichtete Person, in die sich der Autor verwandelt hat“<sup>19</sup>, der Sprecher/die Sprecherin im Text, der/die entweder selbst auftritt oder nur die Perspektive des Textes konstituiert<sup>20</sup>. In jedem Fall markiert diese Unterscheidung die Tatsache, dass die Ich-Aussagen eines Erzählers/einer Erzählerin „nicht mehr als direkte Aussprache der Autormeinung verstanden werden“<sup>21</sup> können, was die Bedeutung des Autors/der Autorin für die Textinterpretation einschränkt, da der Erzähler/die Erzählerin mitnichten immer die Meinung des Autors/der Autorin vertreten muss. Eine dritte Instanz, die im Textzentrismus unterschieden wurde, ist die des impliziten Autors (*implied author*)<sup>22</sup>. Sie bezeichnet das „Textimplikat, nämlich das Bild des realen Autors, insoweit dieser sich in seinem Text ausdrückt“<sup>23</sup>. Impliziter Autor/implizite Autorin meint also dasjenige Bild, das sich die LeserInnen vom Autor/von der Autorin aufgrund der Lektüre seines/ihrer Textes machen<sup>24</sup>. Dieses Bild muss allerdings ebenfalls nicht mit dem realen Autor/der realen Autorin ident sein.

Leserzentrische Interpretationsmodelle<sup>25</sup> schließlich sind solche, die „den Autor als sinnstiftende Instanz verabschiede[n] und dem Text nur eine sekundäre Rolle beim Zustandekommen einer Textbedeutung zugesteh[en]“<sup>26</sup>, die also weder den Autor/die Autorin noch den Text selbst als primären Orientierungspunkt bei der Textinterpretation zulassen, sondern ausschließlich die Sinnkonstruktion durch den realen oder idealen Leser/die reale oder ideale Leserin. Sie tun dies vor allem vor dem Hintergrund, dass der Autor/die Autorin bei der Komposition eines Werkes immer den Leser/die Leserin im

---

Through a dual process of metonymic transfer and anthropomorphization, the term narrator is then employed to designate a presumed textually projected occupant of this position, the hypothesized producer of the current discourse, the individual agent who serves as the answer to Genette's question *qui parle?* The narrator, which is a strictly textual category, should be clearly distinguished from the author (...) who is of course an actual person.“)

<sup>19</sup> Kayser 2003, 128

<sup>20</sup> „Genette calls the first case an homodiegetic, the second an heterodiegetic narrator.“ (Schmitz 2007, 58f)

<sup>21</sup> Jannidis et al. 2003, 17

<sup>22</sup> „The concept of the implied author refers to the author-image evoked by a work and constituted by the stylistic, ideological, and aesthetic properties for which indexical signs can be found in the text. Thus, the implied author has an objective and a subjective side: it is grounded in the indexes of the text, but these indexes are perceived and evaluated differently by each individual reader.“ (Schmid 2014 (*Handbook of Narratology*), 288)

<sup>23</sup> Ebd., 19

<sup>24</sup> „Wie unpersönlich er auch zu sein wünscht, sein Leser wird sich unweigerlich ein Bild von dem offiziellen Schreiber konstruieren, der auf diese Art und Weise schreibt – und natürlich wird dieser offizielle Schreiber niemals neutral gegenüber allen Werten sein.“ (Booth 2003, 143)

<sup>25</sup> Jannidis et al. 2003, 20-25 sowie Barthes 2003, 181-193 und Foucault 2003, 194-229

<sup>26</sup> Jannidis et al. 2003, 20f

Kopf hat, weswegen der „Erwartungshorizont, vor dem ein Werk geschaffen und aufgenommen wurde, zu rekonstruieren“<sup>27</sup> sei, um das Werk angemessen zu interpretieren.

Der interpretative Rahmen, der im Folgenden zugrunde gelegt werden soll, verbindet Elemente aller drei besprochenen Positionen. M.E. ist eine Textinterpretation, die den Autor/die Autorin als irrelevant abtut, verfehlt, da die Position des Autors/der Autorin unseren Zugang zu Texten grundlegend prägt und somit nicht ignoriert werden sollte<sup>28</sup>. Textzentrische und leserzentrische Positionen, die behaupten, dass „[m]it der Veröffentlichung seines Werkes (...) der Autor sein besonderes Verhältnis zu ihm [verliert], es (...) zum Besitztum aller [wird]“<sup>29</sup>, mögen mit dieser Auffassung vielleicht eine Tatsache ausdrücken und möglicherweise liegt auch in der Behauptung Roland Barthes‘, dass „[e]in Text (...) nicht eine einzige feste Bedeutung [hat], die durch den Verweis auf den Autor gesichert werden kann“<sup>30</sup> ein Fünkchen Wahrheit. Dennoch scheint die besondere Bedeutung, die ein Text *für seinen Autor/seine Autorin* hat, m.E. eine gesonderte und zentrale Stellung einzunehmen<sup>31</sup>. Insbesondere, wenn vormoderne Texte interpretiert werden, sollte es nicht darum gehen, festzuhalten, welche Bedeutung der Text für den einen oder anderen Leser/die eine oder andere Leserin haben oder welche Bedeutungen man dem Text an sich zuschreiben *kann*, sondern darum, welche Bedeutung der Autor/die Autorin für seinen/ihren Text intendiert *hat*. M.E. kann eine solche Interpretation nicht sehr gewinnbringend sein, die den Text als autonomes Gebilde zu betrachten sucht und ihn aus allen Kontexten herausreißt. Ein Text, der alles bedeuten kann, bedeutet gar nichts. Die gewinnbringendste Interpretation scheint dagegen diejenige zu sein, die den Text als Ergebnis seiner konkreten Entstehungsbedingungen ansieht. Diese, unter die der Autor/die Autorin nun wohl oder übel auch zu zählen ist, bilden den zentralen Rahmen für seine Interpretation. Mithin kann man Barthes also entgegen: „[Der] überzeitliche Sinn ist und kann nur der vom Autor intendierte Sinn sein.“<sup>32</sup>.

Während also die autorzentrische Position die Basis der folgenden Interpretation darstellt,

---

<sup>27</sup> Ebd., 21

<sup>28</sup> „[N]atürlich empfinden wir hinter dem Kunstwerk (...) die Persönlichkeit (...). Wir empfinden es als »gemacht«, als absichtlich. Und die Absichtlichkeit braucht das Subjekt, von dem sie ausgeht, das ihre Quelle ist.“ (Mukařovský 2003, 72)

<sup>29</sup> Wimsatt & Beardsley 2003, 81

<sup>30</sup> Jannidis et al. 2003, 22

<sup>31</sup> „Each narrative is an utterance and thus a communicative act.“ (Tjupa 2014, 564). Wie bei jedem kommunikativen Akt ist also auch bei einer Erzählung die Intention von Bedeutung.

<sup>32</sup> Hirsch 2003, 159

bieten die anderen Auffassungen keineswegs zu vernachlässigende Korrektiva. Zum einen weist der Textzentrismus zu Recht auf die bedeutsame Unterscheidung zwischen Autor/Autorin, Erzähler/Erzählerin und implizitem Autor/impliziter Autorin hin. Biographistische Interpretationen, die zwischen Werk und Leben ein 1:1-Verhältnis vermuten und jeden Aspekt des Werkes mithilfe der Biographie des Autors/der Autorin – oder gar biographische Aspekte wie die Persönlichkeit anhand des Werkes – erklären möchten, sind m.E. bestenfalls als problematisch, schlimmstenfalls als fehlgeleitet zu betrachten. Dies ist aus zwei Gründen der Fall. Zum einen kann kein künstlerisches Werk Unmittelbarkeit ausdrücken<sup>33</sup>. Insbesondere im Falle Albertis finden wir ein höchst durchdachtes Werk vor. Eine direkte Erklärung aus und Gleichsetzung mit seiner Biographie spricht für eine naive Interpretation, die die künstlerische Absicht des Autors ignoriert und entwürdigt<sup>34</sup>. Zum anderen darf keinesfalls vergessen werden, dass es dem Autor/der Autorin völlig frei steht, zu schreiben, was auch immer er/sie möchte. Er/sie kann seine/ihre Persönlichkeit und Biographie realitätsgetreu niederschreiben, kann sie aber ebenso gut literarisch ausnutzen<sup>35</sup> und verändern. Es steht dem Autor/der Autorin frei, ein realistisches oder aber ein idealisiertes Bild von sich zu entwerfen, eine „ideale biographische Legende“<sup>36</sup>. Wenn InterpretatorInnen ein Bild des Autors/der Autorin zu rekonstruieren versuchen, das auf seinen/ihren Texten basiert, müssen sie sich bewusst sein, dass sie nicht den realen Autor/die reale Autorin, sondern *den impliziten Autor/die implizite Autorin* rekonstruieren. Wir sehen in den Texten nur das, was die AutorInnen uns sehen lassen *möchten*, können dieses Bild also nicht unkritisch auf den realen

---

<sup>33</sup> „Die Erschaffung eines Werkes ist nämlich ohne Voraussetzungen nicht möglich. Schon darin, daß der Autor die Absicht hat, eben ein Kunstwerk zu schaffen, kommt er mit der bisherigen Auffassung des Kunstwerkes und der Kunst überhaupt in Kontakt, mit den bisherigen künstlerischen Verfahren, d. h. den verschiedenen Arten, derer man sich bei den einzelnen Komponenten eines Kunstwerks bediente und bedient. Auch wenn es sich um einen revolutionären Künstler handelt, der genügend Entschlossenheit und Kraft hat, den Stand der Kunst, den er bei seiner Ankunft vorgefunden hatte, zu verändern, kann er nicht mehr tun als gerade diese zu verändern, als den Aufnehmenden fühlen zu lassen, daß er ihn verändert hat, aber gerade dadurch führt er diesen bisherigen Stand der Kunst in sein Werk ein, macht ihn zum Hintergrund, auf dem das Werk als etwas Neues, nie Dagewesenes aufgenommen wird. Und diese traditionellen künstlerischen Verfahren machen es schon von vorneherein unmöglich, daß das Werk zum unmittelbaren Ausdruck wird. Schon von vorneherein ist durch ihn der seelische Zustand des Künstlers, soweit er überhaupt ins Werk eingehen kann, objektiviert, von seiner Quelle fortgerissen, verwandelt in ein Zeichen.“ (Mukařovský 2003, 76f)

<sup>34</sup> „Es gibt also in der Kunst keine wirkliche, unmittelbare Expression, sondern immer steht zwischen Künstler und Werk die künstlerische Absicht (oft sogar das bewußte künstlerische Wollen).“ (ebd., 78)

<sup>35</sup> Tomařevkij 2003, 54

<sup>36</sup> Ebd., 57. Vgl. auch: „Doch diese für den Literaturhistoriker notwendige Biographie ist keine Personal- oder Untersuchungsakte, sondern die vom Autor selbst geschaffene Legende seines Lebens, die allein ein literarisches Faktum darstellt.“ (ebd., 61)

Autor/die reale Autorin übertragen<sup>37</sup>. Ein Aspekt, der insbesondere bei der Interpretation von Alberti zentral ist, ist, dass dieser implizite Autor durchaus nicht in allen Texten derselbe sein muss:

„Von verschiedenen Versionen müssen wir sprechen, denn ungeachtet der Bemühungen eines Autors um Aufrichtigkeit implizieren seine einzelnen Werke verschiedene Versionen, verschiedene ideale Kombinationen von Normen.“<sup>38</sup>

Die notorisch schwierige Integration von Albertis grundlegend verschieden ausgerichteten Schriften in ein einziges kohärentes Denkgebäude ist schon lange ein *locus communis* der Forschung<sup>39</sup>. Es ist allerdings Vorsicht dabei geboten, alle diese „Masken“<sup>40</sup> mit dem realen Autor, d.h. alle Aussagen und Sichtweisen mit Alberti selbst zu identifizieren. Die künstlerische Absicht kann mehr und Anderes umfassen und umfasst üblicherweise auch mehr und Anderes als die wirklichkeitsgetreue Abbildung des Autors/der Autorin selbst<sup>41</sup>.

Es bleibt der Beitrag des Leserzentrismus zum vorliegenden interpretativen Zugang zu klären. Unter anderen wies etwa Jan Mukařovský auf die „Trias »Autor – Werk – Leser«“<sup>42</sup> hin und merkte an, dass „ein Autor (...) ein Kunstwerk immer in Hinsicht auf einen Rezipienten [schafft,] (dessen Rolle er selbst schon während des Schaffensprozesses einnimmt).“<sup>43</sup>. Roland Barthes betonte außerdem, dass „[d]er Text (...) ein ‚Gewebe von Zitaten aus unzähligen Stätten der Kultur‘“<sup>44</sup> und seine „Entwirrung“ Aufgabe des Interpreten/der Interpretin, somit des Lesers/der Leserin sei. Dieser Aspekt sollte nicht zuletzt aus dem Grund keinesfalls vernachlässigt werden, dass auch er durch die Betonung der sozialen und ökonomischen Bedingungen, die die Einstellungen der LeserInnen charakterisieren, die Vorstellung problematisiert, das Werk

---

<sup>37</sup> „Unser Eindruck von dem implizierten Autor schließt nicht nur die herauslösbaren Sinngehalte ein, sondern auch den moralischen und emotionalen Gehalt jeder kleinsten Handlung und Erfahrung jeder einzelnen Romanfigur. Kurz gesagt, er impliziert das intuitive Erfassen eines vollständigen künstlerischen Ganzen; der vornehmste Wert, dem sich dieser implizite Autor verpflichtet fühlt, und zwar unabhängig davon, welchen Platz sein Schöpfer im wirklichen Leben einnimmt (...).“ (Booth 2003, 146f)

<sup>38</sup> Ebd., 143

<sup>39</sup> S. Kapitel 2.2

<sup>40</sup> Booth 2003, 145

<sup>41</sup> Vgl. dazu die Debatte um die dichterische *persona*, die nicht mit dem Autor identifiziert werden kann, z.B. bei Weiß 1982, 9f; Burdorf 1995, 181-192; Iddeng 2000 sowie Schmitz 2000, 58. Vgl. dagegen: „Al centro della riflessione dell’Alberti stanno, com’è noto, le maschere. Anche è noto che egli amava indossarle. Non si è invece fatto caso che ne vestì molte, e per lo più parecchio diverse: segno che sentiva di avere una personalità contraddittoria e sfuggente – prismatica.“ (Cardini 1993, 54)

<sup>42</sup> Mukařovský 2003, 63

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> Jannidis et al. 2003, 22f

eines Autors/einer Autorin ergebe sich unmittelbar aus seiner/ihrer Biographie und seinem/ihrer Charakter<sup>45</sup>.

Im Folgenden soll also eine Interpretation versucht werden, die zwar durchaus Albertis Biographie miteinbezieht, ohne jedoch in einen Biographismus auszuarten, wie das bisweilen in der Alberti-Forschung zu passieren pflegt<sup>46</sup>. Es soll weder versucht werden, Albertis eigene Sichtweise noch seinen Charakter zu rekonstruieren, obwohl natürlich Bezüge auf den impliziten Autor eine Rolle spielen werden<sup>47</sup>. Es soll ein Interpretationsversuch folgen, der neben biographischen Inspirationen und der Intention des Autors (Kapitel 2) vor allem die Eigenheiten der Texte selbst (Kapitel 4) sowie ihre originäre Verflechtung in Vergangenheit und zeitgenössischer Gegenwart (Kapitel 3) berücksichtigt, in der Hoffnung, damit der Intention Albertis, die zur Entstehung der *Intercenales* führte, gerecht zu werden.

---

<sup>45</sup> Roberto Cardinis mehrfach beschriebene Theorie der Mosaici-Interpretation (Cardini, 1990a, 175; 1990b, passim; 2003a, 147; 2003b, 65ff; 2005a, 26; 2005b, passim; 2008, 25; Leon Battista Alberti 2015, 7) scheint ebenfalls diesen Aspekt der Zusammengesetztheit zu betonen, basiert allerdings zu weiten Teilen auf Biographismen (vgl. v.a. Cardini 1993, passim sowie Anm. 7).

<sup>46</sup> Bemerkenswert ist hier besonders die Identifikation der Figuren der *Intercenales* mit Alberti selbst. Bezüglich der Figuren Lepidus und Philoponius scheint Konsens unter den ForscherInnen zu herrschen (vgl. u.A. Cardini 1993, 54f; 2003a, 83, 166; 2005a, 27; Marsh 1987, 5f; 1998, 12; Bisconti 2013 sowie Leon Battista Alberti 2015, 9. Für eine eingehendere Beschäftigung mit der Frage der Identifikation vgl. Paoli 2001). Manche gehen allerdings noch weiter und sehen die Selbstporträts des Autors ferner in Periphronus (*Intercenales* 2010, 262), Micrologus (Cardini 2003a, 153, 166 sowie McLaughlin 2013, 159), dem unbenannten *philosophus* (Cardini 2003a, 166), Neophronus (ebd. sowie Cardini 1993, 52), Trissophus (Cardini 2003a, 166), Herkules (ebd.) und Friginnius (ebd.) sowie weiters in Philodoxus der *Philodoxeos Fabula* (ebd.), in Gelastus des *Momus* (ebd.) und schließlich in Momus selbst (ebd. sowie 1993, 71). Es wurde gar der Versuch unternommen, *alle* Figuren der *Intercenales* mit dem Autor zu identifizieren (Jarzombek 1989). Natürlich ist anzunehmen, dass sich in den meisten Figuren Aspekte finden lassen, die sie mit ihrem Erschaffer teilen. Allerdings auch mit allen anderen Menschen. Eine so umfassende Identifikation des Autors mit seinen Figuren scheint daher ihre Aussagekraft zu verlieren und deutet weniger die „personalità (...) prismatica“ (Cardini 1993, 54) bzw. „proteiforme personalità“ (ebd. 2003a, 168, Anm. 70) des Autors an als die literarisch umgesetzte Tatsache, dass die meisten Menschen gewisse Eigenschaften miteinander teilen und andere nicht.

<sup>47</sup> Einen guten Mittelweg scheint hier Thomas Kuehn einzuschlagen: „What we know of the history of Alberti's text itself [sc. *Della Famiglia*] confirms the limitations of a reductionistic reading based on a presumed intention or a presumed unity or identity between author's life and text. (...) Mine is an interpretation, I hope, that avoids seeing the text as a sign of life and rather treats the relationship between text and life process as problematic. Rather than reducing the text to a simple interpretative key in the author's life, such a reading opens complexities by demanding a cogent mapping out the relations between the written text and the text of the life.“ (1985, 163).

## 2.1 Biographie

Der Rest dieses zweiten Kapitels wird Alberti selbst in den Blick nehmen und – unter Beachtung aller oben genannten Einschränkungen – untersuchen, ob sich in seiner Biographie (Kapitel 2.1) oder seiner grundlegenden Haltung (Kapitel 2.2) Rückschlüsse auf seine Intention ziehen lassen, die bei der Interpretation der Texte miteinbezogen werden muss.

Der uns heute als Leon Battista Alberti bekannte Humanist wurde am 18.02.1404<sup>48</sup> unter dem Namen Battista Alberti in Genua geboren<sup>49</sup>. Die Familie der Alberti stammte allerdings nicht ursprünglich aus Genua, sondern aus Florenz, wo sie bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts als reiche Kaufmanns- und Bankiersfamilie großes Ansehen erlangt hatte, aus politischen Gründen allerdings exiliert wurde. Battista, wie auch sein Bruder Carlo, wuchsen also im Exil auf. Desweiteren wuchsen sie als uneheliche Söhne auf und blieben es auch, da ihr Vater ihre Mutter nie heiratete, obwohl er das hätte tun können, wie Thomas Kuehn herausstellt<sup>50</sup>. Er weist außerdem darauf hin, dass Battista und Carlo zwar den väterlichen Namen trugen, in den väterlichen Haushalt aufgenommen wurden und eine eingehende humanistische Schulbildung erhielten, was ihren Status als „*naturales*“<sup>51</sup> zumindest für eine Weile in den Hintergrund treten ließ. Allerdings bedeutete dieser Status dennoch, dass sie im Vergleich zu ihren ehelich geborenen Cousins weniger Rechte hatten: „In a sense he was *of*, but not *in*, the family.“<sup>52</sup>. So hatten sie etwa keinen rechtlichen Anspruch auf die Besitztümer und das Vermögen der Familie, die zu diesem Zeitpunkt noch sehr wohlhabend war<sup>53</sup>.

Battista lernte zuerst bei Gasparino Barzizza in Padua und studierte dann Kirchen- und Zivilrecht sowie Philosophie und Mathematik in Bologna. Einen Einschnitt stellte 1421 der Tod seines Vaters dar, der zudem auch diese letzte Möglichkeit, seine beiden einzigen Söhne testamentarisch in den Status legitimer Kinder zu erheben und sie so mit den vollen Erbrechten auszustatten, ungenutzt ließ<sup>54</sup>. Er begnügte sich damit, den beiden eine

---

<sup>48</sup> Cardini 2004, 82ff

<sup>49</sup> Für die Beschreibung seiner Biographie in diesem Kapitel vgl. Marsh 1987, 1-5; Boenke 1999, 53f; Paoli 2007, 17-31; ebd. 2012, 11-28; ebd. 2016a, 50-55; Leon Battista Alberti 2015, 17-26; Cardini 2007; Pearson 2011, 1-23, Martines 2011, 142ff sowie Alberti 1993, XV-XXI

<sup>50</sup> Kuehn 1985, 164ff

<sup>51</sup> Ebd., 164

<sup>52</sup> Ebd., 165, meine Hervorhebung

<sup>53</sup> Für die rechtlichen Benachteiligungen s. Paoli 2016a, 51

<sup>54</sup> Kuehn 1985, 165f

große Summe Geld zu hinterlassen, die sie von ihrem Onkel erhalten sollten. Als dieser allerdings starb, ging die Verfügungsgewalt über das Erbe der Brüder auf dessen Söhne, ihre Cousins, über, die sich fast ein Jahrzehnt lang weigerten, das Erbe auszuzahlen – die Familie Alberti war zu diesem Zeitpunkt schon in finanzielle Schwierigkeiten geraten – und auch danach nicht mehr als die Hälfte der Summe übergaben. Diese Vorenthaltung des Erbes war zum Teil auch aufgrund des illegitimen Status der Brüder möglich, die beiden Aspekte dürften sich also für Alberti zu einem Knoten der Ungerechtigkeit verbunden haben<sup>55</sup>. Zu der belastenden Tatsache, dass er rechtlich kein vollwertiger Teil der Familie Alberti war, kam also während seiner Studienzeit eine drückende Armut hinzu, die darüber hinaus durch seine eigene Familie verursacht war: durch seinen Vater, der ihn und seinen Bruder nicht legitimierte, und durch seine Cousins, die ihn lieber darben ließen, als ihm das Erbe auszuzahlen, das ihm sein Vater hinterlassen hatte.

Nach Beendigung seines Studiums konnte er allerdings nach und nach sowohl den Folgen der illegitimen Geburt als auch der Armut entfliehen<sup>56</sup>; seine Anstellung als *abbreviatore* bei der päpstlichen Kurie, die seine kirchenrechtlichen Einschränkungen aufgrund seiner illegitimen Geburt annullierte, sicherte ihn finanziell ab. Zudem wurde 1428 auch das Exil seiner Familie aufgehoben und Alberti konnte in den folgenden Jahren das erste Mal seine Heimatstadt Florenz besuchen, in vielerlei Hinsicht ein prägendes Erlebnis für ihn. Obwohl er den Großteil seiner Zeit im Gefolge verschiedener Päpste in Rom oder anderen Städten Nord- und Zentralitaliens verbrachte, darunter nur wenige Jahre in Florenz, blieben Florenz und die Florentiner doch in den meisten seiner Schriften der Dreh- und Angelpunkt seiner Überlegungen – als verachtenswertes Spottobjekt in seinen satirischen Schriften, als beeindruckendes Vorbild in seinen kunsttheoretischen Schriften, als beflügelnde Inspiration für seine zahlreichen Schriften in der italienischen Volkssprache, mithin als Symbol seines Zwiespalts zwischen Identifikation und

---

<sup>55</sup> In der Forschung wird auch bisweilen von den zwei oder drei Dramen oder Traumata Albertis gesprochen, vgl. z.B. „L’exil de sa famille est le premier drame de la vie d’Alberti; le seconde est la naissance illégitime. (...) la mort de Lorenzo [sc. seines Vaters] (troisième drame de la vie de Battista, qui n’a alors que 17 ans) (...)“ (Paoli 2016a, 50) oder „Two major factors weigh heavily in the formation of the young Alberti – exile and accident of birth.“ (Grayson 1998, 130). Für die literarische Umsetzung des Themas Exil in den *Intercenales* s. Bisconti 2013, für die literarische Umsetzung des Themas der illegitimen Geburt in *Della Famiglia* s. Kuehn 1985.

<sup>56</sup> Grayson 1998, 130

Distanzierung<sup>57</sup> – Albertis Verhältnis zu Florenz kann durchaus als komplex bezeichnet werden:

„Sennonché né con la propria famiglia, né con la città d'origine né con la cultura fiorentina, mai si identificò del tutto (...). Restò sempre, insomma, uno sradicato. Da qui un rapporto nient'affatto lineare e progressivo, bensì sinuoso, accidentato, intermittente, un'altalena di approcci fiduciosi e di continue, brucianti delusioni: una relazione di amore-odio gremita di crisi e di ripensamenti, e per lo più conflittuale – un inestricabile viluppo di parziali adesioni e compromessi, e di rifiuti radicali e frontali.“<sup>58</sup>

In der zweiten Hälfte seines Lebens betätigte Alberti sich vor allem als gefeierter Architekt (u.A. plante er mehrere Kirchen in Rimini, Mantua und Florenz sowie den Palazzo Rucellai in Florenz). Er starb am 20.04.1472. Seine testamentarisch festgehaltenen Wünsche, in Padua bei seinem Vater begraben zu werden sowie mit einem Teil seines Nachlasses ein Wohnhaus in Florenz zu finanzieren, in dem verarmte Literaten seiner Familie Zuflucht finden können, wurden nicht erfüllt<sup>59</sup>.

Was kann man nun aus Albertis Biographie für die Interpretation seiner Schriften mitnehmen? Mit aller gebotenen Vorsicht vor dem Umstand, dass sich seine Intention aus mehr als der bloßen Summe seiner Erlebnisse zusammensetzt, kann wohl zumindest behauptet werden, dass er in seinem Leben mit Ereignissen konfrontiert wurde, die ihn dazu aufforderten, über die ihnen zugrundeliegenden Themenkomplexe nachzudenken und die er in der Folge auch in der einen oder anderen Weise in seinen Schriften aufarbeitete. Es lässt sich zwar nicht sagen, zu welchen Antworten er diesbezüglich gelangte, aber davon, dass Überlegungen zu Herkunft und Familie, zu Anerkennung und Geld, zu Gerechtigkeit, Ungerechtigkeit und Leistung, zu Rechten und Pflichten der Anderen sowie zu seiner eigenen Abhängigkeit und Unabhängigkeit seine Gedanken gefüllt haben, kann mit Sicherheit ausgegangen werden.

---

<sup>57</sup> Erfolgreiche Identifikation mit den Florentiner bildenden Künstlern einerseits (vgl. seine kunsttheoretischen Schriften, insb. *De re aedificatoria*, *De Pictura/Della Pittura*, *De Statua* sowie weitere kleinere Schriften), weniger erfolgreiche Identifikation mit seiner eigenen Familie: „Dès lors, Battista n'aura de cesse de rechercher la reconnaissance de sa famille, qu'il n'obtiendra qu'à la fin de sa vie“ (Paoli 2012, 14). Vgl. z.B. die lieblose Aufnahme von *Della Famiglia* durch seine Familie (Cardini 2008, 37). Distanzierung vor allem von den Florentiner Humanisten – s. Kapitel 2.2.

<sup>58</sup> Cardini 2007, 228f. Vgl. auch ebd. 1993, 34f

<sup>59</sup> Leon Battista Alberti 2015, 26 sowie Martines 2011, 144

## 2.2 Denken und Text

Wenn es schon ein schwieriges Unterfangen war, Schlüsse von Albertis Biographie auf die Interpretation seiner Schriften zu ziehen<sup>60</sup>, so scheint es ein Ding der Unmöglichkeit, aufgrund seiner *Geisteshaltung* seine Intention zu bestimmen, da wir diese in erster Linie aus seinen Schriften rekonstruieren müssen, was ohnehin schon höchst problematisch ist. Von dieser unbarmherzig extrahierten „Denkweise“ nun wieder auf die Interpretation der Schriften zurückzuschließen, beendet den Zirkelschluss vollends.

Dieser Umstand hat die ForscherInnen allerdings oft nicht davon abgehalten, mit größtem Eifer zu versuchen, Albertis Persönlichkeit zu rekonstruieren. Es muss wohl zugestanden werden, dass kaum ein anderer Autor diese Frage so reizvoll erscheinen lässt wie Alberti, dessen Schriften eine haarsträubende Breite an Themen abdecken. Sie führt von den spöttischen Kurzprosa-Stücken der *Intercenales*, dem zynischen Roman *Momus*, der allegorischen Komödie *Philodoxeos fabula* und dem paradoxen Enkomion *Musca* über den moralisierenden Dialog *Della Famiglia*, die doppelbödigen *Apologi Centum* sowie die pessimistisch-philosophischen Dialoge in Latein und Volgare *De commodis litterarum atque incommodis*, *Theogenius*, *Profugiorum ab aerumna libri* und *De iciarchia* bis hin zu den technischen Traktaten *De re aedificatoria*, *De pictura*, *De statua*, *De equo animante*, *De componendis cifris* oder *Ludi rerum mathematicarum*. Und damit ist das Œuvre Albertis noch lange nicht abschließend erfasst. Neben einer Grammatik der italienischen Volkssprache und Gedichten und kürzeren Texten zum Thema Liebe in derselben finden sich weiters eine kartographische Beschreibung Roms, seine eigens verfasste Biographie, eine historische Abhandlung über den Verschwörungsversuch Stefano Porcarios, die Vita des Hl. Potitus und noch viele weitere Texte<sup>61</sup>.

Diese thematische und stilistische Bandbreite, auf die schon von Zeitgenossen verwiesen wurde<sup>62</sup>, wurde in der Alberti-Forschung immer wieder auf zwei „Hauptstränge“

---

<sup>60</sup> Und auch diese Erkenntnisse sind mit Vorsicht zu genießen, da einige der biographischen Einschätzungen sich auf die Angaben in Albertis Autobiographie stützen, die bekannterweise nicht in jeder Hinsicht für bare Münze zu nehmen ist – ein Beispiel soll genügen: *Pedibus iunctis stantium humeros hominum saltu supra transilibat* (*Aut.* 4)

<sup>61</sup> Marsh 1987, 2-4; Pearson 2011, 8f sowie Leon Battista Alberti 2015, 17-26

<sup>62</sup> „Tornami alla mente lo stilo di Battista Alberto, el quale come nuovo camaleonta sempre quello colore piglia el quale è nella cosa della quale scrive.“ (Landino 1974, 120). Vgl. auch: „Né il Landino soltanto celebrò l’Alberti come «uomo universale»; anche fu l’unico che seppe cogliere con una metafora folgorante e definitiva, quella del «camaleonta», la peculiarità della sua arte: il mimetismo, la scimmiesca bravura, lo sperimentalismo, l’incessante varietas di registri stilistici, linguistici, tematici da lui perseguita in ogni suo scritto.“ (Cardini 2003b, 63)

reduziert: einen positiv-hoffnungsvoll und einen negativ-zynisch ausgerichteten, einer „*pars construens*“ und einer „*pars destruens*“<sup>63</sup>. Durch biographistische Übertragung gingen damit auch zwei völlig unterschiedliche Bilder von Alberti selbst einher:

„(...) Eugenio Garin, che gli ha permesso di proporre una nuova interpretazione dell'umanista. Essa insiste sul cupo ed amaro pessimismo dell'autore, sulla sua tormentata irreligiosità, sulla sua desolata coscienza d'un mondo privo di significato. La tesi si contrappone a quella 'tradizionale', che privilegiava invece le esigenze di ordine e misura, armonia e proporzione, proprie per l'umanista della natura come dell'uomo ideale.“<sup>64</sup> (...) „In questa ricerca dell'autentico Alberti è necessario anzitutto, per comprendere la sua personalità, tener presente l'intero complesso della sua versatile opera, in modo non unilaterale. Occorre studiare l'Alberti storicamente, e collegare fra loro i suoi testi, che si chiariscono l'un l'altro (...). Si vedrà così che, nei forti chiaroscuri tipici della sua visione della vita, le luci contano più delle ombre.“<sup>65</sup>

„In questa linea solare e costruttiva che piaceva a Burckhardt, lettore attento dell'*Autobiografia* albertiana, si collocano le espressioni dell'*homo faber*, dell'architetto, del teorico dell'architettura (nel *De re aedificatoria*), della pittura e della scultura (*De pictura* e *De statua*). Ma ogni luce ha la propria ombra, come dice Alberti stesso sul finale del II libro del suo *De pictura*, e su questa linea umbratile e chiaroscurale, straordinariamente vicina alla nostra sensibilità di moderni, si colloca la voce albertiana di umorista graffiante e irriverente (...).“<sup>66</sup>

Manch Anderer versuchte dagegen, die gegensätzlichen Bilder zu vereinen:

„E questa compresenza di opposti non dipende da debolezza di pensiero: al contrario direttamente discende da un pensiero al cui centro sta la percezione vivissima della irriducibile contraddittorietà e ambiguità della vita e dell'uomo. Talché sempre, di ogni cosa, a cominciare da se stesso, l'Alberti fece il canto e il controcanto sempre parlò *in utramque partem*; sempre, di ogni questione, vide il lato solare e quello notturno, positivo e costruttivo o viceversa tragico e disperato; e sempre agli uomini, ad ogni aspetto della vita, e ad ogni convenzione, tolse la maschera. È una radicata e mai abbandonata *Weltanschauung* (...).“<sup>67</sup>

---

<sup>63</sup> Ponte 1995/96, 40; vgl. auch Grayson 1998, passim

<sup>64</sup> Ponte 1995/96, 37

<sup>65</sup> Ebd., 39

<sup>66</sup> Leon Battista Alberti 2015, 6

<sup>67</sup> Cardini 2005a, 29. Während Cardini, wie schon bemerkt, ein Verfechter des Versuchs ist, Albertis „prismatische Persönlichkeit“ anhand seines oft widersprüchlichen Werks zu rekonstruieren, scheint sogar er die Schwierigkeit einzusehen, die mit einer solchen gesamtheitlichen Interpretation verbunden ist, die versucht, aus allen Werken Albertis den gemeinsamen Nenner zu ziehen: „(...) della produzione albertiana prenderò in esame una sola linea, quella che procedendo dal *De commodis litterarum atque incommodis* approda alle *Intercenales* e quindi al *Momus*. È una linea 'negativa' che corre, parallela, all'altra, 'positiva', testimoniata dai *Libri della Famiglia*, dal *De re aedificatoria*, dal *De iciarchia*. (...) Devo però confessare che se declino un eventuale invito ad un'interpretazione generale, non è solo perché son ben conscio del

So auch Chines und Severini<sup>68</sup>, die Alberti zusprechen, „armonico proprio nella dissonanza“ zu sein sowie die „presenza di un continuo movimento a onde tra luci e ombre, canto e controcanto, consapevolezza del limite e anelito all’azione.“<sup>69</sup>. Andere wiederum gaben sich damit zufrieden, die unterschiedliche Ausrichtung seiner Schriften zu konstatieren, ohne sie auf Alberti selbst zu übertragen:

„In seiner *Vita* beschreibt Alberti einen Guckkasten, den er – offenbar zur Zeit seiner Beschäftigung mit Optik und Malerei – für optische Experimente erfunden hat und durch den Bilder perspektivisch gesehen werden konnten, als seien sie lebensecht. Dabei unterschied er zwei Arten von Demonstrationen: eine *demonstratio diurna* und eine *demonstratio nocturna*, die Welt bei Tag und bei Nacht betrachtet. In diesem Sinne ist die Welt, die im Momusroman in Erscheinung tritt, das Produkt eines Blicks, der die Nachtseite der Realität (...) literarisch enthüllt. (...) Das Gegenstück zur nächtlichen Demonstration des *Momus* bildet die zur selben Zeit verfaßte Schrift *Über die Architektur*.“<sup>70</sup>

Und wieder Andere schließlich stellten die Einteilung selbst in Frage:

„Néanmoins, à la suite de son [sc. Eugenio Garin] intervention décisive, on a tendance, d’une manière peut-être trop confortable ou mécanique, à partager Alberti et son œuvre en deux tronçons à peu près inconciliables et qu’il serait presque trivial de chercher à rapprocher: d’une part, un Alberti négatif, destructif, subversif, mis à jour par Garin – essentiellement celui des *Intercenales* et du *Momus* (notons d’ailleurs la tendance à beaucoup insister sur ce dernier texte, lu et interprété, depuis quelques années, même par les historiens de l’architecture) –, et d’autre part, un Alberti positif, constructif, souvent «conservateur» – la *complexité* (ou la *dualité*, ou la *richesse*, ou l’*ambiguïté*) du personnage, indéfiniment mise en avant, permettant ensuite de justifier toutes ses incohérences intellectuelles supposées.“<sup>71</sup>

„Time and time again, scholars have commented that Alberti often appears to face in two directions at the same time. On the one hand, there is the Alberti who repeatedly states that man is born to be of use to his fellow man, a staunch defender of the active life with supreme confidence in reason and the value of the liberal arts. There is Alberti the builder, literally remaking the city according to

---

mio limite e perché ogni ricerca ha comunque un limite – rinuncio anche perché le interpretazioni complessive, e pertanto programmaticamente dirette a spiegare tutto, non mi attraggono“ (1993, 31)

<sup>68</sup> Leon Battista Alberti 2015, 5

<sup>69</sup> Ebd., 13

<sup>70</sup> Alberti 1993, XV. So auch in 1999, 57 („(...) das Werk des Schriftstellers Alberti seit Beginn seines literarischen Schaffens, für das der Parallelismus von Konstruktion und Dekonstruktion, von Schaffung eines Ideals und satirischer Zerstörung charakteristisch ist. Die Konstruktion ist das Werk des Tags, die Dekonstruktion das der Nacht“). Vgl. aber dagegen auch: „Die schon zu Lebzeiten nur geringe Verbreitung der satirischen Schriften Albertis mag mitverursachend dafür gewesen sein, daß die Nachtseite dieser faszinierenden Persönlichkeit so lange unentdeckt geblieben ist.“ (Alberti 1993, XII)

<sup>71</sup> Paoli 2001, 27f

humanistic principles. However, these facets of Alberti's character are balanced by others: Alberti the disillusioned skeptic, the bitter and wounded exile and orphan, the man who despairs of human nature and detects *vanitas* in man's supposedly great undertakings. These binary opposites can feel unsatisfactory, and many scholars have, from time to time, spoken of the need to restore Alberti to a unified whole. Yet it is hard to read Alberti's works without the impression that he is indeed, in many ways, a divided thinker. The reader must also keep in mind that Alberti's works are many and various, comprising a number of different orders of writing and produced for different purposes. Many Albertian works touch on common themes, but they cannot be read as though they might constitute a single text.<sup>72</sup>

Um diesen Exkurs zu beenden, soll noch einmal darauf hingewiesen werden, dass es problematisch ist, aus Aspekten eines Textes auf Aspekte der Persönlichkeit des Autors/der Autorin zu schließen, auch dann, wenn man versucht, dieses Bild aus einer Gesamtschau *aller* Werke zu generieren. Wie schon bemerkt, liegen verschiedenen Texten verschiedene implizite AutorInnen zugrunde, insbesondere den Texten eines Autors wie Alberti, dem *self-fashioning* großes Vergnügen bereitet zu haben scheint<sup>73</sup>.

Da wir also weder aus Albertis allgemeiner Gesinnung seine Intention rekonstruieren können noch ihn persönlich danach fragen, treffen wir auf das Problem, wie wir seine Intention, die als zentral für die Interpretation herausgestellt wurde, sonst ermitteln können. M.E. stellt es einen sinnvollen Weg dar, den Text der *Intercenales* selbst heranzuziehen, um dieses Problem zu lösen. Obwohl nämlich die einzelnen *Intercenales* kaum dazu geeignet sind, Rückschlüsse auf die Kompositionsintention zu ziehen, bieten die Paratexte, d.h. die Proömien<sup>74</sup>, eine interessante mittlere Ebene der Fiktion<sup>75</sup>. Sie sind zwar zweifellos auch als *self-fashioning* zu betrachten und lassen nicht ohne Weiteres eine Übertragung auf den Autor zu, bieten aber dennoch wichtige Hinweise darauf, wie

---

<sup>72</sup> Pearson 2011, 22f. Vgl. für einen Überblick über die beiden Hauptstränge auch ebd., 9-23

<sup>73</sup> Das bezeugen beispielsweise seine selbst gestaltete Imprese mit seinem Motto „*Quid tum*“ (vgl. Pfisterer 1998 sowie McLaughlin 2010, 51-59) sowie sein Spiel mit der eigenen Identität in seinen Namen: Battista, sein Geburtsname, Leone, der Name, den er sich selbst gab, und Lepidus, der Name, unter welchem er die *Philodoxeos fabula* zunächst publiziert hatte (vgl. McLaughlin 2013).

<sup>74</sup> Cardini zufolge entstanden die Proömien alle gesammelt und erst zu einem späteren Zeitpunkt als die meisten *Intercenales*, nämlich als Alberti die Einzeltex te zu einem Buch zusammenstellte. Er setzt 1441-42 als ihren Entstehungszeitraum an (2007, 231; *Intercenales* 2010, 191). Aufgrund der späteren Verfassung der Proömien kann nicht mit Sicherheit davon ausgegangen werden, dass Alberti bei der Verfassung der *Intercenales* dieselbe Intention hatte; da er allerdings bei der Zusammenstellung des Buches offenbar kein Problem damit hatte, den Texten die Intention, die in den Proömien ausgedrückt wird, voranzustellen, wollen wir auch keinen Anstoß daran nehmen.

<sup>75</sup> Die „paratextuelle Zwischenwelt des Proömiams“ beschreibt auch Häsner (2002, 142) als gekennzeichnet durch ein „Kurzschließen“ von intratextueller und extratextueller Kommunikation“ (ebd., 154).

der implizite Autor der *Intercenales* sein Werk verstanden haben wollte und das ist letztlich der Grund, wieso die Intention von Bedeutung ist. Näher können wir der Intention des *echten* Autors vermutlich nicht kommen.

In der heute maßgeblichen Edition der *Intercenales*<sup>76</sup> finden sich sechs als solche gekennzeichnete Proömien, die den Büchern I, II, IV, VII, VIII und X vorangestellt sind. Drei von ihnen sind an bestimmte Adressaten gerichtet (Buch I an Paolo Toscanelli, Buch II an Leonardo Bruni, Buch IV an Poggio Bracciolini), ein weiteres lässt den Namen den Adressaten noch offen (Buch VII), die anderen sind allgemein formuliert (Buch VIII und X). Was die Texte jedoch alle gemeinsam haben, ist der Umstand, dass sie mit einem Apologus beginnen, der verschiedene Aspekte der Schriftstellerei metaphorisch umschreibt, die anschließend auch explizit aufgelöst werden<sup>77</sup>. Die meisten Proömien enthalten neben Bescheidenheitsbeteuerungen eine Rechtfertigung des eigenen Werks und den damit verbundenen Ausdruck des empfundenen Anspruchs des Autors, dass sein Werk von den anderen Gelehrten wenn nicht mit offenen Armen, so doch zumindest mit einem offenen Sinn empfangen werde und dass sie jeden Neid und alle Vorbehalte bezüglich seiner ungewöhnlichen Themen- und Stilwahl ablegen. So beschreibt der implizite Autor sich im Proömium zu Buch IV als Ziege, die, wie er selbst, das saftige, aber leicht erreichbare Gras der Ebene verschmäht und sich lieber von bitteren und schwer erreichbaren Feigen – in Tempelruinen! – ernährt: *At nos rara hec delectant, que inter lautiores cenas ditiorum quam me esse profitear scriptorum, veluti in pulmento subamare interdum herbe, sint non reiicienda.*(Int. 4,1,11)<sup>78</sup>.

Zentraler für die vorliegende Frage nach Albertis Intention ist allerdings sein Proömium zu Buch I, das als erstes Proömium nicht nur auf das erste Buch, sondern auf das ganze Werk bezogen werden muss. Es ist an den befreundeten Arzt Paolo Toscanelli gerichtet:

*Tu quidem, ut ceteri physici, Paule mi suavissime, amaras et que usque nauseam moveant egrotis corporibus medicinas exhibes; ego vero his meis scriptis genus levandi morbos animi affero, quod per risum atque hilaritatem suscipiatur. Ac meis quidem omnibus Intercenalibus id potissimum a me videri quesitum cupio, ut*

---

<sup>76</sup> Intercenales 2010

<sup>77</sup> Die Ausnahme bildet hier das Proömium von Buch VIII: *Consueveram in istiusmodi apologis, quos prologi loco ad hos Intercenaliū libellos adiungebam, quid ipse de tota re interpreter, edicere. Id hoc loco non sine causa a me esse pretermittendum statuo.* (Int. 8,1,11)

<sup>78</sup> Vgl. zu Albertis Nahrungsmetapher auch Cardini 2005a, 26f

*qui legerint nos cum facetos fuisse sentiant, tum sibi ad graves curas animi levandas argumenta apud nos non inepta inveniant.*<sup>79</sup>

In Verbindung mit einer weiteren diesbezüglichen Aussage im Proömium zu Buch VII –

*Itaque, mi <...>, cum tu me esse ridiculum scriptorem semper affirmaris rebusque nostris nonnihil delectari consueveris, ut es fama auctoritateque inter litteratos princeps, hunc nostrum Intercenaliū libellum perlegens, ni fallor, Naiades imitaberis: ridebis, tum quod in eo multa me esse frustra fortassis conatum intelliges, tum quod apud me ea comperies quibus facile possis iudicare, non me elaborasse ut studiosos instructiores, sed alacriores redderem.*<sup>80</sup> –

kann man einige Rückschlüsse auf Albertis Intention ziehen. Wenn er an Toscanelli schreibt, dass die Lektüre seiner *Intercenales* zum Ziel hätte, Sorgen durch Lachen und Heiterkeit zu vertreiben und wenn er im Proömium an den unbekanntenen Adressaten weiters bekräftigt, dass es ihm keineswegs um eine moralische oder eine sonstige Unterweisung gehe, sieht es auf den ersten Blick so aus, als sei die dem Werk zugrunde liegende Intention die bloße Unterhaltung der LeserInnen durch kurze, frohgemute und vergnügliche Texte ohne tieferen moralischen Gehalt. Im Hintergrund steht allerdings dennoch die Analogie zur Krankheit<sup>81</sup>. Natürlich liegt diese Analogie auf der Hand, wenn Alberti sein erstes *Intercenales*-Buch einem *Arzt* widmet, doch man kann wohl davon ausgehen, dass seine Wahl bewusst auf einen Arzt fiel und dass Alberti diese Analogie somit nicht *nur* im Sinne eines Topos nutzte.

Damit sind wir der Intention des Werks schon ein Stück weit näher gekommen. Wenn die *Intercenales* also als ein Heilmittel verstanden werden sollen, worin bestehen die Krankheiten, die sie heilen sollen? Man mag berechtigterweise davon ausgehen, dass Alberti hier schlicht an Sorgen im Sinne von Trübsal oder Kummer denkt – er spricht ja auch explizit von *curas animi* –, aber m.E. findet sich hier, wie auch sonst oft in Albertis Schriften, ein doppelter Boden, der eine nähere Betrachtung erforderlich macht. Er behauptet zwar, dass die Menschen von Sorgen geplagt seien, hält sich aber – zumindest explizit und für diesen Moment – in seiner Bewertung darüber zurück, ob diese Sorgen sinnvoll oder berechtigt sind. Im Proömium zu Buch II wird er im Zuge seiner Zusammenfassung der folgenden *Intercenales* etwas expliziter:

---

<sup>79</sup> *Int.* 1,1,3f

<sup>80</sup> *Int.* 7,1,25f

<sup>81</sup> Vgl. dazu auch Cardini 1993, 49f sowie 2008, 31f

*Is [sc. libellus] quidem ostendit quam sint hominum cupiditates et animorum motus penitus inter se varii quamque inepte a diis exposcantur que in manibus nostris adsunt, mortalique cuique ferme semper aliquid adesse quod eius animum excruciet*<sup>82</sup>

Ohne mehr aus den folgenden Kapiteln vorwegzunehmen, kann sicherlich mit Recht behauptet werden, dass die Position des impliziten Autors bezüglich der seelischen Krankheiten und Sorgen der Menschen, die in dieser Zusammenfassung nur angedeutet wird und sich erst im Verlauf des Werks vollends zeigt, durchaus nicht mitfühlend und verständnisvoll ist. Tröstende Worte und harmlos-heitere Aufmunterungen kann man in den *Intercenales* lange suchen. Will man dieses Werk als *Heilmittel* verstehen, wie es im Proömium nahegelegt wird, so bleibt einem angesichts seiner zynischen Darstellung der Menschen und ihrer Sorgen nichts anderes übrig, als die Heilung der Krankheiten in der Erzeugung eines *Bewusstseins* für diese Krankheiten zu sehen, im Vorhalten eines Spiegels, im Demaskieren und im Bloßstellen. Es bleibt somit auch keine andere Interpretation der Krankheiten, von denen Alberti im Proömium an Toscanelli spricht, als die eines chronischen und epidemisch verbreiteten Falls von Betrug und Selbstbetrug. Die Krankheit, deren Heilung die Intention der *Intercenales* konstituiert, besteht also darin, dass die Menschen sich wie Schausteller bestimmte Masken aufsetzen, bestimmte Rollen spielen, die sie aber im Gegensatz zu Schaustellern für die Realität halten. Sie sehen sich nicht als Schausteller, sondern als ungemein wichtige Geistliche oder Humanisten, die ein ungemein ehrwürdiges und verdienstvolles Leben führen. Dass die Sorgen, die sie in diesem Lebensvollzug empfinden, ebenso unecht sind wie die Rollen, die sie spielen, bemerken sie dabei entweder gar nicht oder sie versuchen sogar, es absichtlich zu vertuschen. Darin besteht ihre Krankheit. Die Therapie der *Intercenales* soll hier Abhilfe schaffen, indem sie ihnen ihre Masken vom Gesicht reißt und ihnen vor Augen führt, dass nicht nur ihre Sorgen, sondern ihr ganzes Selbstverständnis auf Lug und Trug beruhen. Das ist die bittere Medizin, die der implizite Autor zu verabreichen hat, der sich als ein „impietoso osservatore delle miserie umane“<sup>83</sup>, als ein distanzierter Betrachter des *theatrum mundi* präsentiert. Das *levare* der *morbos animi* muss also durchaus in dem doppelten Sinne von „erleichtern“ und „abnehmen“ verstanden werden.

---

<sup>82</sup> *Int.* 2,1,11

<sup>83</sup> Leon Battista Alberti 2015, 6

Auf die eben beschriebene Tatsache, dass Albertis Therapie im Demaskieren von allem und jedem besteht, hat Roberto Cardini wieder und wieder zu Recht hingewiesen<sup>84</sup>:

„Nelle *Intercenales* e nel *Momus* (...) il suo interesse fu piuttosto deontologico: nonché analizzare le discipline, e meno ancora teorizzarne il dover essere, infisse il suo bisturi in chi le esercita, denunciandone i comportamenti concreti, la mostruosa incoerenza fra dover essere ed essere. Importandogli lo scarto fra apparenza ed essenza, fra simulazione e verità, smascherò tutti ed ogni cosa“<sup>85</sup>

Oder etwas ausführlicher:

„(...) una percezione della realtà sempre doppia e contraddittoria, cangiante e mutevole, un'idea dell'uomo come luogo della più radicale e insanabile contraddizione, mai fisso e uno, bensì sempre irrequieto e molteplice, e pertanto sempre mascherato. È per questo che in Alberti c'è un impiego consapevolmente e deliberamente filosofico del riso: talché ogni sua opera comica, a cominciare dal *Momus*, è da lui presentata come opera filosofica (...), come una ricerca diretta a sondare e a conoscere l'intima essenza delle cose dell'uomo. Ma per l'Alberti il riso non soltanto è conoscenza, anche è terapia e autoterapia: lo si legge nella dedica al Toscanelli del primo libro delle *Intercenales* e nella dedica al Landino della *Musca*. Il riso albertiano è però anche e soprattutto «ultrafilosofia». (...) Da qui la rappresentazione della vita come un immenso teatro sul cui palcoscenico ciascuno di noi recita una o più parti, mettendo e levando una infinità di maschere. Da qui gli innumerevoli e incessanti smascheramenti con cui l'Alberti dissacra e denuda tutti i valori e ogni aspetto della vita. (...) Talché l'occhio dell'umorista ha la funzione stessa della morte: distrugge le maschere e fa emergere l'assoluta verità.“<sup>86</sup>

Die Intention der *Intercenales* besteht darin, das wahre Wesen der Menschen zu entlarven und zu offenbaren, dass sie in Wirklichkeit nicht das sind, was sie vorgeben zu sein. Diese bittere und desillusionierende Zielsetzung erklärt schließlich auch das Festhalten des impliziten Autors daran, dass es ihm in seinem Werk um Lachen und Heiterkeit gehe<sup>87</sup>. Wie Lukrez, bei dem sich bekanntlich das Vorbild für diese Metapher findet<sup>88</sup>, bestreicht auch Alberti seine bittere Medizin mit Honig, d.h. er kleidet seine spöttische Bloßstellung in Witz und Humor (vgl. *ego vero his meis scriptis genus levandi morbos*

---

<sup>84</sup> Cardini 1993, aber auch 1990a, 2003c sowie 2008; weiters auch Alberti 1993, X sowie Leon Battista Alberti 2015, 9f

<sup>85</sup> Cardini 1990a, 172f

<sup>86</sup> Cardini 2008, 31f

<sup>87</sup> So, wie schon erläutert, in den Proömien zu Buch I und VII, aber auch zu Buch II: *ad laudem ducimus posse vel ipsos rusticos in triviis ad saltum et festivitatem (...) movere* (Int. 2,1,6) und zu Buch X: *[D]ate, queso, una mecum operam ut nostra hec tempora, cum iocosis scriptoribus non vacua, tum eadem posteris non invidie fuisse plena sentiant.* (Int. 10,1,16).

<sup>88</sup> I, vv.945ff. So auch Horaz: *ut pueris olim dant crustula blandi / doctores, elementa velint ut discere prima* (sat. I 1, 25f)

*animi affero, quod per risum atque hilaritatem suscipiatur*<sup>89</sup>), um die Menschen überhaupt dazu zu bringen, sie einzunehmen. Niemand mit einem gewissen Ehrgefühl würde sich freiwillig einen Text zu Gemüte führen, dessen Intention die eigene Bloßstellung ist. Alberti *täuscht* die Menschen also mithilfe vergnüglicher Lockmittel in die Lektüre seines Werkes *hinein*. Damit sind wir bei dem zentralen Merkmal der Satire angelangt und können die *Intercenales* in die Tradition anderer Schriften verorten, die dieselbe Intention aufweisen und weitere Interpretationshilfen bieten. Die m.E. ungemein reizvolle Zusammenfassung des gerade beschriebenen Merkmals findet sich bei Gustav Seeck:

„In Wirklichkeit bleibt der Widerspruch nämlich doch bestehen, und die Kunst des Satirikers zeigt sich eben darin, ihn möglichst zuzudecken, d. h. die beiden Seiten so auszubalancieren, daß beim Leser beide wirksam werden. Die Satire ist ein Mißerfolg, wenn der Adressat den Balanceakt nicht mitmacht: Entweder er spürt den Angriff nicht und stimmt einfach in die Heiterkeit des Autors ein – d. h. er hält die Pille für ein Bonbon, und sein geistiges Verdauungssystem läßt sie ungenutzt passieren –, oder er erkennt den Angriff, ärgert sich und klappt das Buch zu – d. h. er spuckt die Pille wieder aus – und dann nützt die ganze Heiterkeit des Autors nicht mehr. (...) Der Patient des Satirikers ist dagegen nicht der Meinung, daß er krank ist, und verspürt deswegen auch nicht das Bedürfnis, geheilt zu werden. Der Zucker dient hier also nicht dazu, ihm die gewünschte Heilung möglichst leicht zu machen, sondern um ihn zu täuschen, und zwar ganz grundlegend. Er soll sich unvermerkt auf etwas einlassen, was er an sich gar nicht will. Er soll von dem bitteren Kern der Pille nichts ahnen, sondern soll sie für solides Zuckerwerk halten.“<sup>90</sup>

Seeck kommt schließlich zu folgender Definition der Satire, die passgenau auch auf die meisten Texte der *Intercenales* anzuwenden ist:

„Die Satire ist ein literarischer Diskreditierungsversuch, bei dem Indignation und/oder Spott und Art und Form der Darstellung als suggestive Mittel eingesetzt werden, um die unbewußte Zustimmung des Lesers zu erreichen.“<sup>91</sup>

Die *Intercenales* sind – zumindest in Teilen – also als Satire zu betrachten, die das volle Spektrum an satirischen Mitteln ausnützt, um ihr Ziel zu erreichen: von denjenigen gelesen und *verstanden* zu werden, gegen die sie sich richtet. Das beste Lockmittel für

---

<sup>89</sup> *Int.* 1,1,3

<sup>90</sup> Seeck 1991, 13f

<sup>91</sup> Ebd., 20. Vgl. für dasselbe Prinzip der „Verschlüsselung seiner Intention“ die Epigramme Martials, den „Verfasser von *nugae*“: „unsere These von der geschickten Tarnung des eigentlichen kritischen Anliegen durch das harmlose, verspielte Medium der kleineren Gattung“ (Holzberg 1986, 214)

nichtsahnende LeserInnen ist Lachen<sup>92</sup>, wobei idealerweise dann, wenn den LeserInnen ihr Lachen im Halse stecken bleibt, weil sie die Falle erkannt haben, das Lachen des Autors anfängt<sup>93</sup>.

Die satirischen Mittel, die genutzt werden können, um den „satirischen Trick“<sup>94</sup> auszuführen, kreisen alle um das *ridere* in seinen mannigfaltigen Erscheinungsformen zwischen vergnüglicher Heiterkeit und schneidendem Hohn und konstituieren in ihrer individuellen Zusammenstellung die verschiedenen Ausprägungen der Satire seit der römischen Antike. Die „Empfindungen des Autors“<sup>95</sup> können sich beispielsweise als bissige Indignation oder als karikierender Spott äußern, die Darstellung des verspotteten Gegenstandes kann zwischen belächelnd-versöhnlich und übertrieben-verzerrt variieren<sup>96</sup>. Mit der Einordnung der *Intercenales* in die Tradition der römischen Satire stellt sich die Frage, in die Nachfolge welches der beiden Hauptstränge – Horaz oder Juvenal – sie einzufügen sind. M.E. führen die *Intercenales* keinen der beiden Stränge weiter. Sie sind weder so direkt und bissig wie die Texte Juvenals<sup>97</sup> – ihr Spott ist oftmals nicht auf den ersten Blick erkennbar – noch sind sie so belehrend und aufbauend wie die des Horaz<sup>98</sup> – ihre Arbeit ist nach dem bloßen Aufzeigen der Missstände getan, eine etwaige Moral muss vom Leser/von der Leserin selbst erschlossen werden. Sie teilen jedoch mit Horaz die kreativere formale Gestaltung, den Einfluss der Fabel und der Anekdote sowie die Betonung der gelassenen, ironischen Heiterkeit, dagegen teilen sie mit Juvenal das Unverständnis für und die Unversöhnlichkeit mit der eigenen Gegenwart, aus deren Kritik

---

<sup>92</sup> „Spannungslösung und Sympathiegewinnung rücken das Komische in den Geltungsbereich des rhetorischen ethos, also jener emotionalen Redefunktion, die der Unterhaltung und Zerstreung, dem *delectare et conciliare*, dient.“ (Ueding 1992, 6)

<sup>93</sup> „Aber er [sc. der Satiriker] wendet sich auch gar nicht an diejenigen, deren Urteil feststeht und die den Angriff auf jeden Fall mißbilligen, ebensowenig wie an diejenigen, die er von vorneherein auf seiner Seite weiß, sondern ihm geht es um diejenigen, die den Angriff eigentlich mißbilligen müßten, sich aber durch die Heiterkeit täuschen und korrumpieren lassen und den Spott goutieren. Der Satiriker will sich in ihr Gehirn einschleichen und dort subversiv tätig werden. Heiterkeit geht in Schadenfreude über und Schadenfreude in Spott. Und wenn jetzt der Leser nachdenklich wird, den Sinn der Satire entschlüsselt und die Gefährlichkeit des Angriffs erkennt, dann merkt er, daß er bereits zum Komplizen des Spötters geworden ist, daß er die Berechtigung des Angriffs ungewollt anerkannt hat und nicht mehr ohne weiteres zurückkann. (...) Daß er auch selbst angegriffen wird, soll er erst merken, wenn es zu spät ist. Man könnte die Satire vielleicht am treffendsten mit einem tückischen Angelhaken vergleichen.“ (Seeck 1991, 14f)

<sup>94</sup> „[Der] Versuch, die Zustimmung des Publikums über seine ahnungslose Mitwirkung zu gewinnen, es also zu überlisten, um seinen eventuellen Widerstand zu unterlaufen.“ (ebd., 20)

<sup>95</sup> Ebd.

<sup>96</sup> Schmitz (2000) stellt in ihrer ausführlichen Abhandlung zu Juvenal u.A. Inkongruenz und Verzerrung als spezifische satirische Mittel der Darstellung heraus.

<sup>97</sup> Die römische Satire 1949, LIII

<sup>98</sup> Ebd., LI; Von Albrecht 1986, 169

sich der Autor ausnimmt, sowie die Priorität der Anklage gegenüber der Anweisung<sup>99</sup>. Zudem weisen die meisten Texte der *Intercenales* einen doppelten Boden in ihrer Bedeutung auf, der so bei keinem der beiden antiken Autoren zu finden ist.

Die Schwierigkeit der Einordnung der *Intercenales* in ihre Gattungstradition kann man auch daran sehen, dass zwei der Hauptvertreter der Alberti-Forschung, David Marsh und Roberto Cardini, diesbezüglich unterschiedliche Einschätzungen äußerten. Während Marsh die *Intercenales* in einen horazischen und einen lukianischen Teil gliedert<sup>100</sup>, findet Cardini in den Texten Juvenal und Lukian wieder<sup>101</sup>. Beide weisen allerdings auf den bedeutenden Einfluss hin, den andere Textgattungen auf die *Intercenales* ausübten

---

<sup>99</sup> Adamietz 1986b, 231ff; Seeck 1991, 11ff sowie „Alberti’s work is more dramatic than didactic; it shows rather than teaches.“ (Kircher 2012b, 6)

<sup>100</sup> „The *Dinner Pieces* likewise present their author in two guises, as the struggling scholar Philoponius (‘lover of toil’ in Greek) and the irreverent cynic Lepidus. (...) implying the two major traditions of satire that shaped Alberti’s casting of his work. Recalling the stance of the poet Horace in his *Satires* and *Epistles*, the character Philoponius is an autobiographical persona whose ideals and integrity are thwarted by the cruelty and folly of the world. (...) The character Lepidus, in turn, is a generalized Cynic in the tradition of Lucian, whose works were being discovered and translated by Italian humanists in Alberti’s day.“ (1987, 5)

<sup>101</sup> „Senonché il riso albertiano, per quanto il diretto interessato l’abbia definito lepido, faceto, ameno, è in realtà amarissimo e mordace, dissacrante e beffardo. È come quello di Giovenale: più che un riso è un ghigno; insieme alle maschere leva la pelle. È di matrice tragica. Nasce dalla delusione e dal dolore, esprime la spaccatura fra ideali e realtà, la radicale e insanabile contraddizione che è in tutte le cose. Non manifesta, come in Orazio, una superiore e disincantata saggezza: meno ancora indulgenza. Deve molto a Luciano, ma mai è scettico o ‘illuministico’.“ (Cardini 1990a, 173f. Vgl. für den Einfluss anderer Gattungen auch ebd. 1993, 74. Gegen Horaz plädieren außerdem *Intercenales* 2003, XLIX). Der Biographismus ist allerdings hier wieder unangebracht und zumindest in Bezug auf die antiken Autoren eigentlich schon überholt (vgl. Anm. 7 sowie Von Albrecht 1986, 123f in Bezug auf Horaz, Adamietz 1986b, 241 in Bezug auf Juvenal sowie Holzberg 1986, 206 für Martial: „man [began] sich doch spätestens in der Zeit, als Seels Aufsatz entstand [sc. die 1960er Jahre], davon zu lösen, die lyrischen Gedichte, Elegien und Epigramme der römischen Literatur als Bruchstücke von Autobiographien zu interpretieren.“). Der Höhepunkt seiner biographistischen Spekulationen findet sich in Cardini 1993, wo Albertis satirisches Werk als ein Vorläufer des modernen Humors charakterisiert wird, der gleichzeitig aus Lachen und Weinen bestehe. Dieses gegensätzliche Wesen wird dann allerdings auch auf Albertis Charakter übertragen. Ein Beispiel soll an dieser Stelle genügen: „Di contrasti, e di compresenza di opposti, oltreché di lotte interiori, l’Alberti, anche e anzitutto come uomo, aveva diretta e continua esperienza. Nell’Autobiografia, che è scritte in terza persona, è così si raffigura: (...). È il ritratto di un malinconico che è affetto, al tempo stesso, dall’ira. (...) Entrambi eroi iracondi e malinconici, in entrambi c’è diretto rapporto fra psicologia e scrittura, fra *Erlebnis* da un lato, e parola e letteratura dall’altro (...). Era invece attraversato, da capo a piedi, da contraddizioni mai risolte: intimamente squilibrato, sempre in lotta con se stesso. Era, «per natura, facile all’ira», e per di più malinconico. (...) Anche nella bile dell’Alberi c’era del sangue: per questo era perennemente oscillante fra tristezza e allegria – umori e passioni opposte. (...) Al centro della riflessione dell’Alberti stanno, com’è noto, le maschere. Anche è noto che egli amava indossarle. Non si è invece fatto caso che ne vestì molte, e per lo più parecchio diverse: segno che sentiva di avere una personalità contraddittoria e sfuggente – prismatica.“ (51-54).

und der sich aus der großen darstellerischen Freiheit und Flexibilität<sup>102</sup> der Satire ergibt. Sie kann je nach Lust und Laune in vielen vergnüglichen Kleidern erscheinen und das Gewand der Komödie<sup>103</sup>, der Fabel<sup>104</sup>, der (phantastischen oder realistischen) Erzählung, des Dialogs oder der Utopie<sup>105</sup> anlegen. Alle diese Kostüme – die Satire schlägt ihre Gegner letztlich mit ihren eigenen Waffen – finden wir in den *Intercenales*, wir finden sie sogar alle innerhalb des zweiten Buches, doch darauf soll im vierten Kapitel näher eingegangen werden.

Der zweite Punkt, in dem Marsh und Cardini sich einig sind, ist die Bedeutung von Lukian für die *Intercenales*. Während Cardini an anderer Stelle davon spricht, dass er „uno dei rari esempi di umorismo dell’antichità“<sup>106</sup> sei, das sich Alberti zum Vorbild genommen hätte, stellt Marsh an anderer Stelle ausführlicher seine Bedeutung nicht nur für Alberti, sondern für die gesamte Literatur der Früh-Renaissance heraus<sup>107</sup>, auf die vor allem dessen unverblühte Bloßstellung von „cultural authorities“<sup>108</sup> wirkte. In Lukians Schriften werden Götter und Göttinnen, Philosophen und Dichter gleichermaßen auf’s Korn genommen, wie dies bekanntlich auch in den *Intercenales* der Fall ist. Zudem wurde die Form seiner Schriften, d.h. die Prosa-Satire, sowie sein Einsatz zahlreicher Dialoge intensiv von Alberti rezipiert; beide Aspekte spielten in der römischen Satire nur eine zweitrangige Rolle<sup>109</sup>.

Von den neun Texten im zweiten Buch sind vier gänzlich dialogisch gehalten (*Oraculum*, *Parsimonia*, *Vaticinium*, *Paupertas*), vier weitere basieren stark auf dialogischen Elementen (*Gallus*, *Pluto*, *Nummus*, *Divitie*)<sup>110</sup>, das Proömium weist durch seine

---

<sup>102</sup> Aufgrund dieser ist die Satire auch notorisch schwierig zu definieren. Vgl. neben Seeck 1991 außerdem Schmidt 1979; Weiß 1982; Petersmann 1986; Adamietz 1986a sowie Classen 1993, 253ff

<sup>103</sup> Auf den großen Einfluss, den die antiken Komödiendichter und das antike Theater auf Alberti ausübten, wurde natürlich schon hingewiesen (Leon Battista Alberti 2015, 11ff; vgl. außerdem Christes 1986, 113; Chines 2007; Sander-Pieper 2007; Winter 2010 sowie Freudenburg 2014, 3-51).

<sup>104</sup> Vgl. Marsh 2003 sowie Korenjak 2008 für eine Darstellung Albertis *Apologi centum*.

<sup>105</sup> Vgl. Elliott 1982 sowie Von Koppenfels 1991, 139-190

<sup>106</sup> 1993, 80

<sup>107</sup> 1998, 1-41

<sup>108</sup> Ebd., 6. Vgl. auch Weinberg 1949, XLII

<sup>109</sup> „By contrast, the discovery of Lucian in turn pointed the way toward new forms of imaginative fictions – hybrids of satirical narrative and comedic dialogue that gave humanists a greater freedom of invention in Latin and vernacular prose.“ (Marsh 1998, 11)

<sup>110</sup> Die ersten vier wären als dramatische Dialoge, die zweiten vier als narrative Dialoge zu definieren: „Während sich in narrativen Dialogen die Gesprächsfiktion über den vermittelnden Diskurs einer mehr oder weniger konkretisierten Erzählinstanz konstituiert, ist diese Gesprächsfiktion in ‚dramatisch‘ modalisierten Dialogen Funktion einer ihre eigene Sprechsituation erzeugenden und näher spezifizierenden Sequenz von Figurenrepliken, ohne daß es einer erzählerischen Vermittlung bedarf.“ (Häsner 2004, 29f).

epistularische Struktur ebenfalls Merkmale eines Dialogs auf – Alberti stützte sich also im gesamten Buch auf die Wirkung des Dialogs. Die detaillierte Analyse der einzelnen Texte folgt zwar im vierten Kapitel, aber dennoch kann schon an dieser Stelle auf einige grundlegende Aspekte des Dialogs hingewiesen werden, die für die allgemeine Werkintention bedeutsam sind. Zunächst ist anzumerken, dass jeder Dialog aufgrund der ihm eigenen Struktur von einer „Überlagerung zweier Kommunikationsebenen“<sup>111</sup> gekennzeichnet ist. Während der Autor/die Autorin qua Textmedium mit dem Leser/der Leserin kommuniziert (textextern), findet auch innerhalb des Textes Kommunikation statt (textintern). Dass diese Überlagerung vom Autor/von der Autorin genutzt und die Grenze zwischen den Ebenen bewusst undeutlich gemacht werden kann, liegt auf der Hand. Aufgrund der Tatsache, dass eine solche Ebenenüberlagerung und doppeldeutige Kommunikation nicht auf dieselbe Weise in Erzählungen möglich ist, wird auch von einem „Dissimulierungs- und Illusionspotential“<sup>112</sup> des Dialogs gesprochen.

Ein weiteres zentrales Merkmal der Textgattung Dialog ist der Umstand, dass die „Konstitution einer ‚Welt‘ (...) zur Vermittlung eines argumentativen Zweckes funktionalisiert [ist]“<sup>113</sup>, d.h. dass für seine Interpretation nicht nur die geäußerten Propositionen von Bedeutung sind, sondern auch und vor allem die „Konstitution der Darstellungsebene“: „Im Dialog geht es nicht darum, eine Handlung darzustellen, sondern die Konstitution einer Handlungsebene ist funktional für die Vermittlung einer Argumentation.“<sup>114</sup>. Nicht nur die Aussage der Propositionen, sondern vor allem die Art ihrer *Darstellung* ist bedeutend<sup>115</sup>. Somit ist es dann auch nicht immer möglich, die Intention des Autors/der Autorin mit einem der Sprecher/einer der Sprecherinnen oder auch mit einer Kombination der SprecherInnen zu identifizieren. In die Gesamtintention ist auch die dargestellte Welt und der Ablauf des Dialogs miteinzubeziehen.

Das letzte zentrale Merkmal, auf das an dieser Stelle hingewiesen sein soll, betrifft die

---

<sup>111</sup> Häsner 2004, 20

<sup>112</sup> Ebd.

<sup>113</sup> Hempfer 2002, 22

<sup>114</sup> Hempfer 2004, 74. Vgl. auch: „Die Inszenierungsmöglichkeiten der Darstellungsebene sind zugleich Konstitutionsbedingungen des propositionalen Gehalts.“ (ebd. 2002, 22)

<sup>115</sup> Hempfer spricht etwa von „szenischer Ironie oder performativen Widersprüchen“ (2002, 21). Vgl. außerdem Häsner 2004, 37-42 sowie: „Sie [sc. die Dialoge] kommunizieren nicht einfach wie ein Traktat die mehr oder weniger komplexe Aussage eines extratextuellen auktorialen Subjekts über die Welt, sondern sie kommunizieren die Darstellung einer Welt, in der mehrere menschliche oder anthropomorphe Subjekte kontrastierende oder komplementäre, antithetische oder synthetische Aussagen über Welten machen, deren Merkmale mit der, in welcher der Dialogautor, sein Text und dessen Leser existieren, identisch sein können, aber nicht müssen.“ (Häsner 2002, 115)

Ausstattung der Dialoge mit Details, denn in dieser Hinsicht unterscheiden sich die Dialoge in den *Intercenales* maßgeblich von denen, die zur Zeit Albertis bei den Humanisten beliebt waren. Der typisch humanistische Dialog steht in der Tradition der Dialoge Ciceros<sup>116</sup>, deren Setting einer „dokumentarische[n] Fiktion“<sup>117</sup> gleicht. In einem detailliert elaborierten Kontext treffen historische Persönlichkeiten einander an einem für sie realistischen und historischen Ort und das zu einer Zeit, in der sie tatsächlich gelebt haben. Oft ist der Autor selbst einer der Unterredner. Die gesamte Darstellung des Dialogs zielt also darauf ab, das Gespräch möglichst so wirken zu lassen, als hätte es tatsächlich stattgefunden<sup>118</sup> – es geht um „community-fashioning“<sup>119</sup>. Ganz anders dagegen die Dialoge in den *Intercenales*: Die GesprächsteilnehmerInnen sind erfundene Charaktertypen mit sprechenden Namen, Personifizierungen oder Götter und Göttinnen<sup>120</sup>, die Orte und Zeitpunkte der Gespräche sind entweder gar nicht expliziert oder in phantastisch-mythische Ferne gerückt<sup>121</sup>. Alberti setzt sich also von der Masse ab<sup>122</sup>, wenn er statt eines ciceronianischen, einen lukianischen Dialog schreibt, der die historisch-realistische Verortung gegen eine mythisch-phantastische und die ernste

---

<sup>116</sup> Diese wurden beginnend mit Leonardo Bruni enthusiastisch von den Humanisten aufgegriffen (Häsner 2002, 137ff sowie Marsh 1980).

<sup>117</sup> Friedlein 2004, 103

<sup>118</sup> Der Dialog ist „[s]eit Platon (...) von empirisch referentialisierbaren und in möglichen oder sogar wahrscheinlichen Konstellationen konfigurierten Individuen bevölkert, und [tritt] seit Cicero (...) mit einem eindringlich begründeten Anspruch auf dokumentarische Genauigkeit und gleichsam historiographische Gewissenhaftigkeit [auf].“ (Häsner 2004, 48f. Vgl. auch Marsh 1980, 1ff)

<sup>119</sup> Häsner 2004, 50

<sup>120</sup> Cardini 2003a. Trotz des Einsatzes von Personifizierungen als GesprächsteilnehmerInnen, was als typisches Merkmal mittelalterlicher Dialoge gilt (Friedlein 2004, 102f; Häsner 2004, 49 sowie Cardelle de Hartmann 2007, 261 und ebd., 280), fehlt den Dialogen in den *Intercenales* die im Mittelalter ebenso übliche Formalisierung im Gesprächsablauf sowie die Betonung einer einzigen Wahrheit (Friedlein 2004, 102f) völlig.

<sup>121</sup> Wie *Nummus*, der *prima Olympiade* (Int. 2,7,1) stattfindet oder *Defunctus*, dessen Dialog in der Unterwelt situiert ist (*per has Herebi tenebras*; Def. 1).

<sup>122</sup> Man darf an dieser Stelle natürlich weder glauben, dass Alberti der einzige Humanist seiner Zeit war, der lukianisch inspirierte Dialoge geschrieben hat, noch dass Alberti *nur* lukianisch inspirierte Dialoge geschrieben hat. Vgl. Marsh (1980, 8) für die angemessene Relativierung: „These three traditions – Platonic, symposiac, and Lucianic – complement the Ciceronian tradition of the humanist dialogue, and elements of all of them appear in the work of Poggio, Valla, Alberti, and Pontano.“. In der vorliegenden Arbeit stehen allerdings nur die *Intercenales* im Zentrum der Aufmerksamkeit, und es soll zudem, wie schon angemerkt, nicht versucht werden, alle Schriften Albertis in einer einzigen Interpretation unterzubringen. Somit bleibt es der zentrale Punkt, dass „the dialogues of Cicero had the greatest influence on the humanist dialogues (...). [U]nlike lucianic dialogues, they portray serious discussions in historical settings.“ (ebd.).

moralisch-philosophische gegen eine humoristische allegorisch-satirische Zielsetzung eintauscht<sup>123</sup>.

Nachdem nun also die satirische Intention des Autors herausgestellt wurde, bleibt nur noch eine letzte Variable der Gleichung zu klären, bevor zum nächsten Kapitel übergegangen werden kann. Nach der Beschreibung der diagnostizierten Krankheit sowie der empfohlenen Therapie fehlt bisher noch eine Charakterisierung der PatientInnen – hier spricht sowohl die Tatsache, dass die *Intercenales* als lateinische Schrift nur von der gebildeten Oberschicht gelesen werden konnten als auch der Umstand, dass die drei namentlich erwähnten Widmungsträger (Paolo Toscanelli, Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini) bekannte Humanisten waren, Bände. Die kranken Seelen, an die sich die *Intercenales* wenden, werden also von keiner geringeren Personengruppe konstituiert als vom Kreis der obersten Florentiner Gelehrten und Staatsmänner.

Um die Haltung dieses ansonsten verehrten Gelehrtenkreises zu charakterisieren, fängt man wohl am besten mit Leonardo Bruni an, der als ihr wichtigster Wegbereiter und Vertreter betrachtet werden muss<sup>124</sup> und dem Alberti zudem das zweite Buch seiner *Intercenales* widmete<sup>125</sup>. Bruni initiierte und förderte vor allem zwei Lebensauffassungen, die in den *Intercenales* der unerbittlichen Kritik des Autors zum Opfer fallen: den „Umanesimo civile“ und die damit zusammenhängende „mentalità ‚borghese‘“<sup>126</sup>. Letztere soll im nächsten Kapitel im Zusammenhang mit der Diskussion über Reichtum in der frühen Neuzeit näher betrachtet werden, während es an dieser Stelle um Brunis und Albertis Beiträge zum zivilen Humanismus gehen soll.

---

<sup>123</sup> Marsh 1980, 1ff und passim; Hempfer 2004, 78f sowie Föllinger & Müller 2013, 3ff

<sup>124</sup> Vgl. für diese Darstellung auch Paoli 2010, 256-263

<sup>125</sup> Bruni war auch sonst oft der Ausgangspunkt für Albertis Überlegungen: „[L]a larga utilizzazione, da parte dell’Alberti invece naturale e storica, la bocciatura, principalmente dovuta al Bruni, del Certano coronario e la conseguente individuazione del bersaglio precipuo della *Protesta* albertiana appunto nel Bruni. In quell’anno misi in luce che il confronto inizia già col *De commodis*, che è polemico, ed è a tutto campo: con il teorico dell’Umanesimo civile, con lo storico, e con il cancelliere umanista. Ma soprattutto documentai che il risultato del confronto è una demolizione sistematica e impressionante dell’intera ideologia bruniana dell’Umanesimo civile, presupposti e tendenze.“ (Cardini 2007, 235f)

<sup>126</sup> Cardini 1990a, 172. Vgl. auch das volle Zitat, das zuvor nur angedeutet wurde: „Se l’ideologia dell’Umanesimo civile è impersonata da Leonardo Bruni, Alberti fu sicuramente l’anti-Bruni. Di tutti i principali ingredienti di quella ideologia fece, semplicemente, lo spaccio universale.“ (Cardini 2003b, 64). In 1990a (171f) nennt Cardini zudem Albertis *De commodis litterarum atque incommodis* „un anti-*De officiis*“ und bezieht sich damit auf einen der bedeutendsten Texte Ciceros für den zivilen Humanismus.

Bruni führte den zivilen Humanismus<sup>127</sup> vor allem mit drei Werken in Florenz ein: mit seinen *Historiarum Florentini populi libri*, seiner Cicero-Biographie *Cicero novus* sowie mit seinen eingeleiteten Aristoteles-Übersetzungen<sup>128</sup>, die aber ebenfalls Thema des nächsten Kapitels sein sollen.

Die *Historiarum Florentini populi libri* leisteten gewissermaßen die notwendige Vorarbeit, damit der zivile Humanismus in Florenz Fuß fassen konnte, indem sie einen beachtlichen Nationalstolz in den Florentinern entfachten. Dies gelang Bruni durch seine Darstellung der eigentümlichen Macht Etruriens, die nur zwischenzeitlich durch ungünstige geographische Umstände, die es Rom ermöglicht hatten, die etrusischen Städte zu unterjochen, geschwächt worden und die nach der Befreiung von dem monströsen Baum Rom, der den übrigen italienischen Städten Licht und Nährstoffe vorenthalten hatte, wieder erstarkt war. Er betonte zudem, dass es durch die politische Freiheit in Florenz<sup>129</sup> sowohl zu einem Erstarren der *virtus* als auch zu einem Aufblühen der kulturellen Leistungen in Florenz gekommen war: „Bruni expressed (...) the idea that the fall of Rome was followed not only by a political but also by a cultural renewal and a creative upsurge”<sup>130</sup>. Bruni lieferte den Florentinern also eine historisch gerechtfertigte Basis für ein Selbstverständnis, das von Stolz auf die eigene Stadt und ihre außerordentlichen politischen und kulturellen Leistungen gekennzeichnet war.

Mit seinem *Cicero novus* dagegen ergänzte Bruni die Darstellung eines idealen Lebensvollzuges, der völlig an den Diensten für die eigene Heimat orientiert ist ohne das humanistische Ideal der Beschäftigung mit den antiken Autoren zu vernachlässigen<sup>131</sup> –

---

<sup>127</sup> Vgl. auch Martines 2011, 3ff sowie Brucker 1990, 284ff

<sup>128</sup> Vgl. für die diese Ausführungen Baron 1988, v.a. 3-93

<sup>129</sup> „In the history of Italy as a whole, he [sc. Bruni] finds a crucial antagonism between the coercive power of states bent on building empires on the one hand and the creation of political *virtus* and the cultural energy characteristic of smaller states on the other (in particular, the many city-states that enabled citizens to participate in public affairs and thereby molded the conduct and outlook of city-state policies).“ (Baron 1988, 45f) sowie „In Florence at the beginning of the fifteenth century, however, the cultured classes and humanistic circles boasted that in the city on the Arno an able man could work his way up and share in the political life as well as the wealth of the city. ‘The liberty and equality of citizens’ (this, of course, means those who enjoy full citizenship), not the rule of the few, is the basis of our constitution – this was Leonardo Bruni’s highest praise for the Florence of his time.“ (ebd., 6)

<sup>130</sup> Ebd., 61. Vgl. außerdem: „Bruni (...) glorified liberty as the root of Florence’s political and cultural greatness.“ (ebd., 32)

<sup>131</sup> „Few writers from the past were as deeply concerned with the inherent needs of the *vita civilis* as Cicero. (...) [A] tendency had prevailed among Greek philosophers to seek inner independence through tranquil studies in the privacy of an existence far removed from public cares. (...) It was one of the objectives of Cicero’s literary work to counteract this trend. His ethics recalled citizens to the *vita activa politica*.“ (ebd., 97) sowie „The new conception of Cicero was based on acceptance of the ideal union of political action and literary creation represented by the Roman statesman-writer’s life.“ (ebd., 121.)

im Gegenteil: Ciceros „literary and political activities were two facets of one and the same lifework: the labor of a Roman citizen for his *patria*.“<sup>132</sup>. Ciceros Biographie bot so, wie Bruni sie darstellte<sup>133</sup>, eine Anleitung, den empfundenen Nationalstolz in eine praktische Lebensführung umzusetzen:

*Homo vere natus ad prodesse hominibus vel in re publica vel in doctrina, siquidem in re publica patriam consul et innumirabiles orator servavit, in doctrina vero et litteris non civibus suis tamen, sed plane omnibus, qui Latina utuntur lingua, lumen eruditionis sapientiaeque aperuit. (...) Hic plurima verba ad usum patrii sermonis adiunxit, quo lucidius et commodius philosophorum inventa disputataque exprimerentur. (...) Itaque non magis patrem patriae appellare ipsum convenit quam parentem eloquii et litterarum nostrarum, cuius libros monumentaque si evolvas, numquam otium illi fuisse credas ad negotia obeunda. Rursus autem, si res gestas eius, si contentiones, si occupationes, si certamina in re publica et privata consideres, nullum tempus illi reliquum fuisse existimes ad legendum vel scribendum. Ita solus, ut credo, hominum duo maxima munera et difficillima adimplevit: ut et in re publica orbis terrarum moderatrice occupatissimus plura scriberet, quam philosophi in otio studioque viventes; et rursus studiis librisque scribendis maxime occupatus plura negotia obierit, quam ii, qui vacui sunt ab omni cura litterarum. Huius ego causam fuisse puto primo admirabilem quamdam ac divinam ingenii magnitudinem, deinde vigilantem solertemque naturam, tertio quod plenus omni sapientia omnique doctrina ad rem publicam se contulerat. Itaque ex eodem philosophiae sacrario et facta ad rem publicam gubernandam et dicta ad scribendum praecipendumque aliis dempromebat.*<sup>134</sup>

Es darf an dieser Stelle auch nicht vergessen werden, dass Bruni neben seiner literarischen Tätigkeit, die in ihrer Gesamtheit das Lob und die Förderung von Florenz zum Ziel hatte<sup>135</sup>, auch Kanzler derselben Stadt war. Neben diesen literarischen und politischen Bemühungen sei zudem auch das Ansammeln von Reichtümern<sup>136</sup> und die Heirat und Erhaltung einer Familie<sup>137</sup> förderlich für Florenz.

---

<sup>132</sup> Ebd., 122

<sup>133</sup> Vgl. für diese Ausführungen Baron 1988, 94-133

<sup>134</sup> *Cic. nov.* 2

<sup>135</sup> So auch insbesondere seine *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum* (Marsh 1980, 24ff, vgl. auch Paoli 2010, 257ff).

<sup>136</sup> S. Kapitel 3

<sup>137</sup> „The greatest philosophers – Aristotle, Cicero, Cato, Seneca, and Varro – were fathers of families and served their communities. (...) [M]an is an *animale civile*. The first union, the multiplication of which forms the state, is that of husband and wife; there can be no perfection where this primary condition does not exist.“ (ebd., 19). Vgl. außerdem Cardini 1993, 37 und Martines 2011, 18 und passim

Soweit der Beitrag Brunis zum zivilen Humanismus – Albertis Einstellung muss man dagegen zumindest als distanziert bezeichnen<sup>138</sup>. Zum einen kann man schlicht aufgrund der spöttischen Darstellung der Florentiner Humanisten in den *Intercenales* davon ausgehen, dass er sich nicht als in brunianischem Ausmaß begeisterter Anhänger des Konzepts darstellen wollte<sup>139</sup>. Florenz darf auch im *Momus* kein einziges gutes Haar behalten<sup>140</sup>. Cardini weist auch darauf hin, dass seine frühen Werke, die vor seiner ersten Ankunft in Florenz entstanden waren, in dem Kontext florentinischen zivilen Humanismus undenkbar gewesen seien<sup>141</sup>. Er weist außerdem darauf hin, dass in anderen Schriften Albertis darauf gepocht wird, dass Literatur um ihrer selbst willen geschätzt und betrieben werden muss und sie nicht in den Dienst eines anderen Zwecks gestellt werden darf, wie etwa in den der politischen Propaganda<sup>142</sup>. Zudem war Alberti selbst nie verheiratet und verdammt die Ehe in seinen Texten<sup>143</sup>, bekleidete kein politisches Amt und war auch nicht als Kaufmann, Händler, Bankier oder Geistlicher tätig<sup>144</sup>.

Doch die *Intercenales* scheinen nicht nur ein Gegenbild zum zivilen Humanismus zu zeichnen:

„Né il controcanto albertiano soltanto colpì e smascherò l'ideologia dell'Umanesimo civile; anche colpì e smascherò l'ideologia dell'Umanesimo in sé. Svelò che non poche delle sue idee-forza e che parecchi dei suoi presupposti e obiettivi nient'altro erano che sogni e illusioni.“<sup>145</sup>

„È un fondamentale discorso di poetica e di teoria della letteratura certamente scritto a Firenze e stimolato dal rapporto con gli umanisti e i letterati fiorentini. E non solo è un discorso fondamentale, ma chiarissimo. Il succo è che non c'è tendenza dell'Umanesimo, della cultura letteraria e della letteratura allora vigenti a Firenze che l'Alberti non faccia letteralmente a pezzi: dalle «scoperte» dei classici alla passione bibliofila e antiquaria, dal 'miraggio' del ciceronianismo al «sogno» delle *renatae litterae*, dalla mercificazione e compromissione con il potere delle

---

<sup>138</sup> „En somme, Bruni finit par faire du siècle précédent une sorte de digne propédeutique à son propre siècle et au vrai triomphe de l'humanisme en Toscane et en Italie, mais il ne le fait que dans le cadre d'un programme de célébration de sa cité adoptive qui est à la base du mythe de la mission culturelle de Florence – mythe auquel, clairement, Alberti n'adhère pas.“ (Paoli 2010, 263)

<sup>139</sup> Cardini 1993, 35 sowie 2008, 35: „Il risultato è una satira feroce di Firenze e delle 'virtù' del suo popolo (ambizione, cupidigia, invidia, maldicenza, somma ignoranza)“

<sup>140</sup> Cardini 1993, 42 sowie 2007, 259

<sup>141</sup> Ebd. 257f

<sup>142</sup> Ebd. 1990a, 172

<sup>143</sup> Ebd. 1993, 37; 2008, 36 sowie Kircher 2012a, 122 und *Intercenales* 2003, XVI sowie LXXXI-LXXXV

<sup>144</sup> S. Kapitel 2.1

<sup>145</sup> Cardini 2008, 36

«litterae» all’altro «sogno» del ritorno dell’antico, dall’ancestrale litigiosità all’endemica e paralizzante invidia e maldicenza.“<sup>146</sup>

Wie Cardini hier zusammenfasst, attackieren die *Intercenales* nicht nur die zivile Ausprägung des Humanismus, sondern den Humanismus selbst. Die Figur des Libripeta karikiert beispielsweise die obsessive Sammlung von Büchern, die bisweilen mit der eigenen literarischen Untätigkeit einhergeht<sup>147</sup>, in dem berühmten Stück *Corolle*<sup>148</sup> sowie im Proömium zu Buch VII werden die Versuche der Humanisten verspottet, den Stil Ciceros nachzuahmen<sup>149</sup>. In *Corolle* spricht das erbärmliche literarische Erzeugnis sowohl des Dichters als auch des Rhetors für sich, im Proömium wird der Imitationsversuch damit verglichen, den Mond einzufangen, was das Unterfangen nicht nur als unmöglich, sondern auch als naiv und lächerlich abstempelt. In den *Intercenales* werden also zwei der zentralen humanistischen Unternehmungen, d.h. die Wiederbelebung ciceronianischen Stils<sup>150</sup> und die Suche nach antiken Texten, verhöhnt. Alberti selbst war auch, worauf

---

<sup>146</sup> Cardini 2007, 231f. Die *litigiosità*, *invidia* und *maldicenza* der Florentiner Humanisten werden auch in den Proömien des Öfteren angedeutet und mit dem eigentlichen angebrachten fördernden Wohlwollen kontrastiert: Zu Buch II: *Quod etsi fortassis fit his nostris intercenalibus, ut aures multitudinis offendantur, non tamen est cur nolim hoc pacto potius dicendo quam tacendo id eniti, ut me docti, tuque in primis hac etate litterarum princeps, Leonarde, studiosum esse intelligas atque idcirco vehementius diligas. Namque, ut Sostratum ad Arrium philosophum dixisse ferunt, «docti» quidem «doctos servabunt, si docti erunt», ita et studiosus studiosum diligit, si erit studiosus. (Int. 2,1,7f), zu Buch IV: [A]tque iidem, quod difficillimis istis et non illiusmodi inventionibus delectemur, que succo vulgatoris eloquentie et bonis fortune sint refertiores, vituperant. (Int. 4,1,8), zu Buch VII: *Cumque sese eloquentie locos satis preter ceteros quisque tenuisse opinetur, fit inter nos ut non consequenda ipsi laude, sed in aliis carpendis et redarguendis fatigemur. (...) Et utinam recto aliquo constantique iudicio, dum alios vituperant, uterentur! si nemo ferme est a quo doctior discedas, ex suoque quisque sensu non ex re ipsa, ut par esset, aliorum scripta reprobant (Int. 7,1,14 sowie 19), zu Buch VIII: *Tantum non preteribo, o invidi: posteritas de nobis quid sentiat, libere iudicabit. Nos demum inter nos garrere desinamus. (Int. 8,1,12) sowie v.a. zu Buch X: *Quid hoc igitur mali est inter nos quod, cum littere et ad virtutem communia studia nos fraterno quodam sanctissimo vinculo coniunctissimos esse cupiunt in tanta rerum et artium tenendarum difficultate, ipsi tamen inter nos tanto sumus fastu et insolentia preediti, ut quisque preter se alium nequeat recte velle sapere? Ac nedum pro officio quidem et pietate in studiis litterarum, veluti in maxima sylva vagantes, quoad in nos sit, nostro sine incommodo esse levatos nolumus (...) Tantum vos, o studiosi, siquis vos litterarum et virtutis cultus ad humanitatem ornavit, obtestor ut, quod deus ipse vobis divinum dedit ingenium ad quasvis maximas res petendas et conficiendas, illud velitis non a pietate et officio abhorrere; nosque enervatiores, qui tardis et crassis ingeniis aptas lucubrationes edimus, oro ne despiciatis. Si vos omnes fratrum loco semper habui, si lesi neminem, profui quam multis, date, queso, una mecum operam ut nostra hec tempora, cum iocosis scriptoribus non vacua, tum eadem posteris non invidie fuisse plena sentiant. Id autem assequamur, si nos inter nos positos obtrectationibus certatim amabimus. (Int. 10,1,11f sowie 14-17).****

<sup>147</sup> Cardini 1993, 45; 2007, 245 sowie 2008, 38

<sup>148</sup> Ebd., 44

<sup>149</sup> Ebd., 43 sowie 2008, 38. Baron spricht von einer Zeit „als schon der reine, sklavisch nachahmende Ciceronianismus bei vielen Humanisten seine Blüten trieb“ (Leonardo Bruni Aretino 1928, XXV)

<sup>150</sup> Classen 2003, 1-71. Vgl. auch *Intercenales* 2003, XXXIIff und Brucker 1990, 279ff

u.A. Martin McLaughlin hinweist<sup>151</sup>, selbst nie an der Entdeckung oder Übersetzung antiker Texte beteiligt, wiewohl er diese verfolgte und in seinen Schriften rezipierte. Es wird bisweilen, wie in Albertis Meisterwerk *Defunctus*, das gesamte Streben der Humanisten, das sie deuchte, ein angemessener und würdevoller Lebensvollzug zu sein, als null und nichtig entlarvt und ihrem Selbstbetrug zugeschrieben.

Es macht insgesamt den Eindruck, als wäre der grundlegende Punkt, der in den *Intercenales* kritisiert wird, die – empfundene – fehlende Originalität der Florentiner Humanisten, die in ihrer Imitationswut weder die Eloquenz der Antike erreichen noch ihr eine gleich- oder sogar höherwertige eigene Leistung entgegensetzen konnten (vgl. im obigen Zitat „«sogno» delle *renatae litterae*“)<sup>152</sup>, die aber dennoch mit einem so aufgeblasenen Selbstbewusstsein auftraten, als hätten sie das Rätsel des Lebens völlig entschlüsselt – dieser Eindruck von ihnen wird zumindest in den *Intercenales* erweckt. Dieser Schluss bietet sich vor allem aus zwei Gründen an. Zum einen sind Albertis wiederholte Äußerungen über die Neuartigkeit seiner eigenen Literatur bekannt<sup>153</sup> und er schien zudem der Meinung gewesen zu sein, dass es durchaus möglich sei, die Antike zu übertreffen; diese Leistung sprach er den Florentiner Künstlern zu, vor denen er eine beträchtliche Hochachtung zu verspüren schien und die dann auch in den *Intercenales* nicht dem Spott des Autors zum Opfer fallen<sup>154</sup>. Zum anderen fallen Albertis zahlreiche naturwissenschaftlich-technische Schriften sowie seine zahlreichen Schriften in der italienischen Volkssprache auf. Diese Betonung der Praxis, der Naturwissenschaften<sup>155</sup>

---

<sup>151</sup> 2009, vgl. auch Cardini 2003b, 68

<sup>152</sup> „[L]’idée d’être en compétition avec les Anciens est déjà bien présente chez certains. On peut donc distinctement retrouver là aussi deux attitudes (...): les uns considèrent que la vérité est chez les Anciens, les autres que, même si les Anciens ont effectivement déjà tout dit, il y a moyen de faire mieux qu’eux, de sorte que l’Antiquité n’est plus, pour ceux-là, qu’un réservoir d’idées fondées sur la nature et la raison (...)“ (Paoli 2010, 255) sowie „[L]es Anciens ont beaucoup fait, mais l’on ne peut être digne d’eux qu’en adoptant leur manière d’aborder la réalité, qui a donné tant de fruits magnifiques, et non leurs conclusions. En ce sens, Alberti définit une attitude nouvelle, qui n’a pas pris fin avec la fin de ce qu’on a coutume d’appeler «la Renaissance»“ (ebd., 276)

<sup>153</sup> McLaughlin 2010, 42ff – „The pursuit of originality at all costs recurs (...)“ (ebd., 43); so auch im Proömium zu Buch IV: *[U]t sint plerique qui nos cupiant uberioribus et commodioribus in campis eloquentie ali et depasci; atque iidem, quod difficillimis istis et non illiusmodi inventionibus delectemur, que succo vulgatoris eloquentie et bonis fortune sint refertiores, vituperant. (Int. 4,1,7f)*

<sup>154</sup> Cardini 2007, 229ff sowie McLaughlin 2010, 46

<sup>155</sup> Ebd., 30 („[H]is interest in ‘scientific’ texts; his knowledge of Greek literature; his insistence on the humorous component in many of his writings; and his stylistically anti-Ciceronian Latin.“), 39, 47ff sowie Cardini 2004, 90ff; 2005a, 33f und Paoli 2010, 276

sowie des Italienischen als literaturwürdiger Sprache<sup>156</sup> scheinen genuin albertianisch zu sein; die Vorstellung, dass sie Teil des Humanismus sein sollen, wirkte auf seine Zeitgenossen wohl eher befremdlich. Albertis Vorstellung von Humanismus brach also grundlegend mit der Vorstellung der anderen Humanisten seiner Zeit:

„L’humanitas, ossia la cultura e la civiltà, non coincide affatto con le *humanae litterae*, né in alcun modo può identificarsi con i soli libri. La scrittura e la lettura ne fanno parte, ma anche e non meno ne fanno parte, perché anch’esse «arti liberali», la pittura e la scultura, la musica e l’orificeria, l’astronomia e l’astrologia, la matematica e la geometria, e dunque la scienza. (...) Con l’Alberti davvero si inaugura un altro Umanesimo.“<sup>157</sup>

Somit überrascht es dann auch nicht besonders, dass seine satirischen Schriften eine eher spärliche Überlieferung hinter sich haben – der Großteil der *Intercenales* ist in gerade einmal zwei Handschriften erhalten<sup>158</sup>.

\*\*\*

Welches Fazit kann nun abschließend aus der Betrachtung Albertis in diesem Kapitel gezogen werden? Die eingangs formulierte Absicht war es, den autorzentrischen Aspekt der Interpretation zu untersuchen und so Albertis Intention bezüglich der *Intercenales* zu erarbeiten, die als Teil der Gesamtinterpretation aufzufassen ist.

Albertis Biographie konnten wir gewisse Inspirationen und gewisse Konfrontationen entnehmen, z.B. die Auseinandersetzung mit Florenz und die Frage nach der Bedeutung der Anerkennung durch Andere, möglicherweise auch einen gewissen Drang, sich zu behaupten und zu beweisen.

Im Text der *Intercenales* konnten wir in einem zweiten Schritt eine bestimmte Positionierung des impliziten Autors in Bezug auf die Florentiner Humanisten und Literaten erkennen. Er attestiert ihnen eine einfallslose und bornierte Imitation der antiken Autoren, allen voran Ciceros, die jeder Originalität entbehrt, sie allerdings nicht daran hindert, ungemein stolz auf ihre „Leistungen“ und ihre Stadt zu sein. Diese Blindheit für

---

<sup>156</sup> Marsh 1980, 78-99; Cardini 2003b, 62f; Cardini 2007, 246ff; Cardini 2008 26ff; Paoli 2010, 266ff sowie Leon Battista Alberti 2015, 6

<sup>157</sup> Cardini 2008, 39f. Vgl. auch *Intercenales* 2003, XII

<sup>158</sup> *Intercenales* 2010, 169. Vgl. auch Cardini 2007, 259f („Il paragone fra le posizioni ideologiche delle *Intercenales* e quelle del Bruni, documentando la contestazione della mentalità ‘civile’ da parte dell’Alberti, bene spiega perché la cultura fiorentina degli anni Trenti e Quaranta quella contestazione l’abbia ripagata con la più efficace di tutte le censure: la consegna del silenzio.“), ebd. 2003b, 64 („Da qui la replica della cultura fiorentina: una specie di congiura del silenzio, un robusto cordone sanitario steso intorno agli eversivi testi albertiani.“) sowie für die Ausnahme Cristoforo Landinos ebd., 63 sowie 2008, 26ff.

ihr wahres Wesen, das nicht nur Humanisten, sondern alle Menschen kennzeichnet, wird im Proömium zu Buch I als Krankheit dargestellt, die die Lektüre der heiter-lustigen *Intercenales* behandeln soll. Die Behandlung fängt dabei allerdings nur heiter-lustig an; bei näherer Betrachtung entpuppt sie sich schnell als unbarmherziges Demaskieren und Desillusionieren – die LeserInnen sollen erkennen, dass ihre Bemühungen und Bestrebungen in Wirklichkeit nicht echt sind, sondern nur Kostüme von Rollen, in denen sie sich gerne sehen würden.

Trotz dieses bitteren und ernsten Hintergrundes darf nicht vergessen werden, dass im Proömium zu Buch VII eine moralisch-unterweisende Intention explizit abgewiesen wird (*non me elaborasse ut studiosos instruct<i>ores, sed alacriores redderem*<sup>159</sup>). Dass die angekündigte Heiterkeit der *Intercenales* als Lock- und Täuschungsmanöver zu verstehen ist, um nichtsahnende LeserInnen anzulocken, und dass in satirischen Schriften immer, wenn eine Gegenwart kritisiert wird, ein „positive[s] Gegenbild“<sup>160</sup> wenn auch noch so schwach mitschwingt, steht zwar fest. Gänzlich wird man die Moral nicht aus der Satire weglegen können. Dennoch darf man nicht ignorieren, dass in den Proömien immer wieder der Witz und das Lachen betont wird, dass der moralische Aspekt im Sinne des Autors also als zweitrangig eingestuft werden muss. Das erkennt man auch an ihrer komödienhaften-lukianischen Form, die dem kolloquialen und ungezwungenen Ton des Dialogs den Vorzug gegenüber der systematischen Vollständigkeit von moralischen Traktaten gibt<sup>161</sup>. In erster Linie geht es in den *Intercenales* darum, über die Menschen und ihr halluzinatorisches Gehabe zu lachen – „Satire is shock therapy for a neurotic society.“<sup>162</sup>

---

<sup>159</sup> *Int.* 7,1,26

<sup>160</sup> „[D]as Richtige erscheint (...) nur indirekt und in Andeutungen. (...) es steckt immer die Aufforderung zum Selberdenken darin.“ (Seek 1991, 9) sowie „Mit dem Tadel gehen zumeist Spott und Witz einher, so daß kaum in einer anderen Gattung das *prodesse* und das *delectare* so ausgeprägt nebeneinander stehen.“ (Adamietz 1986a, 4f)

<sup>161</sup> Häsner (2004, 35) spricht von einer „Entlastung vom Kohärenzdruck“. Das erkannten auch antike Satiriker, die ihre Werke gerne *sermones* nannten, allen voran natürlich Horaz (Vgl. auch Petersmann 1986, 23; Christes 1986, 114; Scholz 1986, 204; Von Albrecht 1986, 155, 168f; Von Koppenfels 1991, 199; Föcking 2002, 78 sowie *Intercenales* 2003, XLVIff).

<sup>162</sup> Bentley 1982, 50

### 3. A Brief History of Wealth and Avarice

Das Ziel des vorangehenden Kapitels war es, die Intention des Autors zu erarbeiten (autorzentrischer Aspekt der Interpretation). Dies wurde durch eine Detaillektüre und Analyse des Proömiums zu Buch I bewerkstelligt und führte uns zu dem Schluss, dass es Alberti bei seinen *Intercenales* um eine satirische Beschreibung der Menschen und insbesondere ihrer Eigenart geht, so zu tun als wären sie etwas, das sie nicht sind. Daneben wurden die *Intercenales* in ihrer Gattungstradition zwischen Horaz und Juvenal verortet, die Einflüsse anderer Gattungen und der lukianischen Dialoge angesprochen sowie das intendierte humanistische Publikum umrissen. Das vorangehende Kapitel behandelte also Aspekte, die eine umfassendere Bedeutung für das gesamte Werk aufweisen. Dieses Kapitel soll dagegen in das Thema des zweiten Buches einführen: Geld. Oder genauer gesagt: den Umgang mit Geld. Dazu soll ein kurz gehaltener ideengeschichtlicher Abriss folgen, der die großen Gedankenlinien in Bezug auf Reichtum und den Umgang mit Reichtum von der Antike bis in Albertis Gegenwart nachzeichnet. Gleichzeitig soll so außerdem der leserzentrische Aspekt der Interpretation erarbeitet werden, der einerseits in der Tatsache besteht, dass die LeserInnen der *Intercenales* einerseits mit den antiken Vorbildtexten und andererseits natürlich mit ihrer eigenen Zeitgeschichte vertraut waren und dass Alberti somit eine gewisse Einstellung bei ihnen bewusst oder unbewusst voraussetzte und in seinen Texten auf ihr aufbaute. Im vorangehenden Kapitel wurde im Rahmen der Charakterisierung des zivilen Humanismus bereits ein derartiger Punkt angesprochen. Dieser ist zwar in der Betrachtung der *Intercenales* insgesamt relevant, doch in Bezug auf das Thema des zweiten Buches ist der zweite Aspekt, der des bürgerlichen Denkens in Florenz, wichtiger, denn diesem liegt eine bestimmte Bewertung von Reichtum zugrunde, mit der Alberti sich im zweiten Buch auseinandersetzt. Auf diesen Punkt wird am Ende des historischen Abrisses zurückgekommen werden.

#### 3.1 Antike

Wir beginnen in der Antike. Während das zweite Buch der *Intercenales* sich formal bzw. stilistisch weder Horaz noch Juvenal eindeutig zuordnen lässt, lässt es sich *inhaltlich* beiden zuordnen – und auch allen anderen antiken Satirikern, denn der falsche Umgang mit Geld, d.h. Geiz und Verschwendung, ist ohne Zweifel ein typisches Thema der Satire.

An dieser Stelle sollen jedoch weder satirische noch komödiale Vorbildstellen besprochen werden – diese werden in der Einzelbetrachtung der Texte folgen –, sondern die „offiziellen“ Sichtweisen, die von den jeweiligen moralischen Autoritäten ihrer Zeit geprägt wurden: Aristoteles und Cicero<sup>163</sup>, ergänzt um zusätzliche Ausführungen zu Platon und Seneca. Ihre Schriften wurden in der Renaissance intensiv gelesen, Platon und Aristoteles wurden nicht zuletzt von Leonardo Bruni übersetzt, der auch eine neue Biographie Ciceros veröffentlichte, wie im vorangehenden Kapitel beschrieben.

Der zentrale Punkt, der anhand dieses Abrisses verdeutlicht werden soll, ist der, dass die Überlegungen zu Geld immer von einer gewissen Ambivalenz geprägt waren. Schon in Platons Schriften wird der Erwerb und Besitz von großen Mengen Geld an manchen Stellen klar abgelehnt, an anderen allerdings wieder relativiert, wie Anna Schriefl erarbeitet hat<sup>164</sup>. Seine Ablehnung des Erwerbs von Reichtum beruht auf seiner Ansicht, dass die sokratische *areté* nicht mit derlei Unternehmungen vereinbar sei<sup>165</sup>. Es wird aber nicht der Gelderwerb an sich kritisiert, der eher als irrelevant dargestellt wird, sondern die Priorität, die ihm die Menschen zusprechen, wodurch sie die notwendige Zeit vergeuden, die sie zur Pflege ihrer Seele bräuchten<sup>166</sup>.

Dieselbe, sogar noch verschärfte Ablehnung des *Erwerbs* von Reichtum, verbunden mit einer Ablehnung des *Besitzes* von Reichtum, findet sich in der *Politeia*, in der Platon den Bürgern seines Staates sowohl verbietet, Handel oder sonstige Berufe auszuführen, die zu Gelderwerb führen, als auch strenge Besitzregeln formuliert, die ihnen den Besitz eines eigenen Vermögens verbieten. Der für die Erhaltung des Staates notwendige Handel sowie jegliche Geldwirtschaft darf nur vom dritten Stand (Sklaven, Fremde, Metöken) ausgeführt werden, der nicht zu den Bürgern gezählt wird. In der *Politeia* schwankt die Bedeutung von Reichtum für die *areté* also von Irrelevanz zu Inkompatibilität<sup>167</sup>.

In den *Nomoi* schließlich scheint Platon diese extreme Ansicht wieder zu relativieren, wenn er festhält, dass zu einem glücklichen Leben der Besitz sowohl der vier göttlichen

---

<sup>163</sup> „Cicero now began to be recognized along with Aristotle as the most effective guide to civic obligations.“ (Baron 1988, 114)

<sup>164</sup> Die folgende Darstellung folgt Schriefl 2012 sowie v.a. Schriefl 2013. Vgl. auch Hoffmann 2009, 23-45

<sup>165</sup> „(...) Sokrates nicht annimmt, man könne die sokratische *areté* erwerben und zugleich sein Interesse an *chrématizesthai* aufrecht erhalten.“ (Schriefl 2013, 141)

<sup>166</sup> So wird auch die Armut Sokrates' nicht als eigentliches Ziel, sondern als „Konsequenz daraus dar[gestellt], dass seine ethische Mission ihm keine Zeit und Muße lasse, sich um andere Angelegenheiten zu kümmern.“ (ebd., 38) und aus diesem Grund wird auch die Tatsache, dass die Sophisten ein Honorar für ihre Dienste verlangen, kritisiert.

<sup>167</sup> Ebd., 212

Tugenden (Klugheit, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit) als auch der vier menschlichen Tugenden gehört, zu denen er neben Gesundheit, Schönheit und Kraft auch Reichtum zählt. Obwohl er auch in den *Nomoi* auf einem moderaten Reichtum beharrt, ist der ambivalente Umschwung im Vergleich zur *Politeia* offensichtlich.

Insgesamt kann in Bezug auf Platons Beurteilung festgehalten werden, dass zumeist nicht der *Besitz* von Reichtum als problematisch dargestellt wird, sondern die Mühe, die aufgewandt wird, um ihn zu *erwerben*<sup>168</sup>. Passend hierzu ist auch, dass Sokrates „zwischen Reichen, die ihr Vermögen geerbt haben, und Reichen, die es sich selbst erarbeitet haben, [unterscheidet]. Letztere liebten den Reichtum doppelt so stark wie erstere.“<sup>169</sup>. Diese Unterscheidung zwischen Erwerb und Besitz ergibt sich daraus, dass Platon Reichtum ein ambivalentes Wesen zuschreibt. Er sei zwar Teil eines glücklichen Lebens, aber durch die Neigung der Menschen zu *pleonexía*, zum „Mehrhabenwollen“<sup>170</sup>, immer mit dem Risiko verbunden, die wichtigeren Aspekte der Lebensführung zu vernachlässigen<sup>171</sup>. Die Grenze, an der Reichtum für die Menschen von einem Gut zu einem Übel wird, ist also nicht klar umrissen.

Dieselbe ambivalente Darstellung findet sich nun auch bei Aristoteles:

„Auch dort [sc. im aristotelischen Idealstaat] werden die materiellen Bedingungen des tugendhaften und glücklichen Lebens von Sklaven geschaffen, die aufgrund ihrer defizitären Natur ohnehin nicht fähig wären, tugendhaft und somit glücklich zu leben (...)“<sup>172</sup>

Geldwirtschaft ist auch für Aristoteles als Teil eines stabilen Staates zu betrachten, aber auch bei ihm ist sie möglichst von den Bürgern fernzuhalten, die dazu in der Lage sind, ihr Leben tugendhaft zu führen<sup>173</sup>. Er stimmt also mit Platon darin überein, dass es eine Art von Chrematistik gibt, die als schlecht und schädlich für den (tugendhaften)

---

<sup>168</sup> „Dieses Tugendwissen garantiert den richtigen Gebrauch (*orthê chrêsis*) von an sich ambivalenten Dingen. (...) Für diese Art von *aretê* ist aber chrematische Kompetenz vollkommen irrelevant: Es kommt nicht darauf an, Reichtum zu vermehren, sondern ihn richtig zu gebrauchen.“ (ebd., 117). Vgl. auch „[L]egt Sokrates in der Apologie großen Wert darauf zu zeigen, dass die richtig verstandene *aretê* in keiner Weise chrematische Kompetenz umfasst.“ (ebd., 139)

<sup>169</sup> Ebd., 214

<sup>170</sup> Ebd., 145. Vgl. dazu auch „Platon geht von einer naturgegebenen Grenzenlosigkeit der Bedürfnisse und Eigennutzenoptimierung des Menschen aus, die das Gemeinwohl gefährden.“ (Föllinger 2016, 40) sowie die Beschreibung der Pleonexie als „Perpetuum Mobile“ von Christian Schäfer (2009, 161)

<sup>171</sup> „Die Spannung zwischen der Güterlehre und der Inkompatibilitätsthese wird von Platon also dadurch gelöst, dass er einerseits den Reichtum zwar als genuines Gut anerkennt, andererseits aber sein Erwerb keine chrematistischen Tätigkeiten umfassen darf.“ (Schriefl 2013, 260)

<sup>172</sup> Ebd.

<sup>173</sup> Ebd., 274ff. Vgl. auch Hoffmann 2009, 46-63 sowie Ebbersmeyer 2010, 192ff

Menschen einzustufen ist. Auch Aristoteles lehnt Lohnberufe und insbesondere den professionalisierten Handel ab, da er „irrtümlich nahe[lege], dass *chrēmata* unendlich seien (...). Die Menge von Besitz, die einem guten Leben dient, sei aber nicht unendlich; denn recht verstanden habe Reichtum nur instrumentellen Wert und sei schon durch diese Funktion begrenzt“<sup>174</sup>. Die Art von Gelderwerb, die Aristoteles kritisiert, ist diejenige, die außerhalb ihrer selbst keinem weiteren Ziel dient. Daher schließt er den *bíos chrēmatistikos* auch als Weg zur *eudaimonía* aus. Die unklare Grenze zwischen Reichtum als Gut und Reichtum als Übel findet sich bei Aristoteles dann in der Unterscheidung zwischen der schlechten und der guten Chrematistik, die er in seiner *Politik* trifft<sup>175</sup>. Die gerade beschriebene schlechte Chrematistik hat mit der guten Chrematistik nichts gemein, die nicht als Selbstzweck verfolgt wird, sondern die im Dienste der Ökonomik steht, d.h. im Dienste der erfolgreichen Führung des eigenen Haushalts. Auch für diese müssen Güter beschafft werden und dieser Umstand steht für Aristoteles auch nicht im Verdacht, maßlos zu sein:

„(Diese) eine Form der Erwerbskunst ist von Natur ein Teil der Kunst der Haushaltsführung; denn ein reichlicher Vorrat an Gütern, die für das Leben unerlässlich und für die staatliche und häusliche Gemeinschaft nützlich sind, muß vorhanden sein – oder die Erwerbskunst muß diesen Vorrat bereitstellen, damit er vorhanden ist. In solchen Gütern scheint der wahre Reichtum zu bestehen. Denn der für ein vollkommenes Leben ausreichende Umfang eines solchen Besitzes geht nicht ins Grenzenlose (...) – (vielmehr) ist dem Besitz, wie auch sonst fachmännischen Tätigkeiten, eine Grenze gesetzt. Denn in keiner Tätigkeit ist ein Werkzeug an Menge oder Größe unbegrenzt; Reichtum ist aber eine Vielzahl von Werkzeugen zur Führung eines Haushaltes oder eines Staates. Daß demnach für die Leiter eines Hauses und eines Staates eine bestimmte Form von Erwerbstätigkeit naturgemäß ist und aus welchem Grunde das gilt, ist somit geklärt. Es gibt aber auch eine weitere Art der Beschaffungskunst; es ist die Art, die man insbesondere – und mit Recht – gewinnsüchtige Erwerbskunst nennt; sie ist verantwortlich für die Auffassung, Reichtum und Besitz sei keine Grenze gesetzt. Weil diese mit der (naturgemäßen Erwerbskunst) verwandt ist, meinen nun viele, jene sei ein und dieselbe wie die gerade besprochene Erwerbskunst.“<sup>176</sup> (...) „Bei dieser Form von Reichtum, der durch die gewinnsüchtige Erwerbsweise aufgehäuft wird, gibt es keine Begrenzung. (...) [D]enn der beabsichtigte Zweck setzt allem die Grenze –

<sup>174</sup> Schrieffl 2013, 275. Vgl. auch „Gerade, weil sie keine immanente Grenze kennt, ist sie nach Aristoteles eine ‚nicht-natürliche‘ Art der Erwerbskunst (...). (...) Ihren Ursprung hat die ‚unnatürliche‘ Erwerbskunst in der Erfahrung und Kunstfertigkeit () des Menschen – darin also, daß der Mensch etwas hervorzubringen vermag, was die Natur gerade nicht hervorbringt.“ (Hoffmann 2009, 52f)

<sup>175</sup> „Entsprechend vertritt er [sc. Aristoteles] die These, dass diese Form der Chrematistik, etwa der Handel, kontrolliert und insbesondere Stadtviertel verbannt werden muss (...), nicht aber, dass man jegliche Form der Chrematistik aufgeben muss, um *aretê* zu erwerben und glücklich zu sein.“ (ebd., 276)

<sup>176</sup> *Politik* I 8-9, 1256b-1257a

genau so nimmt auch diese gewinnsüchtige Erwerbskunst bei der Festsetzung ihres Zieles keine Begrenzung hin: ihr Ziel ist diese bestimmte Form von Reichtum, der Besitz von Geld. Eine Begrenzung besteht jedoch bei der Erwerbskunst, die in den Bereich der Haushaltsführung fällt; denn *solchen* (unbegrenzten Reichtum zu gewinnen), ist nicht die Aufgabe der Ökonomik.“<sup>177</sup>

Aristoteles grenzt also eine gute, ökonomische von einer schlechten, chrematistischen Erwerbskunst ab, was im Vergleich zu Platons Ausführungen schon eine wesentlich positivere Bewertung von Reichtum vermittelt. Er stellt auch explizit die Bedeutung von Reichtum für die *eudaimonía* heraus:

„Und diese nun (...) nennen wir die Glückseligkeit. Sie scheint freilich auch der äußeren Güter dazu zu bedürfen, wie wir gesagt haben. Denn es ist unmöglich oder doch nicht leicht, das Edle zu tun, wenn man keine Mittel zur Verfügung hat. Denn vieles richtet man aus durch Freunde, Reichtum und politische Macht, sozusagen als Werkzeuge.“<sup>178</sup>.

Dementsprechend beschreibt Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik* auch<sup>179</sup>, dass es Tugenden gibt, für die ein gewisser Reichtum notwendig ist, nämlich die Freigiebigkeit (*eleutheriôtēs*) –

„Sie [sc. die Freigiebigkeit] scheint die Mitte hinsichtlich des Vermögens zu sein. Denn der Freigiebige wird (...) gelobt (...) im Hinblick auf das Geben und Empfangen von Vermögen; vor allem in Hinblick auf das Geld. (...) Die Verschwendung und der Geiz sind das Übermaß und der Mangel hinsichtlich des Vermögens. Von Geiz sprechen wir stets bei jenen, die sich mehr, als recht ist, um das Vermögen bemühen; mit dem Namen Verschwendung verbinden wir zuweilen noch anderes: denn wir nennen Verschwender jene, die zügellos sind und ihr Geld durch Ausschweifungen verschleudern. (...) Alles, wovon es einen Gebrauch gibt, kann man gut oder schlecht gebrauchen. Der Reichtum gehört zu den Gebrauchsgegenständen. (...) Der Gebrauch des Vermögens scheint im Ausgeben und im Schenken zu bestehen; das Empfangen und Behüten gehört eher zum Erwerb.“<sup>180</sup> (...) „Der Freigiebige braucht Geld, um freigiebig zu handeln“<sup>181</sup>

---

<sup>177</sup> I 9, 1257b

<sup>178</sup> *Nik. Ethik* I, 9, 1099a. Vgl. auch „Dagegen sind Handlungen, die hohes Ansehen oder Reichtümer bringen sollen, schlechthin in sich selbst in höchstem Maße wertvoll. Im ersten Falle [wählt] <beseitigt> man ja einen Übelstand, während die Handlungen der zweiten Art im Gegenteil dazu Güter schaffen und hervorbringen. Ein guter Mann könnte zwar Armut und Krankheit und die anderen Unglücksfälle mit Anstand ertragen, aber Glückseligkeit setzt doch die entgegengesetzten (Bedingungen) voraus“ (*Politik* VII, 13, 1332a)

<sup>179</sup> Dieselben zentralen Punkte finden sich auch in der *Eudemischen Ethik* und den *Magna Moralia*.

<sup>180</sup> *Nik. Ethik* IV 1, 1119b-1120a – sowie weiter „Die Verschwendung ist nun ein Übermaß im Geben und Nichtnehmen und ein Mangel im Nehmen, der Geiz ist ein Mangel im Geben und ein Übermaß im Nehmen, außer in Kleinigkeiten.“ (ebd. 3, 1121a)

<sup>181</sup> Ebd. X 8, 1178a

Und die Großartigkeit (*megaloprépeia*):

„Denn auch sie [sc. die Großartigkeit] scheint eine Tugend zu sein, die sich auf das Vermögen bezieht. Sie betrifft aber nicht wie die Freigiebigkeit alle Handlungen in Geldsachen, sondern nur die Ausgaben. In diesen übertrifft sie die Freigiebigkeit an Größe. Denn wie der Name selbst anzeigt, ist sie der angemessene Aufwand im Großen. (...) Denn der Großartige ist auch freigiebig, der Freigiebige aber darum nicht großartig. Der Mangel dieser Haltung heißt Kleinlichkeit, das Übermaß Potzerei und Unfeinheit und dergleichen. Sie tun nicht zuviel an Größe dort, wo sie sollen, sondern prunken, wo man nicht soll und wie man nicht soll.“<sup>182</sup> (...) „Darum wird ein Armer nicht großartig sein können, weil er nichts besitzt, mit dem er einen angemessenen Aufwand betreiben könnte.“<sup>183</sup>

Aristoteles' Überzeugung, dass Reichtum für die Erlangung der *eudaimonía* bedeutsam ist, muss allerdings insofern relativiert werden, als er auch immer wieder darauf hinweist, dass er nicht notwendig und auch nur in gemäßigter Form förderlich ist:

„Nun ist von dem, was Lust erzeugt, das eine notwendig, das andere an sich wünschbar, aber des Übermaßes fähig: notwendig ist, was sich auf den Körper bezieht (...). Nicht notwendig, aber an sich wünschbar sind Dinge wie Sieg, Ehre, Reichtum und ähnliche gute und angenehme Dinge.“<sup>184</sup> (...) „[E]iniges Angenehme ist von Natur aus wünschenswert, anderes das Gegenteil davon, anderes wiederum in der Mitte, wie wir vorhin unterschieden haben, nämlich Geld, Gewinn, Sieg, Ehre; bei allem Derartigen und dem Mittleren tadeln wir nicht das Empfinden, Begehren und Lieben als solches, sondern das Wie und das Übermaß“<sup>185</sup>

„Ein Übermaß bei diesen (Dingen) [sc. den äußeren Gütern] muss ihren Besitzern entweder schaden oder ohne jeglichen Nutzen sein. (...) [E]r ist glücklich und glückselig, aber verdankt dies keinem der äußeren Güter, sondern sich selber und der bestimmen Beschaffenheit seiner Natur“<sup>186</sup>

Somit kann man auch bei Aristoteles trotz einer grundsätzlichen Aufwertung der Bedeutung von Reichtum im Vergleich zu Platon von einer ambivalenten Haltung gegenüber Reichtum sprechen. Auf der einen Seite wird der Besitz von Geld als ein Gut dargestellt, das bei der Erlangung der *eudaimonía* förderlich sein kann und das zudem der guten Haushaltsführung dient. Auf der anderen Seite weist er allerdings auch immer wieder darauf hin, dass Reichtum nur dann diese nutzbringenden Eigenschaften entfaltet, wenn er richtig, d.h. moderat und angemessen, gebraucht wird. Dieser moderate und angemessene Gebrauch ist durch die Einhaltung der Mitte zwischen Geiz und

---

<sup>182</sup> Ebd. IV 4, 1122b

<sup>183</sup> Ebd. IV 5, 1122b

<sup>184</sup> Ebd. VII 6, 1147b

<sup>185</sup> Ebd. VII 6, 1148a

<sup>186</sup> *Politik* VII, 1, 1323b

Verschwendung gekennzeichnet sowie dadurch, das Geld nicht als Selbstzweck anzusammeln, sondern nur als Mittel zu gebrauchen. Wieder enden wir also bei einer missbrauchsanfälligen Grenze zwischen Reichtum als Gut und Reichtum als Übel.

In *De Officiis* nimmt Cicero in Bezug auf seine Überlegungen zum richtigen Umgang mit Reichtum viele der beschriebenen Elemente von Aristoteles auf, so z.B. dessen Betonung der *mesotēs* beim Ausgeben –

*quam ob rem nec ita claudenda res est familiaris, ut eam benignitas aperire non possit, nec ita reseranda, ut pateat omnibus; modus adhibeatur isque refertur ad facultates.*<sup>187</sup> (...) *in his autem ipsis mediocritatis regula optima est.*<sup>188</sup> –

Dessen Hinweise auf die angemessene Weise beim Ausgeben –

*Deinceps, ut erat propositum, de beneficentia ac de liberalitate dicatur, qua quidem nihil est naturae hominis accommodatius, sed habet multas cautiones. videndum est enim, primum ne obsit benignitas et iis ipsis, quibus benigne videbitur fieri, et ceteris, deinde ne maior benignitas sit, quam facultates, tum ut pro dignitate cuique tribuatur; id enim est iustitiae fundamentum, ad quam haec referenda sunt omnia.*<sup>189</sup> –

Oder dessen Geringschätzung von bestimmten chrematistischen Berufen:

*Iam de artificibus et quaestibus, qui liberales habendi, qui sordidi sint, haec fere accepimus. primum improbantur ii quaestus, qui in odia hominum incurrunt, ut portitorum, ut feneratorum. inliberales autem et sordidi quaestus mercennariorum omnium, quorum operae, non quorum artes emuntur; est enim in illis ipsa merces auctoramentum servitutis. sordidi etiam putandi, qui mercantur a mercatoribus, quod statim vendunt; nihil enim proficiant, nisi admodum mentiantur; nec vero est quicquam turpius vanitate. opificesque omnes in sordida arte versantur*<sup>190</sup>

Als ehrbare Wege des Gelderwerbs stellt Cicero diesen den Großhandel (*mercatura* (...) *magna et copiosa*<sup>191</sup>) und vor allem die Landwirtschaft entgegen. Zudem spricht er immer wieder wie selbstverständlich vom väterlichen Erbe<sup>192</sup>.

Wie Aristoteles betont Cicero auch, dass man keinesfalls den Reichtum an sich begehren<sup>193</sup>, sondern ihn nur als Mittel für einen anderen, ehrenvollen Zweck gebrauchen

---

<sup>187</sup> *off.* II 15, 55

<sup>188</sup> Ebd. II 17, 59. Vgl. auch Ebbesmeyer 2010, 193f

<sup>189</sup> Ebd. I 14, 42

<sup>190</sup> Ebd. I 42, 150

<sup>191</sup> Ebd. I 42, 151

<sup>192</sup> *posse enim liberalitate uti non spoliante se patrimonio nimirum est pecuniae fructus maximus.* (ebd. II 18, 64)

darf. Als diesen, und hier zeigt sich eine leichte thematische Verlagerung im Vergleich zu Aristoteles, definiert Cicero nun die menschliche Pflicht, einander zu helfen:

*De tribus autem reliquis [sc. officii fontibus] latissime patet ea ratio, qua societas hominum inter ipsos et vitae quasi communitas continetur; cuius partes duae: iustitia (...) et huic coniuncta beneficentia, quam eandem vel benignitatem vel liberalitatem appellari licet.<sup>194</sup> (...) sed quoniam, ut praeclare scriptum est a Platone, non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici, atque, ut placet Stoicis, quae in terris gignantur, ad usum hominum omnia creari, homines autem hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se alii alii prodesse possent, in hoc naturam debemus ducem sequi, communes utilitates in medium adferre, mutatione officiorum, dando accipiendo, tum artibus, tum opera, tum facultatibus devincire hominum inter homines societatem.<sup>195</sup>*

Wenn dieser gegenseitige Nutzen der Einstellung zu Reichtum zugrundeliegt, darf dieser sogar – auf ehrenvolle Weise und moderat – vermehrt werden:

*delectant etiam magnifici apparatus vitaeque cultus cum elegantia et copia, quibus rebus effectum est, ut infinita pecuniae cupiditas esset. nec vero rei familiaris amplificatio nemini nocens vituperanda est, sed fugienda semper iniuria est.<sup>196</sup>*

Cicero beharrt also wie Aristoteles auf dem positiven Potential des Reichtums und rechtfertigt dessen Erwerb und Vergrößerung unter der Bedingung der richtigen, d.h. innerlich distanzierten Einstellung dazu: Reichtum darf nur als Mittel zum Zweck begehrt werden. Aristoteles definiert die *eudaimonía* der Menschen als diesen Zweck, Cicero deren *officium*. Doch, was auch immer der Zweck sein mag, aufgrund dessen Reichtümer begehrt werden dürfen, als Merkmal der inneren Haltung ist der angestrebte Zweck beim Ansammeln von Reichtümern von außen nicht einsehbar und lässt somit ein Schlupfloch für gierige Schausteller offen.

Die Ausführungen zur moralischen Einschätzung von Reichtum in der Antike sollen mit einem kurzen Blick auf Seneca beendet werden. Im Wesentlichen geht er mit den

---

<sup>193</sup> *quam ob rem et haec vitanda et pecuniae fugienda cupiditas; nihil enim est tam angusti animi tamque parvi quam amare divitias, nihil honestius magnificentiusque quam pecuniam contemnere, si non habeas, si habeas, ad beneficentiam liberalitatemque conferre.* (ebd. I 20, 68)

<sup>194</sup> Ebd. I 7, 20

<sup>195</sup> Ebd. I 7, 22

<sup>196</sup> Ebd. I 8, 25. Vgl. auch: *esse autem magni animi et fuisse multos etiam in vita otiosa (...) eos, qui rem publicam administrarent, delectarentur re sua familiari, non eam quidem omni ratione exaggerantes neque excludentes ab eius usu suos potiusque et amicis impertientes et rei publicae, si quando usus esset. quae primum bene parta sit nullo neque turpi quaestu neque odioso, [tum quam plurimis, modo dignis, se utilem praebeat] deinde augeatur ratione, diligentia, parsimonia nec libidini potius luxuriaeque quam liberalitati et beneficentiae pareat. haec praescripta servantem licet magnifice, graviter animoseque vivere atque etiam simpliciter, fideliter, vere hominum amice.* (ebd. I 26, 92)

beschriebenen Einstellungen konform, d.h. er weist in seinen *Epistulae morales* ebenso wie Aristoteles und Cicero – allerdings in stoischer Manier noch nachdrücklicher als sie – darauf hin, dass Reichtum an sich nicht begehrenswert sei und in seinem Wesen als *adiáphoron* verstanden werden müsse<sup>197</sup>:

*sic istis, quae a nobis indifferentia ac media dicuntur, divitiis, viribus, formae, honoribus, regno et contra morti, exilio, malae valitudini, doloribus, quaeque alia aut minus aut magis pertinuimus, aut malitia aut virtus dat boni vel mali nomen.*<sup>198</sup>

*Ut famem sitimque depellas, non est necesse superbis adsidere liminibus nec supercilium grave et contumeliosam etiam humanitatem perpeti, non est necesse maria temptare nec sequi castra: parabile est, quod natura desiderat, et adpositum.*<sup>199</sup> (...) *illa [sc. natura] hoc unum iubet, sitim extinguere; utrum sit aureum poculum an crystallinum an murreum an Tiburtinus calix an manus concava, nihil refert.*<sup>200</sup> (...) *scitote tam bene hominem culmo quam auro tegi. Contemnite omnia, quae supervacuis labor velut ornamentum ac decus ponit. cogitate nihil praeter animum esse mirabile, cui magno nihil magnum est.*<sup>201</sup> (...) *Exiguum natura desiderat, opinio inmensum. congeratur in te quicquid multi locupletes possederant (...) maiora cupere ab his disces. Naturalia desideria finita sunt: ex falsa opinione nascentia ubi desinant, non habent. nullus enim terminus falso est. (...) error immensus est.*<sup>202</sup>

Es kommt also auch bei Seneca auf die richtige innere Haltung an, die von innerer Armut und Distanz gegenüber dem Reichtum gekennzeichnet ist:

*Multis ad philosophandum obsistere divitiae: paupertas expedita est, segura est. (...) Si vis vacare animo, aut pauper sis oportet aut pauperi similis. non potest studium salutare fieri sine frugalitatis cura: frugalitas autem paupertas voluntaria est.*<sup>203</sup> (...) *et habebit [sc. sapiens] itaque opes, sed tamquam leves et avolaturas. nec ulli alii nec sibi graves esse patietur.*<sup>204</sup> (...) *Ait ista [sc. opes] debere contemni, non, ne habeat, sed ne sollicitus habeat*<sup>205</sup> (...) *apud me divitiae aliquem locum habent, apud te summum ac postremum. divitiae meae sunt, tu divitiarum*

---

<sup>197</sup> Vgl. auch Hoffmann 2009, 64-68

<sup>198</sup> *epist.* LXXXII 14. Vgl. auch: *divitias nego bonum esse. nam si essent, bonos facerent* (v. *beat.* 24)

<sup>199</sup> *epist.* IV 10f

<sup>200</sup> ebd. CXIX 3

<sup>201</sup> ebd. VIII 5

<sup>202</sup> ebd. XVI 8f

<sup>203</sup> ebd. XVII 3 sowie 5. Das bedeutet, nicht am Reichtum zu hängen, wie die übrigen Menschen: *Nam quod ad illos pertinet, apud quos falso divitiarum nomen invasit occupata paupertas, sic divitias habent, quomodo habere dicimur febrem, cum illa nos habeat. e contrario dicere solemus: febris illum tenet. eodem modo dicendum est: divitiae illum tenent.* (*epist.* CXIX 12)

<sup>204</sup> v. *beat.* 23

<sup>205</sup> ebd. 21

es.<sup>206</sup> (...) *ego divitias et praesentes et absentes aequae contemnam, nec si alicubi iacebunt, tristior, nec si circa me fulgebunt, animosior.*<sup>207</sup>

Und es kommt weiters, wie schon zuvor bei Aristoteles und Cicero darauf an, den Reichtum auf die richtige Weise und für den richtigen Zweck zu nutzen:

*donabit [sc. sapiens] aut bonis aut eis, quos facere poterit bonos. donabit cum summo consilio dignissimos eligens, ut qui meminerit tam expensorum quam acceptorum rationem esse reddendam. donabit ex recta et probabili cause. nam inter turpes iacturas malum munus est: habebit sinum facilem, non perforatum, ex quo multa exeant et nihil excidat.*<sup>208</sup> (...) *domus ipsa divitiis viri quantam habet benefaciendi materiam*<sup>209</sup> (...) *quicquid habeo, nec sordide custodiam nec prodige spargam.*<sup>210</sup>

Ist diese Haltung allerdings gegeben, gibt es keinen Grund, wie Seneca besonders in *De vita beata* betont – ein Werk, das stellenweise doch recht anders klingt als die *Epistulae morales* –, wieso der Weise ein Leben nicht Reichtum einem Leben in Armut nicht vorziehen sollte:

*In sublicium pontem me transfer et inter egentes abige: non ideo tamen me despiciam, quod in illorum numero consedero, qui manum ad stipem porrigunt. quid enim ad rem, an frustum panis desit, cui non deest mori posse? Quid ergo est? domum illam splendidam malo quam pontem. Pone in stramentis splendentibus et delicato adparatu: nihilo me felicior credam, quod mihi molle erit amiculum, quod purpura convivis meis substernetur. Mutas magn[ificent]am meam: nihilo miserius ero, si lassa cervix mea in maniculo foeni adquiescet, si super Circense tomentum per sarturas veteris lintei effluens incubabo. Quid ergo est? malo, quid mihi animi sit, ostendere praetextatus et gausapatus quam nudis scapulis aut semitectis.*<sup>211</sup>

*nec enim se sapiens indignum ullis muneribus fortuitis putat. non amat divitias, sed mavult. non in animum illas, sed in domum recipit. nec respuit possessas, sed continet et maiorem virtuti suae materiam sumministrari vult. Quid autem dubii est, quin haec maior materia sapienti viro sit animum explicandi suum in divitiis quam in paupertate, cum in hac unum genus virtutis sit non inclinari nec deprimi, in divitiis et temperantia et liberalitas et diligentia et dispositio et magnificentia campum habeat patentem.*<sup>212</sup>

---

<sup>206</sup> ebd. 22

<sup>207</sup> ebd. 20

<sup>208</sup> ebd. 23

<sup>209</sup> ebd. 24

<sup>210</sup> ebd. 20

<sup>211</sup> ebd. 25

<sup>212</sup> ebd. 21f. Vgl. auch: *Desine ergo philosophis pecunia interdicere: nemo sapientiam paupertate damnavit. Habebit philosophus amplas opes, sed nulli detractas nec alieno sanguine cruentas, sine cuiusquam iniuria partas, sine sordidis quaestibus, quarum tam honestus sit exitus quam introitus, quibus*

Man kann zusammenfassend festhalten, dass alle vier besprochenen Autoren eine ambivalente Haltung gegenüber Reichtum teilen. Einerseits gestehen sie alle zu, dass ein großes Vermögen mit vielen Vorteilen verbunden ist und seinen Besitzer/seine Besitzerin mit den nötigen Mitteln ausstattet, um viel Gutes zu tun. Andererseits ist diese Rechtfertigung an bestimmte Bedingungen gebunden: die richtige innere Einstellung und den richtigen Gebrauch.

Diese Definition mag zwar plausibel anmuten, öffnet aber dennoch – oder gerade deswegen – Tür und Tor für Vorspiegelungen falscher Tatsachen. Zum einen ist die Auslegung des „richtigen“ Gebrauchs und des „richtigen“ Maßes aus Ermangelung konkreter Ausführungen – die Rede ist immer nur von nicht zu viel und nicht zu wenig – Interpretationssache. Ein rhetorisch hinreichend geschulter Mensch dürfte kein Problem damit haben, den Gebrauch seines Geldes so darzustellen, dass er durchaus den Anforderungen der antiken Autoren genügt. Zum anderen kann die „richtige“ Einstellung zum Vermögen ohnehin nicht von außen beurteilt werden<sup>213</sup>. Auch hier kann ein rhetorisch geschulter Mensch viel behaupten und pathetisch ausformulieren, sein Publikum aber dennoch über seine wahre Motivation und seine wahren Absichten im Dunklen lassen<sup>214</sup>. Es war also für die Humanisten ein Leichtes, sich nach außen hin auf

---

*nemo ingemescat nisi malignus. in quantum vis exaggera illas: honestae sunt, in quibus cum multa sint, quae sua quisque dici velit, nihil est, quod quisquam suum possit dicere. (...) Sapiens nullum denarium intra limen suum admittet male intransit. idem magnas opes, munus fortunae fructumque virtutis, non repudiabit nec excludet. (ebd. 23)*

<sup>213</sup> Aus diesem Grund standen insbesondere der Kaufmann und der Händler für viele Jahrhunderte unter Generalverdacht, ihrer Tätigkeit in Wirklichkeit aus gierigen Beweggründen nachzugehen (vgl. hierzu die Darstellungen von Trusen 1983, der die negative Beurteilung dieses Berufsstandes historisch nachzeichnet sowie von Newhauser 2000, 126ff, der den Fokus auf das frühe Mittelalter legt) und aus diesem Grund unterschieden die Autoren, wie oben beschrieben, auch zwischen „ehrentvoll“ erworbenem Reichtum, d.h. durch Erbe oder Landwirtschaft, teilweise auch durch Großhandel, und „unehrentvoll“ erworbenem Reichtum, d.h. durch Kleinhandel und anderen derartigen Berufen. Robert Velten führt die „adelsordnungsgefährdende Potenz“ (2009, 247) dieser Weise des Gelderwerbs durch Handel als Grund für diese unterschiedliche Bewertung an, Diana Wood beschreibt denselben Umstand mit „Fear of the upwardly mobile“ (2009, 47).

<sup>214</sup> Dieses Vertuschungspotential war auch den antiken Autoren bewusst: „Weil diese [sc. die gewinnsüchtige Erwerbskunst] mit der (naturgemäßen Erwerbskunst) verwandt ist, meinen nun viele, jene sei ein und dieselbe wie die gerade besprochene Erwerbskunst. Sie ist aber weder identisch mit der beschriebenen, noch liegt sie weit ab von ihr“ (Arist. *Politik* I, 9, 1257a); *videre etiam licet plerosque non tam natura liberales quam quadam gloria ductos, ut benefici videantur facere multa, quae proficisci ab ostentatione magis quam a voluntate videantur. talis quidem simulatio vanitati est coniunctior quam aut liberalitati aut honestati.* (Cic. *off.* I 14, 44); *vitia nobis sub virtutum nomine obrepunt. temeritas sub titulo fortitudinis latet. moderatio vocatur ignavia. pro cauto timidus accipitur: in his magno periculo erramus. his certas notas inprime.* (Sen. *epist.* XLV 7); *adiciam, quod mirum fortasse videatur: mala interdum speciem honesti obtulere et optimum ex contrario nituit. sunt enim, ut scis, virtutibus vitia confinia et*

die moralischen Lehren der von ihnen verehrten antiken Autoren zu beziehen und dennoch innerlich ihre ganz eigenen Agenden zu verfolgen.

### 3.2 Mittelalter

Im Mittelalter finden die Überlegungen zu Reichtum größtenteils nicht mehr in einem philosophischen, sondern in einem christlich-kirchlichen Kontext statt. Die Bewertung ist dabei teilweise deutlich negativer, als das in der Antike der Fall war, aber dennoch finden sich auch im Mittelalter durchgehend ambivalente Haltungen.

Die negativen Haltungen zu Reichtum haben ihren Ursprung in der Bibel, die die Wertschätzung von Geld als fehlgeleitete Orientierung an der diesseitigen Welt ablehnt und ihr stattdessen die Armut als Lebensideal entgegenstellt<sup>215</sup> sowie bei einigen Wüstenasketen<sup>216</sup> und in den Regeln der Bettelorden<sup>217</sup>, in denen „the poor were equated with the virtuous and the rich with the evil“<sup>218</sup>. Das ganze Mittelalter hindurch wurde zudem von den Mönchen der meisten Orden verlangt, ihre Besitztümer bei Eintritt in das

---

*perditis quoque ac turpibus recti similitudo est: sic mentitur prodigum liberalem, cum plurimum intersit, utrum quis dare sciat an servare nesciat.* (ebd. CXX 8)

<sup>215</sup> „[D]as Christentum hat in Gestalt nicht nur der Jerusalemer Urgemeinde, sondern auch späterhin in Gestalt des Mönchtums die Gütergemeinschaft bzw. die persönliche Besitzlosigkeit praktisch und, was das Mönchtum betrifft, auch dauerhaft realisiert. Es nimmt dabei Forderungen einer Vollkommenheitsethik auf, die auf seinen Stifter selbst zurückgehen, nicht zuletzt in der für Jesu Botschaft so zentralen Bergpredigt bzw. ihren Paralleltextrn gefunden werden können und beispielsweise in der Seligpreisung der Armut (Lukas 6, 20) oder in der Aufforderung an den reichen Jüngling, alles zu verkaufen, was er hat (Markus 10, 17-27), dokumentiert ist. Aber auch sonst begegnen Warnungen vor den Gefahren des Reichtums bei Jesus – die Ermahnung, sich Schätze zu verschaffen, die, anders als das irdische Gold, nicht vergänglich sind (Matthäus 6, 19-21), gehört ebenso dazu wie die Warnung, es nicht so zu machen wie der reiche Kornbauer, der noch in der Nacht, in der er sich am Ziel seiner Wünsche sah, sterben mußte (Lukas 12, 16-21).“ (Hoffmann 2009, 71). Vgl. auch Newhauser 2000, 1ff („The rich man in the parable in Luke who decides to enlarge his grain silos is said to be foolish because God’s judgment makes a permanent mockery of his futile attempt to guarantee his life with perishing wealth.“, ebd., 3) sowie Wood 2009, 50f

<sup>216</sup> Newhauser 2000, 47ff

<sup>217</sup> „Being ‚mendicants‘, they [sc. the Dominicans and the Franciscans] placed voluntary poverty at the center of their conception of true Christian conduct.“ (Baron 1988, 158). Thomas Hoffmann weist darauf hin, dass der Ursprung dieser Bewegung darin zu sehen ist, dass die Klöster sich durch zahlreiche Schenkungen von ihrer ursprünglichen Lebensweise entfernt hatten: „Bereits im Mittelalter selbst haben deshalb immer wieder Reformbewegungen versucht, auf das Ursprungsideal und auch eine strikte Trennung von Glaube und Welt zurückzuführen. In diesem Sinne begegnet schon im 11. und 12. Jahrhundert bei den Kamaldulensern oder Kartäusern eine neue Anknüpfung bei alten Formen des Eremitentums, und im 12. Jahrhundert versuchen die neue Mönchs- und Klerikergemeinschaften der Zisterzienser und Prämonstratenser eine entschiedene Distanz gegen das ‚sotte‘ Klosterleben mancher alten Abtei zu wahren.“ (2009, 85). Vgl. auch Mollat 1978, 107-121 sowie Ebbesmeyr 2010, 196f

<sup>218</sup> Wood 2009, 44

Kloster zu spenden und auch im Kloster selbst keinen oder nur minimalen Besitz zu haben<sup>219</sup>. Was allerdings die Bewertung von Reichtum außerhalb der Klostermauern anging, waren die mittelalterlichen Gelehrten durchaus nicht so streng, wie man vielleicht denken mag. Wie Richard Newhauser ausführlich erarbeitete<sup>220</sup>, sind die Überlegungen der meisten mittelalterlichen Autoren von Anfang an von Versuchen durchzogen, die reichen BürgerInnen als rechtmäßige Mitglieder der christlichen Gemeinschaft zu etablieren:

„The seeds of radical ‚possessionlessness‘ propagated as a cure for the vice [sc. avarice] (...) can already be found in Origen’s thought. Nevertheless, for the majority of church thinkers, riches and the impulses which amounted to avarice only by distortion were not rejected outright; rather, an attempt was made to find a place in the community for those who were already rich by describing the function they were to be encouraged to fulfill as almsgivers.“<sup>221</sup>

Der Reichtum erhält dabei die als zentral herausgestellte Aufgabe der Verteilung von Almosen an die Armen. Diese Rechtfertigung findet sich etwa bei Clemens von Alexandria<sup>222</sup>, Cyprian<sup>223</sup>, Basilius dem Großen<sup>224</sup>, Gregor von Nyssa<sup>225</sup>, Gregor von Nazianz<sup>226</sup>, Johannes Chrysostomos<sup>227</sup>, Ambrosius<sup>228</sup>, Salvian<sup>229</sup>, Hieronymus<sup>230</sup>,

---

<sup>219</sup> Newhauser 2000, passim; z.B.: „Origen is uncompromising in demanding complete, material poverty as a prerequisite for avoiding the sin [sc. avarice] and achieving perfection.“ (ebd., 13). Vgl. auch „[Der] Mönch versucht die radikalen Anweisungen Jesu auch in Bezug auf den Mammon und allen Besitz wieder ganz wörtlich zu nehmen, also auf beides grundsätzlich und konsequent zu verzichten“ (Hoffmann 2009, 74)

<sup>220</sup> 2000, passim. Vgl. auch Ebbesmeyer 2010, 194ff

<sup>221</sup> Ebd., 21

<sup>222</sup> „In theological terms, his justification of possessions was based ultimately on their utilization for the offices of *caritas*. (...) [H]umanity’s ideal state is not poverty, regardless of its motivation, but rather that moderate prosperity envisioned by earlier Christian writers in which one possesses enough goods both to cover one’s own needs and to help the poor. Indeed, if everyone rejected wealth completely, he asked, who would be left to give alms?“ (ebd., 11f). Vgl. auch Wood 2009, 45

<sup>223</sup> „To give alms was a command meant for every Christian; to give up everything was advice to those who desired to achieve spiritual perfection. (...) But he [sc. Cyprian] was prudent enough ultimately not to demand this degree of selflessness from everyone, a conciliatory attitude which may have been a result of his duties as bishop.“ (Newhauser 2000, 15)

<sup>224</sup> Ebd., 23ff

<sup>225</sup> Ebd., 29ff

<sup>226</sup> Ebd., 34ff

<sup>227</sup> Ebd., 38ff. Vgl. auch Hoffmann 2009, 76ff

<sup>228</sup> Newhauser 2000, 70ff (Vgl. sogar: „As Basil before him, Ambrose can be quite detailed in specifying what the clergy is to do to rid itself of avarice; with the laity he is a good deal less demanding. But Ambrose also allowed his clergy the possession of property and was content to describe to them how to put it to best use. The *fuga saeculi* he had in mind was a moral one, not a physical withdrawal from the world.“; ebd., 70)

<sup>229</sup> Ebd., 85f

<sup>230</sup> Ebd., 86ff

Augustinus<sup>231</sup>, Gregor dem Großen<sup>232</sup>, Theodulf von Orléans<sup>233</sup> und letztlich auch bei Alcuin, bei dem die Bewertung von Reichtum noch weiter geführt wird:

„Nowhere in his works is commercial activity *per se* an indication of avarice.“ (...) „Gregory the Great, among other early medieval authors, had written a justification of possessing wealth, but in Alcuin’s work, and in other Carolingian texts, as well, the laity’s desire for profit has also taken a step on the way to moral acceptance – subject, of course, to its governance by the rule of moderation.“<sup>234</sup>

Während also für die Geistlichen zumeist ein strengerer Bewertungsmaßstab herangezogen wurde, in dessen Zentrum die Armut als etwas Positives und Erstrebenswertes stand, passten sich die mittelalterlichen Autoren den Bedürfnissen der Laien und Gläubigen außerhalb des Klerikerstandes an<sup>235</sup>, indem sie es ihnen ermöglichten, ihr Vermögen zu behalten und sich dennoch als fromme Christen das ewige Leben zu verdienen, indem sie ihr Vermögen gegen Gebete eintauschten:

„Almsgiving and works of mercy assumed a society of unequals. (...) Pious benefactors expected something in return for their benevolence, usually in the form of prayers for their salvation. The mentality of gift exchange and barter was never far below the surface. Reciprocity was closely linked with charity; rich and poor were bound together in a relationship of mutual, if hostile, necessity. (...) Inequality was part of the divine plan.“<sup>236</sup>

Auch im Mittelalter basiert die Rechtfertigung von Reichtum also auf den Bedingungen des richtigen Gebrauchs, d.h. die gerade erwähnte Verteilung von Almosen an die

---

<sup>231</sup> Ebd., 88ff. Vgl. auch „Wer umgekehrt das Geld, auch das, welches ihm völlig legal zusteht, nicht liebt, sondern es rein als Mittel für an ganz anderer Stelle zu suchende Zwecke gebraucht, behandelt das Geld ‚sachgerecht‘ und gibt sich schon so als ‚gerechter‘ Besitzer zu erkennen.“ (Hoffmann 2009, 82)

<sup>232</sup> Newhauser 2000, 100ff

<sup>233</sup> Ebd., 117ff

<sup>234</sup> Ebd., 121. Vgl. auch „Beyond that [sc. moral acceptance of the laity’s desire for profit in Alcuin’s work], one can also say that legitimate merchant activity in the marketplace has begun a process of amelioration in the eyes of moralists from what had been its virtual equation with avaricious behavior seen frequently in patristic literature.“ (ebd., 121)

<sup>235</sup> „Freilich liegt in diesem monastischen Ideal eben nicht sogleich eine – sei es auch indirekte – Verpflichtung für *alle*. Denn zum einen handelt das Mönchtum ‚stellvertretend‘ für die Christenheit als ganze, wenn es über die göttlichen Gebote (*praecepta*) hinaus auch die ‚evangelischen Räte‘ (*consilia evangelica*) der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams erfüllt und damit dafür sorgt, daß der strenge sittliche Anspruch des ursprünglichen Christentums nicht einfach verloren geht; dadurch ist zugleich die ‚Menge‘ in gewisser Weise entlastet und dazu befugt, ein ganz anders strukturiertes Leben zu führen.“ (Hoffmann 2009, 76).

<sup>236</sup> Wood 2009, 42. Vgl. auch „Die Angst vor Sündenstrafen und vor dem Tod, die Ungewißheit über das Seelenheil, die beiden charakteristischen Züge der spätmittelalterlichen Religiosität, spiegeln sich in der Art, wie die Testierenden sich um das fürbittende Gebet der Armen bemühten. Nach wie vor würdigte also der Reiche die Existenz des Armen vorwiegend aus eigennützigen Motiven.“ (Mollat 1978, 241)

Armen<sup>237</sup>, sowie auf der richtigen inneren Einstellung<sup>238</sup>. Geld dürfe keineswegs aufgrund seiner selbst begehrt werden, sondern höchstens als Instrument, als Mittel, um Gutes zu tun – und auch nur dann, wenn dieses Gute mit der distanzierten inneren Einstellung des Christen einhergeht, der sich bewusst ist, dass kein diesseitiges Gut jemals ein wahres Gut sein kann und der daher keine Gefahr läuft, in Sorgen darüber zu verfallen oder geizig zu werden. Wieder ist es die Art des Gebrauchs und der inneren Einstellung, die aus dem an sich neutralen Reichtum ein Objekt der Nächstenliebe oder des Geizes macht<sup>239</sup>.

Wie schon in der Antike ist also lückenlos auch im Mittelalter die Möglichkeit gegeben, gierige Motive in fromme Kleider zu hüllen:

„This ambiguity [sc. of vices] can be observed in two ways: First of all, the vices themselves are frequently understood to be constituted out of legitimate, even biologically necessary, elements of desire (*concupiscentia*) that are perceived as having transgressed a boundary. (...) Second, in the social appearance of sinfulness, the construction of the vices was often located at the tipping point of normative behavior, where an action might be understood to be motivated by a vice but have the manifestation of a virtue. (...) It was part of the self-definition of moral theologians to both uncover this ethical free space in the consciousness of

---

<sup>237</sup> „(...), daß die christliche Ethik, abgesehen vom ‚Ausnahmeethos‘, das in Klöstern und allenfalls von den Eremiten gelebt wurde, die zeitlichen Güter keineswegs unter einen Pauschalverdacht stellt und auch keineswegs einfach eine generelle Besitzlosigkeit oder auch nur -gleichheit fordert. Vielmehr gilt: das äußere Gut ist insofern in der Tat ein Gut, als es dem Notwendigen wie auch der Not des anderen dient“ (Hoffmann 2009, 77f). Dieser Gedanke findet sich sogar bei ansonsten als aggressiver bekannten Kirchenvätern: „Tertullian asserted that God hates the rich, and yet he also had to admit that their wealth could be used to perform many deeds of justice.“ (Newhauser 2000, 9)

<sup>238</sup> „Es wird also nicht die Teilnahme an Kauf und Verkauf sowie am Nutzen, am ‚Gebrauch‘ der weltlichen Dinge untersagt. Aber es wird eine innere Distanz gefordert, die alle entsprechenden Vorgänge jederzeit auch als nicht zur eigentlichen Wirklichkeit gehörend beiseite setzen und sich von ihnen absetzen kann.“ (Hoffmann 2009, 74); „Some writers conceded that riches were not necessarily a bar to salvation if they were used rightly, and if they were not allowed to dominate their possessor.“ (Wood 2009, 50) sowie „[T]he sinner has not rid himself of what is truly contemptible, that is, the *desire* for wealth“ (Newhauser 2000, 12)

<sup>239</sup> Wie Newhauser herausgestellt hat ist es immer der Geiz, der von den geistlichen Autoren deutlich abgelehnt wird, nur sehr selten der Reichtum an sich. Die Tatsache, dass jemand geizig ist, fällt nämlich nicht immer mit der Tatsache zusammen, dass derjenige auch reich ist (2000, 162, Anm. 56, aber auch passim). Dieselbe Haltung findet sich im Übrigen auch bei Thomas von Aquin: „Although as a theologian and friar he [sc. Thomas] was profoundly convinced that an essential element of evangelical perfection must be sought in *paupertas voluntaria*, as a philosopher he accepted the view of Aristotle and his Peripatetic school that material possessions are not only permissible to sustain bodily life but must be considered a necessary ‘aid’ (*adminiculum*) to the maturation of moral life, as is evident in the case of such virtues as liberality.“ (Baron 1988, 159). Vgl. zu Thomas von Aquin auch Trusen 1983, 91ff; Wood 2009, 45f; Hoffmann 2009, 90ff sowie Schäfer 2009.

Christians and strip off the ambiguous disguises used by vices to masquerade as virtues.“<sup>240</sup>

Im Gegensatz zur Antike findet sich allerdings im Mittelalter wesentlich mehr Bewusstsein dafür – neben Gregor dem Großen<sup>241</sup> finden sich auch bei anderen Autoren Überlegungen dazu<sup>242</sup>. An dieser Stelle soll allerdings nur auf einen Autor und ein Werk

---

<sup>240</sup> Newhauser 2009, 107. Vgl. auch „If avarice was defined as the desire for more material wealth, the question still remained at what point ‚more‘ began. There was no authoritative answer to this problem.“ (Newhauser 2000, 7) sowie „The perseverance of avarice was one of the major obstacles the monk was up against; its deceitfulness was the other. All of the demons resorted to ruses to fight against ascetes, but *philargyria* was especially cunning and inventive in this. The demon of avarice could bring a monk to confess love openly for his brothers and to perform good deeds for them, and yet all the while his eye was really on the acquisition of money. Even charity, the chief weapon for the expulsion of this thought, was liable to perversion. Almsgiving was a necessary activity for the monk; however, the desire to have money to give to the poor was not a virtue, but rather the deceit of evil. Most particularly, avarice could bring the monk to nullify his renunciation of the world and accept instead the position of an administrator who took pains to ease the plight of the needy.“ (Newhauser 2000, 53)

<sup>241</sup> „The self-reflection called on from this figure [sc. the pastor of souls] demanded an ability to distinguish in himself what is actually a virtue and what only masquerades as such. The examples Gregory uses to illustrate the ease with which evil takes on the outward form of virtue are a direct echo of Augustine’s earlier words on this matter: ‘For often miserliness cloaks itself under the name of frugality and on the other hand extravagance hides itself under the title of largess.... Hence it is necessary that the tutor of souls differentiates virtues and vices with a watchful care, lest either miserliness take possession of his heart while he rejoices in appearing frugal in his expenditures, or he boast of his largess as if it were compassion when things are wasted extravagantly’“ (Newhauser 2001, 104). Gregor unterstellte den Sündern allerdings nicht unbedingt eine bewusste Absicht: „In seinem Kommentar zu Hiob 40, 13 (»Sein Knorpel ist wie Eisenstangen«), der hier auf den Teufel bezogen wird, bemerkt Gregor: »Der Knorpel nämlich sieht aus wie Knochen, weist aber die Festigkeit des Knochens nicht auf. Es gibt also einige Sünden, die die Erscheinung der Rechtschaffenheit aufweisen, jedoch aus kranker Verderbtheit stammen, da sich die Bösartigkeit unseres Feindes so geschickt versteckt, daß er öfters Fehler vor den Augen des getäuschten Verstandes als Tugenden malt, damit man fast Belohnung erwartet, wo es angemessener wäre, ewige Qualen zu finden.«“ (ebd., 386); „Zur Psychologie der Sünde gehört bei Gregor eine klare Unterscheidung zwischen dem Äußeren und dem Inneren des Menschen, d.h. zwischen dem Bereich des öffentlichen Scheins und dem einer innerlichen und privaten Wahrheitsgrundlage. Beim Hervortreten der Laster als Tugenden aber wird das richtige Verhältnis zwischen *intus* und *foris*, wenn auch unbeabsichtigt, verstellt.“ (ebd., 387f) sowie „Laut Gregor kann jedermann im Versuch, ein moralisches Leben zu führen, Rückschläge erleben, indem die nach außen hin gerichteten Taten seinen selbsterklärten Wünschen widersprechen, da im Krieg gegen die Versuchung ein sich zunächst als Freund gebendes Laster unter dem Panzer einer vermeintlichen Tugend lauern kann.“ (ebd., 389)

<sup>242</sup> „Im Osten tadelte Johannes Chrysostomos die Gewohnheit, Sünden unter dem Namen von Tugendhaftigkeit zu verbergen, und (...) Augustin von Hippo [beschrieb] ausführlich in einem Brief an Hieronymus Sünden, die den Tugenden entgegenstehen, die ihnen dennoch durch Hinterlist ähnlich sind“ (Newhauser 2001, 384); „In ihrer Rede [sc. im *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Pauperate*] beklagt sie [sc. die Armut] sich darüber, dass ihre Gegnerin, die Habgier (*avaritia*) verstanden als ‚unmäßiges Begehren, Reichtümer zu erwerben oder zu behalten‘, sich unter dem Namen der Unterscheidung (*discretio*) und der Voraussicht (*providentia*) ausbeuge und die Menschen korrumpiere. Als *discretio* verführe sie, indem sie äußere Macht und Reichtum nicht für verwerflich hält, solange man sich innerlich davon distanziert. Als *providentia* rate sie den falschen Asketen an, für ihre Zukunft vorzusorgen.“ (Ebbesmeyer 2010, 197)

ein näherer Blick geworfen werden: die *Psychomachia* des Prudentius<sup>243</sup>.

In diesem Werk lässt Prudentius in personifizierter Form verschiedene Tugenden gegen verschiedene Laster kämpfen. Im sechsten und vorletzten Kampf treffen wir auf *Avaritia*, das Laster der Habgier und des Geizes. Sie tritt zusammen mit ihrem Gefolge<sup>244</sup> auf, nachdem ihre Vorgängerin *Luxuria* besiegt wurde, und sammelt den goldenen Tand auf, den diese während des Kampfes verloren hatte<sup>245</sup>. Als alle ihre Methoden, die Tugenden und Menschen zu besiegen – im Wesentlichen die Beeinträchtigung ihrer Fähigkeit klar zu sehen<sup>246</sup> – fehlschlagen und als sie auch die Geistlichen nicht bezwingen kann, die Unterstützung von *Ratio* erhalten<sup>247</sup>, geht sie zu einem interessanten nächsten Schritt über:

*Dixerat et toruam faciem furialiaque arma  
exiit, inque habitum sese transformat honestum:  
fit Virtus specie uultuque et ueste seuera,  
quam memorant Frugi, parce cui uiuere cordi est  
et seruare suum, tamquam nil raptet auare:  
artis adumbratae meruit ceu sedula laudem.  
huius se specie mendax Bellona coaptat,  
non ut auara Lues, sed Virtus parca putetur;  
nec non et tenero pietatis tegmine crines  
obtegit anguinos, ut candida palla latentem  
dissimulet rabiem, diroque obtenta furori,  
quod rapere et clepere est auideque abscondere parta,  
natorum curam dulci sub nomine iacet.*<sup>248</sup>

*Avaritia* wird zwar am Ende von *Operatio*, der Barmherzigkeit, besiegt, die als einzige nicht von ihr getäuscht werden kann, da sie nach der Spende all ihrer Besitztümer weder

---

<sup>243</sup> Vgl. Newhauser 2000, 79-85

<sup>244</sup> *Cura, Fames, Metus, Anxietas, Periuria, Pallor, / Corruptela, Dolus, Commenta, Insomnia, Sordes* (vv.464f)

<sup>245</sup> *Fertur Auaritia gremio praecincta capaci, / quidquid Luxus edax pretiosum liquerat, unca / corripuisse manu, pulchra in ludibria uasto / ore inhians, aurique legens fragmenta caduci / inter harenarum cumulos* (vv.454-458)

<sup>246</sup> *hunc lumine adempto / effossisque oculis, uelut in caligine noctis / caecum errare sinit, perque offensacula multa / ire, nec oppositum baculo temptare periculum; / porro alium capit intuitu fallitque uidentem, / insigne ostentans aliquid, quod dum petit ille, / excipitur telo incautus, cordisque sub ipso / saucius occulto ferrum suspirat adactum. / multos praecipitans in aperta incendia cogit, / nec patitur uitare focos, quibus aestuat auarus.* (vv.482-492)

<sup>247</sup> *qui fit, praeualidas quod pollens gloria uires / deserit et cassos ludit fortuna lacertos? / sordet christicolis rutilantis fulua monetae / effigies, sordent argenti emblemata, et omnis / thensaurus nigrante oculis uilesцит honore.* (vv.524-528)

<sup>248</sup> vv.551-563

Geiz noch Gier empfindet<sup>249</sup>, doch erst nachdem *Avaritia* durch ihre Verkleidung einigen Erfolg erzielen konnte:

*talibus inludens male credula corda uirorum  
fallit imaginibus, monstrum feralis sequuntur,  
dum credunt uirtutis opus; capit inopia Erinys  
consensu faciles, manicisque tenacibus artat.  
attonitis ducibus perturbatisque manipulis,  
nutabat uirtutum acies errore biformis  
portenti, ignorans quid amicum credat in illo,  
quidue hostile notet. letum uersabile et anceps  
lubricat incertos dubia sub imagine uisus<sup>250</sup>*

Prudentius' Darstellung der *Avaritia* ist ein eindrucksvolles Zeugnis dafür, dass die Gelehrten im Mittelalter erkannt hatten, dass der richtige Umgang mit Geld leicht vorgetäuscht werden konnte. Sie zeigt, dass es eine geläufige Technik war, seinen Geiz als Sparsamkeit zu bezeichnen, ihn so zu verstecken und sein Verhalten gesellschaftstauglich zu machen. Sie zeigt außerdem, dass man damit auch Erfolg hatte – zumindest für eine gewisse Zeit und in weltlichem Kontext. Sobald es Bedingungen gibt, unter denen der Erwerb und Besitz eines Vermögens gerechtfertigt ist, und insbesondere wenn weder ihre Definition klar ist<sup>251</sup> noch die Beurteilung ihrer Einhaltung von außen restlos möglich<sup>252</sup>, kann raffgieriges und knauseriges Verhalten leicht als großzügige Nächstenliebe und brave Wirtschaftlichkeit getarnt in der Öffentlichkeit und sogar unter Billigung aller ausgelebt werden.

---

<sup>249</sup> *olim diuitiis grauibisque obpressa talentis, / libera nunc miserando inopum, quos larga benigne / fouerat effundens patrium bene prodiga censum.* (vv.579-581); „*nam quae fraudis uia restet, ut ipsa / calcatrix mundi mundanis uicta fatiscat / inlecebris, spretoque iterum sese implicet auro?*“ (vv.586-588)

<sup>250</sup> vv.564-572

<sup>251</sup> „Jedenfalls zeigen Prudentius und Augustin, nun historisierend bemerkt, wie die Kirche mit der Definition einer Variante der Habsucht rang. Es war schwierig genug, die Menge der Besitztümer genau zu bestimmen, die ein Christ legitim erwerben durfte, aber man kann hier auch bemerken, daß die Grenzen dessen, was man behalten durfte, ähnliche Schwierigkeiten bereiteten.“ (Newhauser 2001, 385)

<sup>252</sup> „Auf der anderen Seite ist es gerade diese fließende Grenze zwischen dem, was als Sparsamkeit galt, und dem, was als geiziges Zurückbehalten der eigenen Besitztümer definiert wurde, die uns verstehen läßt, warum die Habsucht in der »*Psychomachia*« des Prudentius die Schlachtlinie der Tugenden zeitweilig überwinden kann.“ (ebd., 383)

### 3.3 Quattrocento

Wir kommen nun zum letzten Abschnitt dieses historischen Abrisses. Bisher wurde gezeigt, wie sowohl in der Antike als auch im Mittelalter Reichtum ambivalent bewertet wurde. Einerseits, so waren sich die meisten Autoren einig, könne ein großes Vermögen tugendhaftes Verhalten erleichtern oder gar erst ermöglichen, andererseits, auch darin waren sich die meisten Autoren einig, gehe mit seinem Erwerb und Besitz ein nicht zu vernachlässigendes Risiko einher, es zu missbrauchen, weswegen seine Rechtfertigung an strenge Bedingungen gebunden war. Obwohl also in der Geschichte immer wieder auf das Potential von Geld als Mittel für gutes Handeln verwiesen wurde, geschah dies meist unter Vorbehalt und mit Vorsicht – grundsätzlich galt Geld als etwas Ambivalentes. Diese Ambivalenz sollte sich im Florenz des 15. Jahrhunderts nun abschwächen, was das in den vorangehenden Unterkapiteln erwähnte Vertuschungspotential von Geiz noch weiter erhöhen würde.

Das im Mittelalter von den Bettelorden propagierte Armutsideal wirkte in Florenz und dem Rest von Italien noch mindestens bis in die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts nach<sup>253</sup>, insbesondere, da man in ihm eine Verbindung zwischen Christentum und antiker Stoa sah<sup>254</sup>. Noch bei Dante<sup>255</sup> und Boccaccio<sup>256</sup> findet sich eine positive Bewertung von Armut, die mit einer vernichtenden Ablehnung von Reichtum einhergeht, der in enger Verbindung zu Geiz und Habgier gesehen wurde. Petrarca schien zwar diesbezüglich eine gemäßigttere Einstellung zu vertreten, doch auch er sprach sich nur dafür aus, den Reichtum zwar der Armut vorzuziehen, die gemäßigte Mitte jedoch dem Reichtum<sup>257</sup>.

---

<sup>253</sup> „Trecento authors continued to embrace the idea of Franciscan poverty for two generations after Petrarch, and it would be difficult to detect even a gradual loosening of its hold on them before the sudden intellectual transformation of about 1400.“ (Baron 1988, 191f); „As late as the early fifteenth century, Stoic and religious ideas of poverty were still so closely knit in Humanism that once again we find the Roman heroes and St. Francis placed side by side.“ (Baron 1988, 195)

<sup>254</sup> „Under its influence, though within a Christian framework, the doctrines of ancient Stoicism were revived in intellectual circles (...) a life of poverty is necessary for a wise man’s independence of mind“ (Baron 1988, 161); „Christian spirituality and Franciscan renunciation of worldly goods seemed to combine with an inherent tendency of the Stoic mentality to assure the sage’s independence from the vagaries of fortune.“ (Baron 1988, 164f)

<sup>255</sup> In Dantes *Divina Commedia* finden gierige Menschen bekannterweise kein angenehmes Ende. Vgl. Benfell 2009; Slanička 2010 sowie Schulte 2014, 199f

<sup>256</sup> Baron 1988, 195f

<sup>257</sup> „One of the most significant points on which the ancients and Christians were supposed to agree was *paupertas*; there seemed to be no doubt that it was appropriate for both ancient and Christian sages to praise poverty and scorn wealth. At the same time it could be insisted – and Petrarch did so from the very beginning – that voluntary poverty did not need to be sordid or abject, and that riches were not evil in

Die von Misstrauen geprägte Einstellung zu Reichtum findet sich in Florenz bis zu ihrem ersten Humanistenkanzler Coluccio Salutati:

„Wie Dante die klassische stoische Spiritualität, die auf die Unabhängigkeit des Philosophen von den Launen des Glücks zielte, mit dem christlichen Gedanken des Verzichts auf äußere Güter zur Rettung der Seele verband, so flüchtete Petrarca vor der Jagd nach Reichtum und weltlichem Glück in die *vita solitaria*. Er meinte, sogar bittere Armut habe den Vorteil, daß man ruhiger und unabhängiger sei als bei der glitzernden Erbärmlichkeit des Reichtums, wenn er auch später einer *mediocritas* zwischen Reichtum und Armut zuneigte. Auch die Generation nach ihm hing stark an dem Ideal der *paupertas*, in dem sich Antike und Christentum zu treffen schienen. Selbst in Florenz schrieb Boccaccio, daß die Lehre von der ehrenhaften Armut als die beste Erziehung zur Erweckung der moralischen Kräfte betrachtet werden müsse, und er zitierte den Ausspruch von Seneca, daß das römische Imperium auf Armut errichtet sei. Noch 1381 sah der Florentiner Kanzler Coluccio Salutati die Armut als Krone der religiösen wie der stoischen Lehre an. Gewiß konnte diese Auffassung in dem aufblühenden Leben der großen italienischen Städte keinen durchgehenden Bestand haben.“<sup>258</sup>

Dass sich die in Florenz vertretene Ansicht zu Reichtum so grundlegend ändern sollte<sup>259</sup>, könnte man auf drei miteinander zusammenhängende Faktoren zurückführen: die Fraticelli, Tuch und Leonardo Bruni.

Die Fraticelli waren eine religiöse Sekte, die die Notwendigkeit äußerster Armut für ein frommes Leben predigte und die in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts in Florenz aktiv war<sup>260</sup>. Hans Baron weist darauf hin, dass es die Sekte letztlich nicht nur nicht schaffte, das Ideal eines Lebens in Armut in Florenz durchzusetzen, sondern dass sie sogar den gegenteiligen Effekt erzielten: Gemeinsam mit den gewalttätigen Ciompi-Aufständen der ärmeren Bevölkerungsschicht hatten sie zur Folge, dass die Florentiner begannen, negativ auf Armut zu blicken und sie eher mit Unfrieden, Aufruhr und Gewalt

---

themselves but only a potential source of evil because they created insatiable avarice.“ (Baron 1988, 181); „Eventually Petrarch vowed that if the *mediocritas* he aimed for was unobtainable and he was forced to choose between the two extremes, he would choose wealth over sordid poverty and unsatisfied needs, for the latter are bearable only for those who follow a life of poverty in the name of Christ.“ (Baron 1988, 182)

<sup>258</sup> Trusen 1983, 93f

<sup>259</sup> Obwohl das Armutsideal wohl nie die Stadt in ihrer Gänze durchdrungen hat – vgl. „Whereas the political poverty of Rome set an example that later nations could follow, he [sc. Boccaccio] says, avarice and greed have, alas, been proverbial among the Florentines.“ (Baron 1988, 208). Baron unterscheidet allerdings dennoch zwei Phasen des italienischen Frühhumanismus: „Die erste Phase, die auch durch Petrarca und Boccaccio repräsentiert wird, ist in vielen Hinsichten geprägt durch den franziskanischen Geist freiwilliger Armut und Geringschätzung irdischer Güter. Die zweite Phase, die sich als Revolte gegen diese Weltverachtung verstehen lässt, beginnt erst um 1400“ (Busche 2004, 467)

<sup>260</sup> Baron 1988, 213f; Brucker 1990, 250f

denn mit Frömmigkeit zu verbinden<sup>261</sup>. Baron führt zudem aus, wie die Sekte den christlichen Abt und Autor Giovanni dalle Celle dazu anregte, plausibel zu erarbeiten, dass man in der Bibel selbst keinen Hinweis darauf finde, dass ein Leben in Armut das einzig mögliche Leben für einen frommen Christen sei<sup>262</sup>. Das Unterfangen der Fraticelli hatte also letzten Endes dazu geführt, dass die Notwendigkeit der Armut sogar aus einer innerchristlichen Perspektive angezweifelt wurde.

Zudem hatte sich Florenz im Laufe des 13. Jahrhunderts durch den erfolgreichen Handel<sup>263</sup> mit hochqualitativem Tuch zu einer ungeheuer reichen Stadt entwickelt<sup>264</sup> und weder der altreiche Adel noch die neureiche Bürgerschicht waren in besonderem Maße erpicht darauf, ihren hart erarbeiteten Besitz verachten zu müssen<sup>265</sup>. Weit davon entfernt,

---

<sup>261</sup> „All things considered, the most important contribution of the Fraticelli to the history of Trecento *paupertas* may very well have been their lack of success. The humiliation of so widespread a sect based on the love of poverty was a lasting blow to the belief in *paupertas* itself. From the early 1380s on, everything seemed to cooperate in undermining the acceptance of the *paupertas* claim.“ (Baron 1988, 214); „Moreover, during the civil strife that culminated in the revolt of the Ciompi in 1378, spiritual faith in poverty was sometimes transformed into a social outcry against the rich. The ascendancy of *paupertas* in civic circles came, therefore, to an abrupt halt. Out of the struggle against the Fraticelli emerged the first fundamental critique of the ideal of *paupertas*.“ (ebd., 215)

<sup>262</sup> „Even if it was only advanced as part of a theological controversy with the Fraticelli, this reasoning [sc. of Giovanni dalle Celle] was a striking argument against everything said in favor of voluntary religious poverty during the Trecento by the mendicants in general and the Spiritual Franciscans in particular; it was an argument against the very postulate that *paupertas voluntaria* ought to be regarded as the supreme standard in Christian life, not only inside the cloister but also outside in the world of the layman. The doctrine of Christian poverty was being disputed from the vantage point of a changed vision of man's conduct. A person should have the courage to make use of the worldly goods given to him by God, trusting to reason and will power to put them to good use; he should not shun the resources of this world for fear of being incapable of overcoming his own weakness and sin.“ (Baron 1988, 220f)

<sup>263</sup> Das Talent der Florentiner Kaufleute ist geradezu legendär: „In diesem unsicheren ökonomischen Klima [sc. in den Jahren nach der Pest-Epidemie] zahlen sich Intelligenz, Verschlagenheit und Unternehmerrgeist aus, und die Florentiner Geschäftsleute waren mit diesen Eigenschaften reich gesegnet.“ (Brucker 1990, 83); „Angesichts ihrer [sc. der Florentiner Kaufleute und Bankiers] Karrieren könnte man versucht sein zu glauben, daß der geschäftliche Erfolg sich von selbst einstellte und alle Florentiner die Gabe des Midas besaßen.“ (ebd., 105)

<sup>264</sup> „Der Handel, das Bankgeschäft und die Tuchproduktion hatten Florenz im späteren Mittelalter zu einer der führenden Städte in Italien gemacht.“ (Schulte 2014, 198); „Kaufleute und Bankiers, die sich im internationalen Handel betätigten, trugen bedeutend zum Wohlstand von Florenz bei, der wichtigste Faktor für das wirtschaftliche Wachstum der Stadt und die Vervierfachung ihrer Bevölkerungszahl im 13. Jahrhundert waren ihre Aktivitäten jedoch nicht. Dieses Wunder verdankte sich der Herstellung von Wolltuch, die Tausenden von Arbeitern Beschäftigung bot. Die Qualität des Tuches erlaubte es, auf Märkten und Messen Europas und in den Bazaren Asiens und Afrikas Höchstpreise zu verlangen.“ (Brucker 1990, 79). Vgl. für eine Zusammenfassung der Geschichte Florenz' und literarischen Stimmen zu der Stadt zudem Baldassari & Saiber 2000.

<sup>265</sup> „[U]ntil the fourteenth-century tradition had been significantly weakened. Only then did it become possible for humanists to look at life not with the eyes of the 'sage' but with the eyes of citizens proudly acknowledging work and self-acquired possessions as the foundation of morality and the greatness of their city.“ (Baron 1988, 226)

von den Fraticelli beeinflusst zu werden, begann die Schicht der Händler und Kaufleute in ihrem Ansehen zu steigen und gehörte schließlich zu den verehrtesten Berufsständen der Stadt:

„Die Kaufleute bildeten die Elite der Florentiner Geschäftswelt. Sie hatten im Ausland gelebt und gearbeitet: in Rom und Venedig, in Paris und London, in Konstantinopel und Damaskus. Verglichen mit ihren ortsansässigen Kollegen waren die Geschäftsaktivitäten dieser Unternehmer ungleich vielseitiger, ihre Gewinnspannen höher, die Risiken zahlreicher und bedrohlicher.“<sup>266</sup> (...) „Der herausragende Status, der dem Kaufmann im internationalen Handel zugemessen wurde, unterschied Florenz von anderen Städten, die nicht in diesem Ausmaß mit ganz Europa Handel trieben. Gregorio Dati äußerte eine verbreitete Ansicht, als er schrieb: «Ein Florentiner, der kein Kaufmann ist, der nicht die Welt bereist, fremde Nationen und Menschen gesehen hat und dann mit einigem Vermögen nach Florenz zurückgekehrt ist, ist ein Mann, der keinerlei Achtung genießt.»<sup>267</sup> (...) „In der Hierarchie der Berufe, die sich durch die Vorlieben und Vorurteile der Florentiner etabliert hatte, rangierten Tuchhersteller und Bankiers unmittelbar nach den Juristen und Kaufleuten von internationalem Format.“<sup>268</sup>

Mit dem gesellschaftlichen Elitestatus der Kaufleute ging natürlich auch eine positive Bewertung von Reichtum einher, der als Kennzeichen des Handelserfolgs und somit als Statussymbol fungierte. Gemeinsam mit der Ausübung eines politischen Amtes, der Abstammung aus einer alteingesessenen florentinischen Familie sowie der Hochzeit mit einer Frau aus einer ebensolchen Familie galt ein substantielles Vermögen als einer der vier Faktoren, die den sozialen Status einer Person in Florenz bestimmten, wie Lauro Martines detailliert erarbeitete<sup>269</sup>. Das Vermögen war dabei der Faktor, der am variabelsten war – zum einen, da man es (und damit seinen Status) rasch verlieren konnte<sup>270</sup> und zum anderen, da man es auch rasch gewinnen konnte. Der florentinische Adel war nicht immer glücklich darüber, dass bürgerliche Emporkömmlinge ihnen durch ihr kaufmännisches Talent ihren exklusiven sozialen Status und ihre politische Autorität

---

<sup>266</sup> Brucker 1990, 98

<sup>267</sup> Ebd., 135

<sup>268</sup> Ebd., 136

<sup>269</sup> „Broadly speaking, four factors were commonly taken to be important: honorably acquired wealth, a substantial record of service in public office, descent from an old Florentine family, and bonds of marriage with another family of some political and economic consequence.“ (2011, 18 sowie passim).

<sup>270</sup> „If wealth was essential to the acquisition and maintenance of superior social rank, then rank was lost as a family lost its wealth.“ (Martines 2011, 24); ebenso „Der wirtschaftliche Niedergang war meist nur das Vorspiel für ein Abgleiten der Familie in der sozialen Hierarchie, denn in seinem Gefolge kam es zu einem Verlust an politischer Bedeutung, außerdem konnten keine standesgemäßen Heiraten mehr geschlossen werden.“ (Brucker 1990, 126)

streitig machten. Aus diesem Grund achteten sie, was ebenfalls Martines herausstellt, genauestens darauf, wie die Neureichen zu ihrem Reichtum gekommen waren:

„Evidently, since the new men were a fact in government, it was not enough to charge them with political incompetence (though this too was done); their morals had to be impugned. Therefore, to express indignation over the sources of their wealth was in some ways the most effective campaign against them; it denied their social fitness. Besides, was the oligarchy not held together by more than money? *Mere* wealth was not the way to distinguished rank. For although it is true that social advance was partly predicated on wealth, that wealth, in theory at least, must not have been too rapidly acquired nor too recently, nor could it be too closely associated with usurious contracts or other dishonorable trade procedures.“<sup>271</sup>

Dieser unterschwellige Konflikt zwischen altreichen Adligen und neureichen Bürgern, der den Übergang von einer mittelalterlichen zu einer neuzeitlichen Gesellschaftsordnung widerspiegelt<sup>272</sup>, ist allerdings nur eine Spitze des facettenreichen Eisbergs, der die Bewertung von Reichtum in der Florentiner Gesellschaft bestimmte:

„In den Verhaltensmustern und Wertmaßstäben des Florentiner Patriziats mischten sich vier verschiedene Traditionen, die oft nicht miteinander harmonierten, häufig sich unversöhnlich gegenüberstanden. Ihrem Alter, nicht aber ihrer Bedeutung nach waren dies die christliche, die feudale, die merkantile und die kommunale Tradition. (...) Von Kindheit an wurden ihm [sc. dem Florentiner] die christlichen

---

<sup>271</sup> 2011, 30. Vgl. auch „Die Moral, an die man sich hält, ist vielmehr geprägt durch einen gemeinflorentinischen Ehrenkodex. (...) Der eigentlich moralische dieser Faktoren, die *ricchezza onorabile*, ist im Grunde nur an zwei Maßstäbe gebunden: Der Reichtum darf nicht illegal bzw. nicht durch Habgier und Wucher erworben sein, und seine Anhäufung darf nicht, wie beim Parvenu, zu schnell erfolgen. Darüber hinaus hat man eine moralische Bindung an das Vaterland.“ (Busche 2004, 467). Martines merkt aber ebenfalls an, dass diese strenge Beurteilung in einer Stadt, deren Reichtum auf Handel basiert, aus einer Art Überlebensinstinkt erwachsen sein könnte: „Florentine feeling against usury and swift gain was rooted in a strong medieval tradition, but one may also suppose that it formed part of the natural reaction of a society where trade and finance dominate economic life. Seen in this light, Florentine indignation against immoral business procedure seems to have been a form of coercion such as any society may require for its own survival. But the feeling against rapid gain was also inevitably turned into a resentment against new wealth, which in turn was associated with ‘shady’ business practices, greed, and materialistic ruthlessness.“ (2011, 27f)

<sup>272</sup> „Die gesellschaftliche Ordnung der Stadt war einerseits dadurch gekennzeichnet, daß der Status des einzelnen entscheidend von seinem Reichtum bestimmt wurde, andererseits jedoch wurde sie geprägt von der aus dem Mittelalter überkommenen korporativen Struktur und Gesinnung. Diese Merkmale, die sich im Schmelztiegel Florenz vermischt hatten, waren grundsätzlich unvereinbar. Eine kapitalistische Wirtschaftsordnung ist von Risiko, Unsicherheit, Flexibilität und schnellem Wandel gekennzeichnet. Sie fördert den Individualismus und trägt durch die fortwährende Neuverteilung von Reichtum bei zu sozialer Mobilität und gesellschaftlichen Verschiebungen. Im Gegensatz dazu liegt der Schwerpunkt in einer korporativen Gesellschaft auf der Aktivität der Gruppe; die Ziele dieser Gesellschaft sind Stabilität, Sicherheit und Konformismus. Sie gibt ihren Mitgliedern ein Gefühl von Identität, von Zugehörigkeit; sie vermittelt ihnen die Prinzipien einer hierarchischen Gesellschaftsstruktur und ein Gefühl für den gesellschaftlichen Standort eines jeden.“ (Brucker 1990, 122)

Tugenden vermittelt: Nächstenliebe, Mildtätigkeit, Demut und Genügsamkeit. Predigten und religiöse Literatur warnten ihn vor den Todsünden des Stolzes und des Geizes, der Habgier und der Wollust. (...) Die Werte, die er aus der feudalen Vergangenheit erbte, unterschieden sich davon recht stark. Es waren dies größtenteils die Ideale des europäischen Schwertadels; er legte Wert auf Eigenschaften wie Ehre, Stolz, Überlegenheit und Großzügigkeit sowie auf militärische Tugenden wie Angriffslust und Tapferkeit. (...) die Werte, die aus den Geschäftspraktiken abgeleitet waren, die den Wohlstand und die Macht der Stadt begründet hatten. Und schließlich standen die bürgerlichen Werte, die aus der Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinde und der Loyalität ihr gegenüber stammten, häufig im Widerspruch zu diesen älteren Traditionen.“<sup>273</sup>

Neben den Bereichen der Ehre und der Sexualität äußerten sich diese zuwiderlaufenden Traditionen Brucker zufolge<sup>274</sup> v.a. im Bereich des Reichtums. Zum einen kollidierten die feudale und die merkantile Tradition in der Frage, ob Großzügigkeit oder Sparsamkeit<sup>275</sup> vorgezogen werden sollte, zum anderen standen die christliche und die merkantile Tradition einander unversöhnlich gegenüber, indem das Christentum, wie schon ausgeführt, eine eher argwöhnische Haltung gegenüber Reichtum propagierte, während die Kaufmannschaft voller Stolz auf ihre finanziellen Erfolge blickte. Die Florentiner Gesellschaft war also trotz ihrer Abneigung gegen die Fraticelli und ihrer Begeisterung über ihren neu erworbenen Reichtum durch den Tuchhandel noch immer gespalten: „[Sie] reagierten auf zweierlei Weise auf dieses Dilemma: Entweder sie gaben ihre Schuld zu und versuchten, sie zu sühnen, oder sie leugneten jegliche Schuld und rechtfertigten den Erwerb von Vermögen.“<sup>276</sup>. Ersteren Weg sieht man vor allem in testamentarisch veranlassten „Zuwendungen an karitative oder religiöse Stiftungen“<sup>277</sup>. Es ist jedoch der zweite Weg, der sich letztlich in Florenz durchsetzen sollte; und wie schon beim zivilen Humanismus war der Wegbereiter auch hier kein geringerer als Leonardo Bruni, der den FlorentinerInnen wiederum die dringend benötigte Rechtfertigung bot – diesmal allerdings nicht die Rechtfertigung des Stolzes auf ihre politische Vergangenheit, sondern die Rechtfertigung des Stolzes auf ihren Reichtum. Dass diese beiden Aspekte eng miteinander verbunden sind, zeigte August Buck:

---

<sup>273</sup> Bruckner 1990, 134

<sup>274</sup> 1990, 138ff

<sup>275</sup> Vgl. z.B. „In den Maximen und Sprichwörtern des neuen Genres [sc. kaufmännische Handbücher] tauchen auch die neuen Werte und Einstellungen auf, die allesamt diktiert werden von der Gewinnmotivation. Hierzu zählen Wirtschaftlichkeit, Voraussicht, rigorose Durchplanung der Lebensführung und strategischer Umgang mit anderen Menschen.“

<sup>276</sup> Brucker 1990, 140f

<sup>277</sup> Ebd., 141

„Zunächst hatten die italienischen Humanisten das die kaufmännische Mentalität beherrschende Gewinnstreben abgelehnt. Reichtum schien einem Petrarca unvereinbar mit dem Ideal der inneren Unabhängigkeit des geistigen Menschen. Man berief sich auf die von antiken Autoren wie Seneca und Sallust gepriesene ‚paupertas‘ des frühen Rom und fand sie im franziskanischen Lebensideal wieder. (...) Wenn sich jedoch bereits im Florenz des 15. Jahrhunderts diese negative humanistische Einstellung ins Positive umkehrte, geschah das unter dem Einfluß einer weitgehenden Verschmelzung der Besitzschicht mit der Bildungsschicht. Das kapitalbesitzende Großbürgertum, das sein Vermögen durch Handel und Gewerbebetrieb erwarb, öffnete sich den neuen Ideen des Humanismus, bzw. führende Florentiner Humanisten rekrutierten sich aus dem wohlhabenden Bürgertum. Damit stieg im allgemeinen Bewußtsein das Sozialprestige des gewerbetätigen Bürgers.“<sup>278</sup>

Wie im vorangehenden Kapitel erarbeitet, ebnete Bruni mit seinen Werken dem zivilen Humanismus den Weg nach Florenz. Er propagierte als Ideal die Verbindung von humanistischer Kenntnis antiker lateinischer Autoren, insbesondere ciceronianischer Rhetorik, und ungebändigtem Nationalstolz, der dazu anhielt, jede Tätigkeit an der Förderung der Heimatstadt zu orientieren. Jede Handlung sollte das Gedeihen von Florenz unterstützen, sei es die Abfassung literarischer Werke, die Ausübung politischer Ämter oder die Erhaltung einer eigenen Familie. Besondere Bedeutung – und dieser Aspekt wurde im vorangehenden Kapitel nur angedeutet – für die Dienste um Florenz hatte das private Vermögen. Es war weder eine bloße Reaktion auf die fundamentalistischen Fraticelli noch der bloße Stolz auf den eigenen Handelserfolg, der für die FlorentinerInnen als Rechtfertigung diente, ein großes Vermögen anhäufen zu dürfen; es war die Verantwortung für die Stadt:

„[T]hey [sc. the Florentine writers] incline to view wealth not simply as a basis for family life and commercial enterprise but in connection with the ideal of the political citizen, the public man. Behind this tendency is a conception of city-state life in which the worth of a full member depended on his ability to serve in elective office and to contribute large sums in times of war and fiscal emergency.“<sup>279</sup>

Reiche BürgerInnen ermöglichten es der Stadt durch Schenkungen, Patronagen und Kredite zu erblühen. Sie förderten Künstler, erbauten prächtige Gebäude und konnten der Stadt im Kriegsfall finanzielle Unterstützung leisten<sup>280</sup>. Es waren vor allem die

---

<sup>278</sup> 1983, 121f. Vgl. auch Schulte 2015, 20f

<sup>279</sup> Baron 1988, 258. Vgl. auch „One of the common themes of the time was that trade on a large scale gave strength to the Republic – indeed, was the foundation of its greatness.“ (Martines 2011, 33)

<sup>280</sup> „Many of the Italian civic funeral orations for the fifteenth century praised deceased humanists for acquiring wealth by diligence and hard work, for the brilliance of their lifestyle, and for their contributions to the life of the city through charity, patronage of the arts, and financing of magnificent buildings.“ (Wood

Humanisten, die diese Gedanken entwickelten und die oft selbst vermögend und in der Politik Florenz‘ involviert waren, weswegen Buck oben von der „Verschmelzung der Besitzschicht mit der Bildungsschicht“ spricht<sup>281</sup>.

Doch der Dienst um Florenz war nicht die einzige Rechtfertigung, die Bruni seinen Zeitgenossen bot, um ihr Vermögen begründet behalten und vermehren zu können. Wie im vorangehenden Kapitel angesprochen, schrieb Bruni nicht nur die *Historiarum Florentini populi libri* und den *Cicero novus*, sondern er übersetzte auch verschiedene Werke des Aristoteles ins Lateinische – darunter dessen *Nikomachische Ethik*, *Politik* sowie die pseudo-aristotelische *Ökonomik*. Durch diese Übersetzungen sowie durch die Vorreden dazu verbreitete Bruni die aristotelischen Vorstellungen, dass äußere Güter als Teil eines glücklichen Lebens zu betrachten<sup>282</sup> und Tugenden als Mitte zwischen Extremen zu verstehen seien<sup>283</sup>. Insbesondere verbreitete er die aristotelische Vorstellung, dass Reichtum als äußeres Gut eine Bedeutung für ein erfolgreiches Leben habe, nicht zuletzt, da die Tugenden der Freigiebigkeit und der Großartigkeit ein gewisses Vermögen voraussetzen. Zudem übernahm er die aristotelische Unterscheidung zwischen (gutem, da begrenztem) Gelderwerb im Zuge der Ökonomik und (schlechtem, da potentiell

---

2009, 52); „Funeral orations of that time breathe the same spirit. They no longer praise the deceased for his reputed renunciation of vain, worldly goods but for his acquisition of wealth through labor and industry and for the praiseworthy use he had made of his possessions.“ (Baron 1988, 233f)

<sup>281</sup> „Their [sc. the humanists‘] program and achievement could hardly have been more timely or fitting. For they developed and promoted the humanistic ideal of civic virtue. They held that the state was a positive institution, through whose means men practiced (or corrupted) the highest human virtues.“ (Martines 2011, 250); „They enjoyed their distinguished standing because they advocated a code of civic responsibility and gave education a broader and timelier basis; because they promoted the study of oratory and were themselves excellent speakers in a speech-conscious place and age; and finally, because their intellectual claim to the literature of antiquity was, in social terms, a highly restricted privilege.“ (ebd., 261)

<sup>282</sup> *Ob haec hi, de quibus loquor, philosophi [sc. Peripatetici] tria bonorum genera distinxerunt: animi, corporis, externa. Felicitatem in bonis animi reponunt, quae sunt maxima ac praecipua bona. Corporis autem et externa adesse homini oportere aiunt, non ut illa ex sese beatam conficiant vitam, sed ne operationes virtutis, in quibus beata vita consistit, impediuntur. Etenim suppliciiis doloribusque affectum corpus nec contemplari quicquam nec agere permittit. (Isag.)*

<sup>283</sup> *Adversus quam immoderationem [sc. avaritiam] virtus est, quam dicimus liberalitatem. Ea est mediocritas quaedam in acquirendis erogandisque pecuniis, remota quidem ab avaritiae sordibus, remota etiam a prodigalitate amentia. Avari est enim nimia acquirendi cupiditas, et remissior, quam oportet, expediendi cura. Haec autem duo contra in prodigo: nam et dissolutus in acquirendo et profusus in largiendo est. Horus medius liberalis; ubi et quando et quantum capiendum erogandumque sit, tenet et rationem secutus habitum iam ista agendi ab usu contraxit. (...) Quarum magnificentia sublimior quaedam liberalitas est circa sumptus ingentes et magnos, ut si quis ad usum populi theatrum aedificet aut ludos exhibeat Megalenses aut gladiatorum munus aut epulum publicum. Haec enim et huiusmodi, quae privatum supra modum excedunt, splendorem quemdam habent eximium, nec liberalia modo, sed etiam magnifica dicuntur. Magnificentia igitur ad liberalitatem talis est (ebd.)*

unbegrenztem) Gelderwerb im Zuge der Chrematistik. In seiner *Praefatio in libros Oeconomicorum Aristotelis* von 1420 sagt er:

*Ut enim medicinae finis est sanitas, ita rei familiaris divitias finem esse constat. Sunt vero utiles divitiae, cum et ornamento sint possidentibus et ad virtutem exercendam suppeditent facultatem. Prosunt etiam natis, qui facilius per illas ad honores dignitatesque sublevantur. (...) Quare cum nostra tum natorum multo magis caritate illarum amplificationi, quoad honeste possumus, studendum est, quoniam a philosophis in bonis numerantur et ad felicitatem pertinere creduntur.*

Reichtum trage also nicht nur zum Gedeihen des Staates, sondern auch zum erfolgreichen Leben des Individuums bei – Baron spricht von „concatenation of *bona externa*, political engagement, and active virtues“<sup>284</sup>. Erst durch das Vorhandensein von finanziellen Mitteln sei es für einen Menschen möglich, tugendhaft zu handeln. Die Betonung der Handlung ist sowohl typisch für Aristoteles<sup>285</sup> als auch für die Humanisten, die die Fähigkeiten des Menschen im diesseitigen Leben betonten<sup>286</sup>. Bruni gesteht zwar ein, dass die *bona animi* wertvoller seien als die *bona externa*, doch seien auch die *bona externa* eine notwendige Voraussetzung für ein glückliches Leben, da sie nicht nur die Mittel zur Verfügung stellen, Tugenden praktisch auszuüben (z.B. in der Sorge für Kinder und Staat), sondern auch, indem sie ihrem Besitzer zu größerem Ansehen verhelfen. Aus diesem Grund sei es dann auch durchaus redlich, sein Vermögen vergrößern zu wollen<sup>287</sup>.

Brunis Rechtfertigung des Reichtums versetzt also Aristoteles‘ schon bekannte Argumentation in einen politischeren Zusammenhang und betont, vielleicht noch etwas mehr als dieser, die Bedeutung der *vita activa*:

„Quattrocento individualism has here left its mark on the *divitiae* debate; a new activism has transformed the old Stoic maxims. Though wisdom and felicity remain dependent on ‘virtue’ in the Stoic fashion, virtue is now identified with

---

<sup>284</sup> 1988, 258. Vgl. auch „In Bruni’s generation, Florence humanists had ventured the first complete rejection of Franciscan *paupertas* as a standard for laymen and citizens; and this rejection had been based on the vindication of *divitiae*, not only as an instrument of active individual virtue but also as one of the necessities for the flowering of the community.“ (ebd., 268); „[T]he leitmotif commonly encountered in the Quattrocento: the reasoning that both the health of the community and the self-fulfillment of individuals require ample material goods and thus call for a value system that does not make poverty the ultimate standard.“ (ebd., 187)

<sup>285</sup> „Aristotelian maxim that the true commendation of all virtue is to be found in action“ (Baron 1988, 235)

<sup>286</sup> „Charitable sentiments, the joy of giving, and the best intentions of our heart will earn us little praise, he [sc. Francesco Barbaro] observes, ‘if we are unable to prove our feelings by deeds.’“ (Baron 1988, 227). Vgl. auch: *Alii vero in usu virtutis felicitatem posuere atque ex eo beatam constare vitam censent. (...) Si ergo beati esse volumus, operam demus, ut boni simus virtutesque exerceamus. (Isag.)*

<sup>287</sup> Vgl. dazu Trusen 1983, 94ff; Buck 1983, 122; Baron 1988, 229ff; Ebbesmeyer 2010, 172ff; Schulte 2014, 200f sowie ebd. 2015, 20ff

incessant hard work and thus excludes all those qualities which Trecento humanists had associated with contemplation and withdrawal from the world. (...) [T]he virtue that here defies the whims of Fortuna is no longer the disheartening withdrawal from *divitiae* and the active life advocated by Trecento Stoicism, but promotes the willpower and ability necessary to regain a livelihood.“<sup>288</sup>

Reichtum sei nicht nur, wie in der Antike und im Mittelalter beschrieben, ein notwendiges oder wenigstens hilfreiches Mittel, um Gutes zu tun, sondern ein Ausdruck der natürlichen Fähigkeiten und Strebungen des Menschen und als solcher gutzuheißen<sup>289</sup>.

Während also auch bei Bruni nach wie vor die gerechtfertigte Anhäufung von Vermögen an dessen Verwendung „als ein Instrument zur Verwirklichung der Tugend“<sup>290</sup> gebunden ist, scheint er etwas weniger als seine historischen Vordenker eine distanzierte innere Haltung zu betonen. Möglicherweise könnte man diesen Umstand mit dem dem Humanismus zugrundeliegenden positiven Menschenbild<sup>291</sup> begründen, möglicherweise auch mit der neu gewonnenen Bedeutung der Florentiner Kaufleute. Natürlich sind auch im Quattrocento Geiz und Wucher verpönt<sup>292</sup>, doch der Generalverdacht, unter dem der Erwerb von Geld schon seit der Antike gestanden hatte, scheint angesichts des blühenden Handels der Stadt etwas in den Hintergrund gerückt zu sein: „Für die wohlhabenden Fernkaufleute und Bankiers wurde das Streben nach Reichtum von dem ihm per se unterstellten Laster gelöst und an die Tugend gebunden, die ohne ein großes Vermögen

---

<sup>288</sup> Baron 1988, 274f

<sup>289</sup> „[U]m gut zu leben, muss der Mensch nur durch philosophische Reflexion auf den Weg seiner eigenen Anlagen zurückgebracht werden. Dann kann er aus eigener Kraft in diesem Leben glücklich werden.“ (Ebbesmeyer 2010, 172); „Die Vermögensdifferenzen und die mit ihnen einhergehende Ungleichheit wurden als mit dem Naturrecht in Einklang stehend empfunden, die Reichtümer über deren redlichen Erwerb sowie die Verpflichtung, mit dem Überfluss die Notleidenden zu unterstützen und – im Sinne der *magnificentia* – große Projekte zum Lob Gottes und Wohl des Gemeinwesens zu finanzieren, legitimiert.“ (Schulte 2014, 201)

<sup>290</sup> Schulte 2014, 200

<sup>291</sup> „Die Natur des Menschen wird grundsätzlich nicht als defizitär begriffen, sondern als gut und ausreichend. Die natürliche Situation des Menschen ist nicht beklagenswert. Die äußeren Güter, allen voran der Reichtum, wird in Anschluss an Aristoteles als moralisch wertvoll betrachtet. Äußere Güter sind notwendige Bestandteile des tugendhaften Handelns und mithin für ein glückliches Leben notwendig.“ (Ebbesmeyer 2010, 183); „[O]nly Petrarch had arrived at the conclusion that there is an element of insecurity and lack of self-confidence in the rejection of wealth because it is a potential source of danger. Even in Petrarch it led only to occasional remarks and did not evolve into a new, positive view of human nature and man’s destination: the view that man should not allow his divine endowment to go unused; that he should not avoid the struggle against sin by withdrawing; and finally, that this is the right and necessary view of life, because man is made for moral action.“ (Baron 1988, 221)

<sup>292</sup> „Wie im gesamten Mittelalter sah man auch im 15. Jahrhundert die ökonomische Rationalität in einer gefährlichen Nähe zur Sünde der *avaritia*, des Geizes und der Habgier“ (Schulte 2014, 201)

kaum mehr denkbar erschien.“<sup>293</sup>.

Auch Hubertus Busche weist darauf hin, dass einer der Hauptpunkte in der Umbewertung von Reichtum im Quattrocento in der „moralische[n] Rehabilitierung des Strebens nach Reichtum“<sup>294</sup> liegt. Die Humanisten ab Bruni hätten einerseits den Vorbehalt entkräftet, dass ein großes Vermögen vom eigentlichen moralischen Leben ablenke – sei es im stoischen Verständnis von der *apátheia* oder im christlichen Verständnis von einem Leben für Gott –, indem sie das moralische Leben in der Ausübung der Tugend selbst verorteten. Da diese Tugend für die Humanisten auch immer ausdrücklich politisch war, kam ein ärmliches Leben mit unpolitischen Zielen für sie nicht in Frage:

„Entscheidend ist jedoch, daß die von Bruni propagierte Investivmoral zweifach mit der natürlichen Teleologie des Mittelalters bricht. Zum einen verliert beim Privatwohl die Rede von natürlichem oder auch nur konventionellen Grenzen standesgemäßer Bedarfsdeckung ihren Sinn, denn es soll ja gerade zur standesgemäßen Großzügigkeit des Großbürgers gehören, so viel Vermögen wie möglich zu organisieren, und zwar nicht aus Habgier, sondern aus Herzklopfen für die große öffentliche Sache. Zum andern aber kommt es zu einer Schwerpunktverlagerung im Ethos des *bonum commune*, und zwar von der christlichen Linderung der Übel zur rationalen Erzeugung von Gutem, d. h. zur Optimierung. Denn die privaten Überschüsse sind jetzt nicht mehr zufällige Brosamen, die vom Tisch des reichen Mannes auf die Darbenden herabfallen, sondern Kapitalvermögen, die für das Wohl der Republik gezielt erworben und effizient eingesetzt werden. Dann aber ist es viel zweckrationaler, z. B. den Hochbegabten und Talentierten wegen ihrer Multiplikatoreffekte zu fördern, als den Schwachen und Bedürftigen Almosen zu geben. Die Förderung der Künste und Wissenschaften ist gleichsam das aristokratische und ökonomisierte Spiegelbild christlicher Barmherzigkeit.“<sup>295</sup>

Andererseits hätten sie den Vorbehalt entkräftet, dass „der Reiche nur reich sein kann auf Kosten der Armen.“<sup>296</sup>, indem sie durch ihre eigenen wirtschaftlichen Erfolge den Reichtum der ganzen Stadt vergrößert hätten<sup>297</sup>.

---

<sup>293</sup> Schulte 2014, 201f sowie ebd. 2015, 24

<sup>294</sup> 2004, 468. Der zweite Hauptpunkt liege in der frühhumanistischen Betonung der „produktivitätssteigernden Tugenden von Fleiß, Arbeitsbereitschaft und Sparsamkeit.“ (ebd., 473). Vgl. für die folgende Darstellung ebd., 468ff.

<sup>295</sup> Busche 2004, 470

<sup>296</sup> Ebd., 468

<sup>297</sup> „Je mehr einzelne gewinnen, desto mehr können auch die anderen davon profitieren, und zwar nicht aufgrund großzügiger Gesinnungen, sondern allein aufgrund des grassierenden Eigennutzes der Erwerbsthätigen, nämlich wenn an ihren Reichtum der Wohlstand der übrigen kausal gekoppelt ist.“ (ebd., 471)

Die „mentalità borghese“<sup>298</sup>, die im vorangegangenen Kapitel angesprochen wurde und als deren führender Vertreter Brunis betrachtet werden kann, zeichnet sich zusammenfassend also durch eine größere Wertschätzung des Reichtums im Vergleich zu Antike und Mittelalter aus. Nach wie vor steht zwar die richtige Verwendung des Reichtums im Vordergrund, doch scheint im Quattrocento die Grenze zwischen richtigem und falschem Umgang mit Geld noch weiter verwässert worden zu sein, als dies davor der Fall war. Da die Bewertung von Reichtum *an sich* vom neutralen tendenziell in den positiven Bereich umgeschlagen war – immerhin musste man ihn als Zeichen der überwältigenden Fähigkeiten des Menschen und somit als Triumph der menschlichen Natur selbst betrachten –, wurde die Bedeutung einer distanzierten inneren Haltung zweitrangig. Diese Umstände machten es zusammen mit der hohen gesellschaftlichen Stellung, die der Kaufmann in Florenz innehatte, und Brunis Berufung auf die antike Autorität Aristoteles‘ noch leichter, gierige und egoistische Beweggründe beim Erwerb von und Umgang mit Geld hinter glanzvollen und selbstlosen Masken zu verstecken. Da Reichtum nun ohnehin für etwas Positives stand, für Nationalstolz, kaufmännische Klugheit und den Glauben an das unendliche Potential der Menschen, und da Brunis seine Begründungen des Reichtums auf eine allseits hochangesehene Person stützte, der man bereitwillig sein Vertrauen schenkte, wurden Aspekte des Umgangs mit Geld eher wohlwollend betrachtet und nicht mehr so genau unter die Lupe genommen wie etwa im Mittelalter.

\*\*\*

Das Ziel dieses Kapitels war es, den Beitrag der LeserInnen zur Interpretation des zweiten Buches der *Intercenales* zu erarbeiten. Dieser Beitrag besteht, wie eingangs beschrieben, einerseits in ihrer Kenntnis antiker Vorbildtexte und andererseits in der Verflechtung in ihrer Vergangenheit und Gegenwart. Das Publikum, für das Alberti schrieb, der Kreis der gelehrten Oberschicht in Florenz, kannte mit Sicherheit die besprochenen Texte von Platon, Aristoteles, Cicero und Seneca. Zudem waren sie mit ebenso großer Sicherheit mit den religiösen Aussagen zu Reichtum vertraut. Demgegenüber stand ihre Gegenwart als reiche Handelsstadt. Die LeserInnen, die Alberti vor Augen hatte, befanden sich also im Zentrum diverser Ansprüche, Ideale und Normen, die bisweilen mit ihrer Realität in Konflikt gerieten. Alberti schien sich vor allem eines Aspekts seiner LeserInnen gewiss

---

<sup>298</sup> Cardini nennt als ihre Merkmale „il successo, il denaro come suprema divinità, l'identificazione fra avere ed essere“ (2007, 257)

zu sein: des großen Potentials für Betrug in ihren Versuchen, dem Rechtfertigungsdruck gerecht zu werden. Das ist der wesentliche Punkt, den dieser geschichtliche Abriss zeigen sollte, und der Faden, der sich durch alle besprochenen Rechtfertigungen von Reichtum zieht. Wie sehr auch immer sich die verschiedenen Zugänge unterscheiden mögen, sie alle haben gemeinsam, dass Reichtum erst unter gewissen Bedingungen als etwas Gutes anzusehen ist, dass diese Bedingungen allerdings entweder schwer definierbar oder gar nicht überprüfbar sind. Im Quattrocento schließlich kam zu diesem Dilemma eine grundsätzliche Aufwertung des Reichtums hinzu, die diese Bedingungen noch undeutlicher machte. Albertis LeserInnen waren Humanisten und Gelehrte, mithin rhetorisch geschulte Menschen, die ohne Weiteres dubiose Absichten hinter vertrauenerweckenden Reden verstecken konnten. Während von außen ihr Umgang mit ihrem Reichtum tadellos aussehen konnte – inklusive Berufung auf Autoritäten wie Cicero und Aristoteles –, konnte es gut sein, dass sie sich in Wirklichkeit nur ihrer Begierde nach Geld hingaben. Es war für die Humanisten also mühelos möglich, so zu tun, als wären sie etwas – großzügige Bürger, die voller Stolz Florenz unterstützen; umsichtige Eltern, die hingebungsvoll für ihre Kinder vorsorgen; sparsame Kaufleute, die sich an den Ausführungen Aristoteles‘ und Ciceros orientieren –, das sie in Wirklichkeit mitnichten waren.

## 4. Buch II im Einzelnen

Nachdem im zweiten Kapitel der autorzentrische Teil der Interpretation als satirische Demaskierung und im dritten Kapitel der leserzentrische Teil der Interpretation als geschichtsbedingt janusköpfiger Bewertung von Reichtum herausgestellt wurde, soll dieses Kapitel der texzentrischen Interpretation des zweiten Buches gewidmet sein. Dazu sollen alle neun Texte nacheinander im Detail analysiert, mit antiken Vorbildtexten verglichen und interpretiert werden.

### 4.1 Prohemium ad Leonardum Arretinum

Wie auch die anderen Proömien beginnt das Proömium zum zweiten Buch mit einer Fabel (§§1-4), in der Alberti den Hirtengott Pan drei verschiedene Flöten<sup>299</sup> auf dem Markt verkaufen lässt. Die erste Flöte ist ein luxuriöses Instrument aus Elfenbein, das mit Edelsteinen und Gravuren geschmückt ist und das *profecto ipse deum rex posset, dignitate servata, inflare* (§2) – ein Instrument, das sogar eines Gottes würdig ist. Diese Flöte gibt allerdings kaum einen Ton von sich; Pan verlangt 100 Drachmen dafür. Die zweite Flöte besteht aus Zitrusholz; ein Material, das zwar nicht so teuer und prunkvoll ist wie Elfenbein, das aber dennoch als eine der wertvollsten Holzarten der Antike geschätzt und für prächtige Möbel verwendet wurde<sup>300</sup>. Auch diese zweite Flöte beeindruckt durch Edelsteine und Schnitzereien und sie gibt im Gegensatz zur ersten Flöte auch einen Ton von sich, jedoch einen *absurdum crepitum* (§3). Für diese Flöte verlangt Pan 200 Drachmen. Die dritte Flöte, die Pan auf den Markt bringt, ist eine ursprüngliche, grobe Hirtenflöte: mit Wachs verbundene Schilfrohre. Sie weist keinerlei Schmuck oder Veredelung auf, gibt aber einen wunderschönen Klang von sich – Pan verlangt dafür 300

---

<sup>299</sup> Im Proömium ist die Rede von *fistulas clauditibias*. Sowohl Marsh (1987, 232, Anm. 2) als auch Bacchelli und D’Ascia (Intercenales 2003, 83, Anm. 1) und Cardini (Intercenales 2010, 252, Anm. 1) weisen darauf hin, dass es sich hierbei um ein Missverständnis handelt, das auf das 10. Jahrhundert zurückgeht. In den Didaskalien zu Terenz’ *Eunuchus* liest man: *Modos fecit Flaccus Claudi tibiis duabus dextris*. Durch falsche Worttrennung wurde aus *Flaccus Claudi tibiis* im Laufe der Zeit *Flaccus Clauditibiis* und aus „Die Musik komponierte Flaccus, der Sklave des Claudius, für zwei rechte Flöten“ wurde „Die Musik komponierte Flaccus, für zwei *clauditibias*“, wobei unter *clauditibiae* aufgrund der Ähnlichkeit zu *claudus* eine Art Flöte verstanden wurde, die ein längeres und ein kürzeres Rohr hatte und daher „hinkte“. Bacchelli und D’Ascia merken an, dass es sich dabei um eine Flöte für besonders verspielte Lieder handeln könnte.

<sup>300</sup> *Plorat Eros, quotiens maculosae pocula murræ / inspicit aut pueros nobiliusve citrum* (Mart. X 80, vv.1f); *vis spectem potius tuas lucernas / aut citrum vetus Indicosque dentes?* (ebd. 98, vv.5f)

Drachmen.

Auf diesen ersten Abschnitt folgt der zweite, der sich von §§5-10 erstreckt und in dem Leonardo Bruni als Widmungsträger direkt angesprochen wird. Alberti beginnt mit der überleitenden Frage: *Quas tu me fistulas, si affuissem, earum trium censes appetisse?* (§5). Da der Autor in einem folgenden Satz erläutert, dass er es bevorzuge, *vel ipsos rusticos in triviis ad saltum et festivitatem puerili hoc nostro et inelimato dicendi genere movere, quam infinitis ornamentis comparandis per silentium consenescere* (§6), kann man davon ausgehen, dass er die dritte Flöte gewählt hätte – das zeigt sich in der Übereinstimmung zwischen der Beschreibung dieser Flöte – *puellares fistule (...), rudes, nulla manu expolite, sed que claram et festivissimam vocem ederent* (§4) – und der Beschreibung des eigenen Stils des Autors – *rusticos (...) festivitatem puerili hoc nostro et inelimato dicendi genere* (§6). Interessanterweise fügt er dazwischen eine mit *enim* zweifelsfrei als Begründung gekennzeichnete Erklärung ein: *Neque enim omnes tibi sumus similes, qui ad ingenii doctrine<que> divitias summam quoque vim et copiam eloquentie adcumularas.* (§5) – „Denn wir sind ja nicht alle so wie du und haben neben reichem Talent und reicher Bildung auch noch einen Überfluss an schlagkräftiger Beredtsamkeit angehäuft.“. Der Autor scheint seine Frage, welche Flöte er selbst wohl gewählt hätte, Bruni gegenüberzustellen, der offenbar nicht in der misslichen Lage ist, überhaupt wählen zu müssen, da er sowohl über *ingenii doctrine<que> divitias* als auch über *vim et copiam eloquentie* verfüge, er also scheinbar bereits im Besitz einer Flöte sei, die sowohl über einen schönen Klang als auch über ein schönes Aussehen verfüge. Wie der Autor selbst in §7 ausführt, sind die Flöten ein Sinnbild für ein literarisches Werk<sup>301</sup>. Während er selbst sich damit begnügen müsse, die rustikale Flöte aus Schilf zu erstehen, die schön klingt, d.h. die einen schönen Inhalt transportiert, müsse er dabei auf ein prachtvolles Aussehen, d.h. ausgefallenen Redeschmuck, verzichten. Brunis Werke dagegen würden beide Aspekte aufweisen. Doch das scheint den Autor nicht weiter zu stören, denn in dem oben zitierten Satz sagt er offen, dass er die Fertigstellung eines schlichten Textes der ewigen Stille vorziehe, die dadurch entstehe, dass die Zusammenstellung von *infinitis ornamentis* so lange dauern würde. In §7 beendet er dann das Sinnbild der Flöten und bezieht sich direkt auf die vorliegenden *Intercenales*. Er greift dabei wieder die Unterhaltung der Massen auf, die er in §6 der schmuckvollen Stille vorgezogen hatte, spinnt den Faden aber insofern weiter, als er sagt, dass es auch,

---

<sup>301</sup> Vgl. auch Bertolini 2014, 269

falls durch seine *Intercenales* die *ares multitudinis offendantur* (§7), dass es also auch, falls sein Ziel der Unterhaltung der Massen nicht erreicht werden sollte, dennoch keinen Grund gebe, nicht zu versuchen, durch seine *puellaris fistula* die Gelehrten zu beeindrucken – *tuque in primis hac etate litterarum princeps, Leonarde* (§7). Natürlich muss man an dieser Stelle anmerken, dass die *Intercenales* keineswegs wirklich ein Werk für die Massen waren; schon gar nicht für *ipsos rusticos*, deren Lesefähigkeiten der lateinischen Sprache und Zugang zum Buchmarkt vermutlich eher beschränkt waren. Nach dieser Überleitung bleibt der Autor auch bei den Gelehrten bzw. bei ihrer Aufnahme der *Intercenales*. Indem er aus einem Werk von Bruni selbst zitiert, sagt er: *Namque, ut Sostratum ad Arrium philosophum dixisse ferunt, «docti» quidem «doctos servabunt, si docti erunt», ita et studiosus studiosum diligit, si erit studiosus.* (§8)<sup>302</sup>. Im Sinne einer Brunnenvergiftung treibt der Autor Bruni also in die Enge: Wenn er sein Werk nicht gutheiße, in dem er sich zudem darum bemüht hätte, *id eniti, ut me docti tuque in primis (...) studiosum esse intelligas* (§9), sei er offenbar kein richtiger *studiosus*. In §9 und §10 folgen einige Topoi der Widmungsdichtung: Bruni möge durch seine außergewöhnlichen Fähigkeiten dies Büchlein verbessern und die Mühe erkennen, die der Autor sich dafür gemacht habe. Falls es ihm gefalle, würde sich der Autor bestärkt und mit neuer Kraft in weitere Projekte stürzen und versuchen *ut et nobis non omnino omnia doctrine ornamenta defuisse videantur* (§10), also seine bescheidene Flöte anhand Brunis Anleitung etwas aufzuschmücken.

Der dritte und letzte Teil des Proömiums, §§11-12, enthält dann nur noch die auch aus einigen anderen Proömien bekannte Zusammenfassung der folgenden Texte, auf die im Verlauf des Kapitels beim jeweiligen Text eingegangen wird<sup>303</sup>.

Die erste Frage, die sich bei der Interpretation des Proömiums stellt, ist, wieso der Autor genau diese Fabel auswählte. M.E. gibt es dafür drei Gründe. Zum einen könnte er sich für eine Fabel entschieden haben, die von Instrumenten handelt, da sich Instrumente gut mit literarischen Werken vergleichen lassen. Insbesondere kann man bei Instrumenten einfach zwischen „Innerem“ (Klang/Inhalt) und „Äußerem“ (Material/Form) unterscheiden und auch eine Diskrepanz zwischen diesen Bereichen veranschaulichen. Zum anderen könnte seine Wahl im Speziellen auf Pan und dessen Flöten gefallen sein, da die entsprechenden antiken Prätexte durchaus interessante Assoziationen anbieten.

<sup>302</sup> Es handelt sich um Brunis Übersetzung von Plutarchs *Vita Antonii*. Vgl. Marsh 1987, 232, Anm. 4; *Intercenales* 2003, 85, Anm. 3 sowie *Intercenales* 2010, 253, Anm. 8

<sup>303</sup> Vgl. Marsh 1987, 232, Anm. 6-12 sowie *Intercenales* 2010, 253, Anm. 11-12

Die erste Gruppe von Assoziationen entsteht durch eine Anspielung auf Vergil<sup>304</sup> und werden durch den emphatischen Beginn des Proömiums – *Pan, deus Arcadiae* – hervorgerufen. Die erste Vergil-Stelle findet sich in seiner 10. Ekloge, dort heißt es:

*Pan deus Arcadiae uenit, quem uidimus ipsi  
sanguineis ebuli bacis minioque rubentem.  
,ecquis erit modus?' inquit ,Amor non talia curat,  
nec lacrimis crudelis Amor nec gramina riuis  
nec cytiso saturantur apes nec fronde capellae.*<sup>305</sup>

Gallus beklagt an dieser Stelle seinen Liebeskummer und wird von Pan wenig einfühlsam daran erinnert, dass Amor sich ebenso wenig mit seinen Tränen sättigen kann wie Gras mit einem Bach, Bienen mit Klee oder – Ziegen mit Laub. Dass Ziegen kein Allerweltslaub fressen, ist das Thema der Fabel des Proömiums zu Buch IV. Dort kontrastiert der Autor, wie bereits beschrieben, die schwieriger erreichbaren Feigen, von denen sich die Ziege unter vollem Einsatz ernährt, von den leicht verfügbaren Gräsern, die die Rinder in aller Ruhe aus dem Boden rupfen. Mit dem Anfang *Pan, deus Arcadiae* stellt der Autor also nicht nur die formale Einheit zu den anderen Proömien her, die auch mit Fabeln beginnen, sondern er nützt auch implizite inhaltliche Querverweise.

Dasselbe Prinzip findet sich in der zweiten Vergil-Stelle, die sich im dritten Buch der *Georgica* befindet:

*munere sic niueo lanae, si credere dignum est,  
Pan deus Arcadiae captam te, Luna, fefellit  
in nemora alta uocans; nec tu aspernata uocantem.*<sup>306</sup>

Die Geschichte, die sich hinter diesem Vers verbirgt, ist Pans Liebe für Luna, die Mondgöttin. Da sie ihn zuerst abweist, wendet er eine Täuschung an und wirft sich ein strahlend weißes Vließ über, wodurch er seine Angebetete doch noch erringen kann. Auch die Versuche, den Mond einzufangen, begegnen uns in einem anderen Proömium, in dem zu Buch VII. Dort waren es die Humanisten, deren fruchtlose Versuche, den Stil Ciceros nachzuahmen, in Form einer Fabel verarbeitet wurden, in der Faune und Satyrn sich in den Mond verlieben und ihn zuerst mit schmeichelnden Worten und später mit weniger charmanten Methoden einzufangen versuchen. Auch diese Stelle stellt also eine

---

<sup>304</sup> Auf die folgenden zwei Vergil-Stellen verwiesen bereits – allerdings ohne Interpretation – Marsh (1987, 232, Anm. 2) und Cardini (Intercenales 2010, 252, Anm. 1).

<sup>305</sup> vv.26-30

<sup>306</sup> III, vv.391-393

assoziative Verbindung zu einem anderen Proömium her und trägt damit zu dem Eindruck der *Intercenales* als geschlossenes und einheitliches Werk bei.

Die zweite Gruppe von Assoziationen, die der Gott Pan weckt und die daher ein möglicher Grund sind, wieso Alberti sich genau diese Fabel ausdachte, findet sich in den antiken Prätexten zu musikalischen Wettkämpfen. Auch hier sollen zwei Stellen hervorgehoben werden.

Zunächst ist es Ovid<sup>307</sup>, der in seinen *Metamorphosen* den Wettstreit zwischen Pan und Apoll beschreibt. Pan hatte es gewagt *Apollineos prae se contemnere cantus*<sup>308</sup>, also trat er *iudice sub Tmolo*<sup>309</sup> mit seinen *calamis agrestibus*<sup>310</sup> gegen ihn an. Der Wettstreit wird folgendermaßen beschrieben:

*ille caput flavum lauro Parnaside victus  
verrit humum Tyrio saturata murice palla  
instructamque fidem gemmis et dentibus Indis  
sustinet a laeva; tenuit manus altera plectrum:  
artificis status ipse fuit.*<sup>311</sup>

Apolls Kithara ist also wie die erste Flöte, die Pan in Albertis Fabel verkaufen will, ein Inbegriff des Luxus. Im Gegensatz zu Pans Flöte erklingt aus Apolls Kithara aber ein Ton voller *dulcedine*<sup>312</sup>, weswegen Tmolus ihn auch zum Sieger erklärt. Der einzige, der mit dieser Entscheidung nicht zufrieden ist, ist Midas, der den Wettstreit zufällig mitangehört hat, als er *perosus opes*<sup>313</sup> Wald und Wiesen durchstreift hatte. Zur Strafe verpasste Apoll ihm, wie wir wissen, ein Paar Eselohren. In Ovids Mythos ist es also paradoxerweise gerade der ehemals reichste Mann der Welt, der sich gegen die phantastische Kithara des Apoll und für die einfache Rohrflöte des Pan entscheidet. Bacchelli und D'Ascia interpretieren Albertis Nutzung dieser Vorlage als Umkehrung:

„Alberti rovescia però il significato dell’episodio ovidiano. Il diverso valore materiale degli strumenti musicali rimanda, evidentemente, alla diversità dei registri letterari: Leon Battista ignora il *genus grande* apollineo e sceglie (come Mida, ma a ragion veduta) l’utile rusticità di Pan.“<sup>314</sup>

---

<sup>307</sup> Auch auf diese Stelle verweist Cardini ohne Interpretation (*Intercenales* 2010, 252, Anm. 1-4).

<sup>308</sup> XI, v.155

<sup>309</sup> Ebd. v.156

<sup>310</sup> Ebd. v.161

<sup>311</sup> Ebd. vv.165-169

<sup>312</sup> Ebd. v.170

<sup>313</sup> Ebd. vv.146

<sup>314</sup> *Intercenales* 2003, 85, Anm. 2

Dieser Interpretation könnte man m.E. eventuell entgegenstellen, dass Alberti Ovid nicht umkehrt, sondern gewissermaßen beibehält. Im Proömium unterstellt der Autor Bruni, über eine Flöte zu verfügen, die sowohl schön aussieht als auch schön klingt; genauso wie Apolls Kithara. Dass der Autor selbst sich dagegen für die schlichte Rohrflöte entscheidet, könnte man mit ein wenig Spekulation also auch so interpretieren, dass das Schilfrohr, aus dem seine Flöte gemacht ist, die *Wahrheit* erzählt, während Apolls Kithara nur süß klingt. Dem Midas-Mythos zufolge hatte Midas' Barbier dessen Geheimnis in die Erde vergraben, wo es vom dort wachsenden Schilfrohr aufgenommen und durch den Wind in die Welt verbreitet wurde – die Wahrheit eines Mannes, der die Zerstörungskraft des Goldes erkannt, sich freiwillig von den überflüssigen *ornamenta* befreit und der einfachen Flötenkunst zugewandt hatte, wofür er vom luxuszugeneigten Schlag der Menschen (und Götter) bestraft wurde. Die Musik der Flöten ist dabei immer als Metapher für den Stil eines literarischen Werks zu betrachten. Doch möglicherweise führt dieser Weg der Interpretation zu weit und es ging Alberti gar nicht darum zu zeigen, dass sowohl ein schlichter und unciceronianischer als auch ein schmuckvoller und ciceronianischer Stil eine Existenzberechtigung haben sollten, sondern nur darum, sich von Ovids Version des musikalischen Wettstreits zu distanzieren, in dem die Qualität des Klangs (Inhalt) mit der Qualität des Materials (Form) gleichgesetzt wird.

Ein Vorbild für einen musikalischen Wettstreit, der dagegen genau seinen eigenen Vorstellungen entsprach, fand Alberti bei seinem Altmeister Lukian. In dessen *Adversus indoctum* erzählt er folgende Geschichte, die aufgrund ihrer großen Übereinstimmung zu Albertis Fabel gänzlich wiedergegeben werden soll:

„Weil es doch die Gelegenheit mit sich bringt, wirst du mir erlauben, dir ein Geschichtchen zu erzählen, das einmal zu Delphi begegnet ist. Ein gewisser Euangelus von Tarent, der in seiner Vaterstadt keine unansehnliche Figur machte, wurde von einer großen Lust überfallen, sich bei den Phythischen Spielen einen Siegeskranz zu holen. Auf die gymnischen Kämpfe, wozu ihm die Natur weder Stärke noch Geschwindigkeit verliehen hatte, tat er gleich Verzicht: aber daß er im Zitherspielen und Singen unfehlbar den Sieg davontragen würde, hatte er sich von dem leichtfertigen Gesindel überreden lassen (...). Er langte also mit großem Gepränge zu Delphi an und zog besonders durch seine mit Gold durchwirkte Kleidung und eine Krone von goldnen Lorbeerzweigen, woran die Beeren in natürlicher Größe von Smaragd waren, alle Augen auf sich. Aber so etwas wie seine Zither war noch gar nicht gesehen worden, sowohl an Kostbarkeit der Materie als an Schönheit der Ausarbeitung; denn sie war ganz aus gediegenem Golde, über und über mit Gemmen und vielfarbichten Edelsteinen eingelegt und unter andern auch mit den Figuren der Musen, des Apollo und des Orpheus ausgeziert, kurz, so schön, daß sie von jedermann als ein Wunder angestaunt

wurde. Wie nun der Tag des Wettkampfs endlich kam, waren außer ihm noch zwei, die sich um den Preis hören lassen wollten. Die Lose wurden gezogen, und Euangelus war der zweite. Sein Vorgänger, ein gewisser Thespis von Theben, hatte seine Sache nicht übel gemacht. Nun tritt mein Euangelus mit seiner reichen Kleidung von Purpur auf, von Kopf zu Fuß von lauter Gold und Smaragden, Beryllen und Hyazinthen funkelnd. Die Zuschauer, von einem so prächtigen Aufzuge geblendet, hofften, wie billig, Wunderdinge zu hören (...) Endlich präludiert er weiß der Himmel was für ein Ding ohne Melodie und Mensur, stürmt gleich so hitzig in sein Instrument hinein, daß er auf den ersten Schlag drei Saiten springen macht, und fängt mit einem dünnen Faden von Stimme so geschmacklos zu singen an, daß ein allgemeines Gelächter im Theater entsteht (...). und so wurde dann der goldne Euangelus unter dem Gezische und Gelächter aller Zuschauer, weinend und blutrünstig, von den Bütteln über die Szene geschleppt (...). Gleich darauf erschien der dritte, ein gewisser Eumelius von Elea, eine alte unansehnliche Zither mit hölzernen Wirbeln in der Hand und in einem Kleide, das zusamt seiner Krone kaum zehn Drachmen wert war: aber dafür sang und spielte der Mann so meisterhaft, daß er den Preis erhielt (...). Er lachte nun des albernen Tarentiners, der sich auf seine prächtige Zither so viel eingeildet hatte, und soll zu ihm gesagt haben: „Du, Euangelus, trägst, wie billig, eine goldene Lorbeerkrone, weil du ein reicher Mann bist: Ich bin nur ein armer Schelm und begnüge mich mit der delphischen.“<sup>315</sup>

Die Ähnlichkeiten liegen auf der Hand: Bei Alberti wie bei Lukian findet sich die Aufteilung in drei Stufen, wobei das luxuriöseste Instrument die schlechteste Musik, das schlichteste Instrument dagegen die schönste erzeugt. Lukian bringt diesen Umstand gekonnt auf den Punkt, indem er den goldenen Lorbeerkranz dem delphischen gegenüberstellt<sup>316</sup>.

In der Beantwortung der Frage, wieso der Autor sich genau für diese Fabel entschied, wurden also bisher zwei Punkte angesprochen: die Anschaulichkeit des Vergleichs von Instrumenten und literarischen Werken und die Assoziationen der antiken Prätexte. Der Vergleich mit literarischen Werken ist bedeutsam, da der Text als Proömium fungieren soll und es daher üblich ist, Aspekte der eigenen Schriftstellerei zu beleuchten. Die Assoziationen der antiken Prätexte erzeugen zum einen – emphatisch mit den ersten drei Worten am Beginn des Textes positioniert – Verbindungen zu den anderen Proömien und

---

<sup>315</sup> 8f

<sup>316</sup> Bei Lukian findet sich zudem im *Bis accusatus* auch eine weitere interessante Stelle, die Pan mit schlichtem Stil in Verbindung bringt: „Mercur: Guten Tag, Pan! Ich erfreue mich, den besten Tonkünstler und Tänzer unter den Satyrn und den streitbarsten Beschützer von Athen kennenzulernen. (...) Pan: (...) Ich bin ein Waldmann und habe nie Gelegenheit noch Lust gehabt, die zierliche Sprache der Stadtleute zu lernen. Wo sollte auch in Arkadien ein Sophist oder Philosophus herkommen? Meine Gelehrsamkeit erstreckt sich nicht weiter als auf mein Haberrohr und meine Rohrpfife“ (10)

sensibilisieren die LeserInnen zum anderen für den Unterschied zwischen Schein und Sein. Bei Ovid *ist* zwar das Instrument, das am besten *scheint*, letztlich auch – zumindest in der Bewertung des Schiedsrichters – das beste, doch nicht ohne Widerspruch aus den eigenen Reihen. Bei Lukian dagegen gehen Schein und Sein auseinander. Der dritte und letzte Grund, wieso der Autor diese Fabel an den Beginn des zweiten Buches setzte, liegt m.E. in dem kleinen Detail, dass Pan seine Flöten *ad mercatum* (§1) bringt; er möchte sie *verkaufen*. Und er möchte das *ludi gratia* (§1) tun. Pan, dessen Preise im Übrigen nicht zufällig der Klangqualität der Flöten entsprechen und nicht den Kosten ihres Materials, macht sich offensichtlich einen Spaß daraus, seine drei unterschiedlichen Flöten feilzubieten und das *theatrum mundi* dabei zu beobachten, wie es darauf reagiert. Auch beim Lesen der Fabel stellt sich erst nach und nach das erstaunte Bewusstsein darüber ein, dass die Flöten immer teurer werden. Dieser Aspekt wird beim oberflächlichen Lesen schnell übersehen und der Preis der Flöten unreflektiert mit ihrem Äußeren verbunden. Der Autor etabliert also schon mit dem Grundaufbau der Fabel einen kaufmännischen Kontext und führt so nicht nur unauffällig in die Schein-Sein-Thematik, sondern auch in die Geld-Thematik ein, die beide zentral für alle Texte des zweiten Buches sind.

Damit kommen wir zum zweiten Teil dieser Interpretation, die sich dem zweiten Abschnitt des Textes widmen soll, in dem Bruni direkt angesprochen wird. Es ist natürlich kein Zufall, dass die Wahl des Widmungsträgers für das zweite Buch auf Bruni fiel. Auch das doppeldeutige Vokabular in §5 gleich im Anschluss an die Fabel ist kein Zufall: *divitias, copiam, adcumularas*. Der Autor möchte eigentlich, zumindest gibt er das vor, Brunis literarisches Talent beschreiben, bedient sich dafür aber eigentümlicher Wörter aus der Sphäre des Geldes<sup>317</sup>. Dass Bruni einer der reichsten Männer Florenz‘ war, war seinen Zeitgenossen und damit auch Alberti wohl bekannt<sup>318</sup>, ebenso bekannt wie sein Hang zum Geiz<sup>319</sup> und seine Tendenz, nicht gerne darauf hingewiesen zu

---

<sup>317</sup> Vgl. „Ineinanderübergehen zweier Sphären durch ein ambivalent eingesetztes Wort“ als Merkmal der Satire bei Schmitz 2000, 94ff

<sup>318</sup> Martines 2011, 117-123

<sup>319</sup> „Bruni’s thrift and striving for property distinguished him (some of his contemporaries thought) from the type of literati usually found in humanistic circles. (...) In his obituary of Bruni, Poggio Bracciolini did not refrain, despite his respect for his older friend, from uttering the reproach that ‘pedantry and thrift’ (*morositas parcitasque*) were stronger in him than was appropriate for a literary man.“ (Martines 2011, 228); „He [sc. Bruni] amassed a large fortune during the early years of the fifteenth century, but his wealth did not escape the notice of his contemporaries – no extraordinary matter in Florence, where the system of taxation tended, rather unpleasantly, to get citizens to watch one another. Unfortunately, however, there is a frustrating vagueness in all the extant remarks on the sources of his wealth.“ (ebd., 117). Vgl. auch Marsh 1987, 8 sowie ebd., 232, Anm. 1

werden<sup>320</sup>. Für ein Buch, das den richtigen Umgang mit Geld zum Thema hat, scheint die Wahl *dieses* Mannes als Widmungsträger also in der Tat ironisch<sup>321</sup>. Diese Ironie zeigt sich auch im Text an verschiedenen Stellen, beispielsweise wenn der Autor von Brunis Fähigkeiten spricht: *qui ad ingenii doctrineque divitias summam quoque vim et copiam accumularas* (§5), *tuque in primis hac etate litterarum princeps, Leonarde* (§7), *his artibus, quibus tu omnium approbatione et consensu cunctos exsuperas* (§8), *viro humanissimo* (§10)<sup>322</sup>. In Anbetracht der Tatsache, dass Alberti, wie in den vorangehenden Kapiteln beschrieben, für die in Brunis Schriften vertretenen Ansichten nicht gerade Feuer und Flamme war, klingen diese Ehrerbietungen doch etwas überspitzt. Zudem scheint der Autor Bruni einen gewissen Snobismus zu unterstellen, wenn er mehrmals die Sorge ausdrückt, aufgrund seiner untypischen Art von Literatur von den Gelehrten, allen voran Bruni, abgewiesen zu werden: *id eniti, ut me docti, tuque in primis (...) studiosum esse diligas, me quoque aliquid adhibuisse opere et diligentie intelligas* (§7). Wie schon erwähnt, kesselt er Bruni zudem mit einem Zitat aus einem seiner eigenen Werke ein, das besagt, dass Gelehrte einander unterstützen, wenn sie tatsächlich Gelehrte sind. Weiters betont er, dass jede Literatur ihre Daseinsberechtigung haben sollte, insbesondere auch jene, die nach außen hin vielleicht nicht dem Standard der

---

<sup>320</sup> „In 1429 Poggio had feared that his dialogue *De Avaritia* might be looked upon by Bruni as an allusion ‘*propter avaritiae suspicionem*’“ (Martines 2011, 228, Anm. 5); „Alle Humanisten haben Poggios Dialog [sc. *De avaritia*] positiv aufgenommen, auch wenn wir einige kritische Hinweise und Fragen, z.B. von Niccoli, feststellen müssen. Der einzige, dem die Arbeit nicht gefiel, war Leonardo Bruni. War nicht die Heranziehung des Aristoteles als Primärargument durch Loschi ein deutlicher Hinweis auf die Lehre von Bruni? War die Verwechslung von ‚avaritia‘ und ‚cupiditas‘ nicht ein gewollter Stich gegen ihn? Er jedenfalls scheint es so aufgefaßt zu haben.“ (Trusen 1983, 102). Vgl. zu Brunis Aufnahme des zweiten Buchs der *Intercenales* Marsh 1987, 8 sowie ebd., 223, Anm. 40

<sup>321</sup> Cardini bezeichnet Alberti bisweilen sogar als „anti-Bruni“ (2003b, 64). Die paradoxe Verwendung von echten Personen in fiktiven Texten war im Humanismus allerdings nichts Neues: „Ein bedeutsames Dokument eines solchen dissimulatorischen Kalküls sind die Briefe Poggio Bracciolinis an Niccolò Niccoli hinsichtlich seines Dialogs *De avaritia*, in denen Bracciolini u. a. seine Überlegungen mitteilt, die jeweiligen Positionen ‚kontrafaktisch‘ zu besetzen, also den stadtbekanntem Geizhals die Habgier attackieren zu lassen und zu ihrer Verteidigung einen Sprecher aufzubieten, der allgemein als freigiebig gilt.“ (Häsner 2002, 142, Anm. 64); „The Niccoli of *Dialogus I* [sc. of Brunis *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*] seems in fact to be the ‚true‘ Niccoli, for the views he advances in *Dialogus II* derive from other sources. (...) Yet within the dialogue, the Niccoli of the first day is renounced as insincere while the Niccoli of the second day professes to speak his true mind. *Dialogus II*, in short, undermines the historical accuracy of *Dialogus I*. This discrepancy between reality and fiction would not have escaped contemporaries who were acquainted with the personalities whom Bruni transforms for his own literary and ideological purposes. Bruni’s effort to exculpate Niccoli by a fictitious recantation violates his original principle of historical accuracy, announced in the proem, and exploits the dialogue form for its very ambiguity.“ (Marsh 1980, 31). Auch Schmitz spricht von „Charakterinkonsistente[m] Sprechen“ als Merkmal der Satire (2000, 31).

<sup>322</sup> Vgl. dazu *Intercenales* 2010, 252, Anm. 7

LeserInnen entspricht wie seine *Intercenales*, die eher wie eine spröde und derbe – ja sogar hinkende Flöte daherkommen als wie ein elegantes Instrument aus Gold und Elfenbein. Diese Bitte richtet er direkt an die Quelle dieses Standards, Bruni, dessen Schriften eher vor *infinitis ornamentis* strotzen als vor *saltum et festivitatem*. Der Autor hält daran fest, dass gute Literatur auch anders aussehen, aber dennoch auf gleiche Weise erfreuen kann.

Was soll das Proömium nun in toto abgesehen von den sarkastischen Spitzen gegen den Widmungsträger und der stolzen Verteidigung der eigenen Literatur aussagen? M.E. soll das Proömium durchaus nicht ciceronianische Literatur herabwürdigen, sondern darauf aufmerksam machen, dass in der Beurteilung von Literatur oftmals gerne so getan wird, als würde das Werk inhaltlich bewertet werden, obwohl in Wirklichkeit nur dessen teurer Putz betrachtet wird. Tatsächlich finden wir also schon im Proömium die erste Maske, die der Autor herabreißt: die des „Literaturliebhabers“, der in Wirklichkeit ein Liebhaber blitzenden Rhetorik-Klimbims ist.

## 4.2 Oraculum

Der zweite Text des Buches verlässt die Welt der Fabel und versetzt den Leser/die Leserin stattdessen durch einen Dialog in ein lukianisch anmutendes Komödien-Setting<sup>323</sup>, in dem nacheinander fünfzehn verschiedene Personen<sup>324</sup> einer marmornen Apollstatue Weihegeschenke bringen, einen Wunsch äußern<sup>325</sup> und eine Antwort von der Statue erhalten. Abgesehen von einer Ringkomposition – sowohl der erste als auch der letzte Bittsteller suchen bei Apoll um Reichtum an<sup>326</sup> – finden sich in diesem Text keine weiteren Untergliederungen. Vom Reichtum abgesehen lassen sich die Wünsche der Personen grob in drei Gruppen einteilen: Es gibt sieben Wünsche, die sich auf den eigenen Status in Bezug auf seine Mitmenschen beziehen (nicht beneidet werden, gelobt werden, viele Freunde haben, belesen wirken, Feinde besiegen, Geltung haben, Ruhm),

---

<sup>323</sup> Vgl. Marsh 1987, 233, Anm. 1

<sup>324</sup> Die im Übrigen der „satirische[n] Reduktion eines Menschen auf das entscheidende Detail“ entspricht (Schmitz 2000, 150ff).

<sup>325</sup> Alberti war diesbezüglich sehr akribisch – fast jede Person verwendet ein anderes Verb für ihre Bitte. Diese wären: *affecto*, *metuo*, *cupio*, *opto*, *desidero*, *velim*, *aveo*, *laboro*, *contendo*, *ardeo*, *concupisco* und *quero*. Sowohl Megalophronus als auch Ethiconomus drücken ihren Herzenswunsch mit *studeo* aus, Penus dagegen formuliert seine Ansprache anders als die Übrigen.

<sup>326</sup> Auch beim zweiten sowie bei dem vorvorletzten und vorletzten Bittsteller geht es um Geld oder wertvolle Gegenstände.

vier, die sich auf Frauen und Liebe beziehen (Liebe vergessen, eine sittliche Ehefrau, eine folgsame Ehefrau, eine Geliebte) und zwei, die sich auf eigene Eigenschaften beziehen (Klugheit, Vorsicht und List). Die einzelnen Gruppen sind dabei durchmischt. Zuerst kommen drei Wünsche der ersten Gruppe, dann zwei Wünsche der zweiten Gruppe, dann wechseln sich zwei Mal je ein Wunsch der ersten mit einem Wunsch der zweiten Gruppe ab, dann folgt noch ein Wunsch der ersten Gruppe, danach die beiden Wünsche aus der dritten Gruppe. Alle sind gerahmt von den beiden Wünschen nach Reichtum. Die achte und somit mittige Position besetzt Ypolochus, der gerne eine folgsame Ehefrau hätte. Interessanter scheint m.E. allerdings sein Vorgänger, der den LeserInnen schon aus dem ersten Buch wohlbekannte Libripeta, der natürlich belesen erscheinen möchte. Es wirkt m.E. so, als würde er sich aufdrängen, wenn er sich zwischen die beiden eng miteinander verbundenen Wünsche von Ypolochus nach einer folgsamen und Alochocratus nach einer sittsamen Ehefrau zwängt. Typisch Libripeta schafft er es allerdings nicht gänzlich, sein Ziel zu erreichen: er schrammt knapp an der bedeutsamen Mitte des Textes vorbei.

Doch nun zu der detaillierteren Interpretation. Der erste Bittsteller ist Philargirius, dessen Name sowohl von Cardini als auch von Marsh als „amante della ricchezza“<sup>327</sup> bzw. „money-loving“<sup>328</sup> übersetzt wird. Zunächst wundert sich Philargirius darüber, dass die Apollstatue dazu übergegangen sei, ein *premium* für ihre Orakelsprüche zu verlangen, was früher nicht der Fall gewesen sei, als sie ihre Sprüche noch Reichen und Armen gleichermaßen umsonst zur Verfügung gestellt hätte. Daran schließt er die Überlegung an, ob es dann für Menschen so schändlich sein könnte, *si movebimur donis* (§2). Mit dieser Einleitung, die Philargirius scheinbar zu sich selbst sagt, führt er die LeserInnen ganz nach Manier der Komödie in den Kontext und die Rahmenhandlung des Dialogs sein<sup>329</sup>. Danach bringt er Apoll sogleich seinen Wunsch vor: *Divitem me esse affecto* (§2). Als Weihegeschenk bringt er ein *plaustrum rusticanis instrumentis onustum* (§2), also einen Karren voller Werkzeug für den Ackerbau. Apoll rät ihm, sein Eisengerät tagsüber zu vergraben und sich abends darin wie in einem Spiegel zu betrachten. Auf Philargirius‘ Einwand hin, dass er solchen *labores* eigentlich immer aus dem Weg gehen wollte, entgegnet er, dass er also keine Schande fürchten müsse. Während Lucia Bertolini diese Stelle so interpretiert, dass Landwirtschaft als einzig ehrbarer Weg zu Reichtum

---

<sup>327</sup> Intercenales 2010, 256

<sup>328</sup> 1987, 233, Anm. 2

<sup>329</sup> Vgl. „Fiktion unmittelbaren Erlebens“ sowie „Bühnencharakter der satirischen Darstellung“ als Merkmal der Satire bei Schmitz 2000, 21 bzw. 24

präsentiert wird<sup>330</sup>, scheint m.E. eine andere Interpretation auch möglich, die sich auf eine etwas andere Bedeutung des Namens Philargirius stützt. Unter dem Namen *philarguría* oder *filargyria* taucht spätestens seit dem vierten Jahrhundert die Todsünde der *Avaritia* in den christlichen Schriften auf<sup>331</sup>, die von Beginn an zwischen Gier und Geiz zu oszillieren schien<sup>332</sup>. Während Cardini und Marsh bei der Interpretation des Namens den Fokus auf die Gier legen, könnte man ihn also auch als „geizig“ interpretieren. Diese Deutung drängt sich zwar nicht auf, wenn man bedenkt, dass es Philargirius‘ Wunsch ist, *reich* zu sein – das wirkt tatsächlich eher wie Gier –, doch ist Apolls Antwort in dieser Interpretation nicht so einfach zu verstehen. Landwirtschaft mag wohl bisweilen, wie Bertolini meint, zu Reichtum führen, doch ist nicht ersichtlich, wie vergrabenes Gerät bei der Landwirtschaft helfen soll. Dagegen gibt es in der antiken Literatur den allgegenwärtigen Topos des Geizhalses, der sein Gold vergräbt, um es vor Dieben zu schützen. Die Reihe der Vorbilder ist lang – an dieser Stelle kann nur eine kleine Auswahl geboten werden.

So beklagt sich bereits Plutos, der Gott des Reichtums, in Aristophanes‘ gleichnamiger Komödie:

„Doch ist’s mir schmerzlich, bei der Götter Macht, so oft  
in ein neues Haus ich wieder komme, bitterer Schmerz!  
Denn des Guten, ach, genoß ich dort noch immer nichts.  
Denn wenn ich zu einem sparsamen Mann gekommen bin,  
so verscharrt der mich gleich tief unter der Erde hin.“<sup>333</sup>

Auch in Lukians *Gallus* taucht ein Geizhals auf, Simon, der Micyllus vor Augen führen soll, dass Reichtum kein Glück bringt. Er und der Hahn beobachteten Simon heimlich, wie er mitten in der Nacht über seinen Rechnungsbüchern brütet und zu sich spricht:

„Die siebzigtausend Taler wären also sicher unter meinem Bette vergraben; denn ich bin gewiß, daß mich damals niemand gesehen hat. Aber die sechzigtausend, fürchte ich, hat mich der Stallknecht Sosylus unter der Krippe verbergen sehen. Der Kerl hat jetzt immer was im Stalle zu tun, wiewohl er sonst ein nachlässiger fauler Schlingel war. Vermutlich haben sie mir schon weit mehr gestohlen als das: denn woher hätte Tibius gestern das große Stück Pökelfleisch zum Nachtessen hergenommen? (...) Das beste wird sein, ich schlafe gar nicht mehr. Ich will aufstehen und die Runde im ganzen Hause tun. (*Er stößt an eine Bildsäule.*) Wer ist hier? Ha! du Mauerbrecher, ertapp ich dich! (*Er packt die Bildsäule und wird*

---

<sup>330</sup> 2014, 262f, Anm. 20

<sup>331</sup> Flüeler 2009, 8; Newhauser 2000, xif

<sup>332</sup> Ebd., passim

<sup>333</sup> vv.234-238

*seines Irrtums gewahr.*) Nun, weil du nur von Stein bist, so hat es nichts zu sagen.  
– Ich will doch das Gold wieder ausgraben und zählen; ich könnte mich neulich  
verzählt haben.“<sup>334</sup>

Der Topos des vergrabenen Goldes findet sich zusammen mit wortlichen Anklängen auch bei Horaz; gleich in der ersten Satire des ersten Buches heißt es:

*Quid iuvat inmensum te argenti pondus et auri  
furtim defossa timidum deponere terra?*<sup>335</sup>

Der vermutlich berühmteste Geizhals der Antike ist allerdings wohl Plautus‘ Euclio, dessen Qualen schon damit beginnen, dass er seinen Topf voller Gold in vergrabener Form vorfindet:

*Senex auarus uix sibi credens Euclio  
Domi suae defossam multis cum opibus  
Aulam inuenit*<sup>336</sup>

Nachdem Euclio dann mehrfach aus dem Haus heraus und wieder zurück in das Haus hinein gerannt war, um nach seinem Goldtopf zu sehen, weil er dem Trubel der Hochzeitsvorbereitungen für seine Tochter nicht über den Weg traute, vergrub er den Topf schließlich wieder im Garten. Doch auch dort lauern Gefahren für seinen Schatz:

*Condigne etiam meus me<d> intus gallus gallinacius  
Qui erat anu[i] peculiaris perdidit paenissime.  
Ubi erat haec [sc. aula] defossa ocepit ibi scalpurrere unguis  
Circumcirca. quid opust uerbis? ita mi pectus peracuit:  
Capio fustem, obrunco gallum, furem manifestarium.  
Credo edepol ego illi mercedem gallo pollicitos cocos,  
Si id palam fecisset. ꝑexemi ex manu manubrium.  
(Quid opust uerbis? factast pugna in gallo gallinacio.)*<sup>337</sup>

Nach einem kurzen Zwischenspiel, in dem Euclio seinen Topf im Tempel der Fides versteckt, nimmt er ihn dann doch wieder mit und vergräbt ihn im Hain des Silvanus. Zwar kehrt er auch dorthin keine fünf Minuten nach dem Eingraben wieder zurück, aber inzwischen konnte ein Sklave, der ihm heimlich gefolgt war, Euclios geliebten Topf letzten Endes doch noch stehlen – eine Katastrophe, die so ultimativ ist, dass Euclio vor Verzweiflung sogar metaleptisch die Ebene der Erzählung verlässt:

---

<sup>334</sup> 29

<sup>335</sup> sat. I 1, vv.41f. In *Oraculum* sagt Apoll: *Interdiu omne id ferramentorum genus defossum habeto* (§3).

<sup>336</sup> *Argumentum I*, vv.1-3

<sup>337</sup> vv.465-472

*Perii, interii, occidi. quo curram? quo non curram? tene, tene. quem? quis?  
Nescio, nil uideo, caecus eo atque equidem quo eam aut ubi sim aut qui sim  
Nequeo cum animo certum inuestigare. obsecro uos ego, mi auxilio,  
Oro obtestor, sitis et hominem demonstratis quis eam abstulerit.  
Quid est? quid ridetis?*<sup>338</sup>

Doch genug der Ausflüge in die *Aulularia*. Auch in den *Intercenales* selbst findet sich an anderer Stelle die Erwähnung vergrabenen Goldes. Im *Defunctus* ist es Neophronus, der seinen Schatz auf diese Weise schützen wollte:

*NEOPHRONUS. Nempe profugavit. Idcirco pro vetere mea consuetudine aqueductum repeto.  
POLYTROPUS. Et quid isthic tibi fuerat negotii mortuo? Assem, existimo, ut sumeres, quem Charonti traderes.  
NEOPHRONUS. Haud eram quidem tam insanus ut illud, quod de nummo aiunt, poetis crederem. Potius eo illuc animo delapsus eram ut mihi ipsi congratularer, quandoquidem ceteras res domesticas, libros et tabulas boni affines nostri arripuissent, has tamen prudenti meo consilio in aqueductu reconditas pecunias intactas reperirem.*<sup>339</sup>

Wie schon für Euclio endet die Sache aber auch für Neophronus nicht gut:

*POLYTROPUS. Mallem in eam partem fidem poetis adhibens peccasses quam in hanc; primus enim stultitiae gradus est suis maxime consiliis temere confidere.  
NEOPHRONUS. Recte quidem; neque enim primum stultitia mea patefacta est quam est pena stultitiae persoluta. Nam eodem ipso in loco, quo aurum inerat, offendi argentarium cum malleo aqueductum diruentem.*<sup>340</sup>

Die für die Interpretation von Apolls Spruch wichtigste Parallelstelle findet sich allerdings in der 225. Fabel des Äsop, in der ein Geizhals seine gesamte Habe verkauft, um für dieses Geld wiederum einen großen Klumpen Gold zu erstehen, den er dann natürlich prompt in seinem Garten vergräbt. Wie Euclio kann auch Äsops Geizhals nicht aufhören, sich um sein Gold zu sorgen und kehrt immer wieder zu der Stelle zurück. Und ebenso wie Euclio erweckt er dadurch Argwohn, wird verfolgt und schließlich bestohlen:

„Als der Mann aber zurückkam und den Platz leer vorfand, jammerte er und raufte sich die Haare. Jemand sah ihn in seinem übermäßigen Schmerz, erfuhr den Grund und sagte: «Sei nicht traurig, mein Freund, sondern nimm einen Stein, lege ihn an dieselbe Stelle und stelle dir vor, dass dein Gold dort liegt. Denn damals, als es noch dort lag, hast du es doch auch nicht gebraucht.»“

---

<sup>338</sup> vv. 712-719

<sup>339</sup> *Def.* 343f

<sup>340</sup> *Ebd.* 345f

Wenn man Philargirius primär als geizig und nur sekundär als gierig versteht<sup>341</sup> könnte man Apolls Antwort so verstehen, dass er seinen Reichtum doch eingraben und jeden Tag wieder ausgraben solle wie alle anderen Geizhalse vor ihm. Auf diese Weise würde er ihn nicht benutzen und ausgeben, sondern für immer reich bleiben. So verstanden wäre Apolls Antwort also durchaus ein bisschen ironisch. Philargirius' Antwort, dass er solchen *labores* immer ausweichen wollte, bezieht sich vermutlich auf die Tätigkeiten des Ein- und Ausgrabens. Apolls Entgegnung, dass er in diesem Falle kein *dedecus* fürchten müsse, könnte sich auf den Verdacht des Geizes beziehen. In jedem Fall müsste man Apolls Spruch so verstehen, dass Philargirius bereits reich ist – immerhin besitzt er einen ganzen Karren voller Werkzeug.

Der zweite Bittsteller ist Procer, dessen – diesmal lateinischen – Namen Cardini als „maggiorente“<sup>342</sup> und Marsh als „Noble“<sup>343</sup> interpretieren. Dass er ein vornehmer und reicher Aristokrat ist, zeigt sich sowohl daran, dass er Apoll *gemmas atque nummos* (§4) als Geschenk bringt, als auch daran, dass es sein Wunsch ist, von Neid verschont zu bleiben. Apoll rät ihm, das Geld, das er gebracht hatte, an *bonos* (§4) zu verteilen, woraufhin Procer meint: *non novi* (§4). Das könnte entweder bedeuten, dass er – aus Geiz – nicht wisse, wie<sup>344</sup>, oder dass er keine guten Männer kenne<sup>345</sup>. Da Apoll darauf sagt, dass er Acht geben solle, dass ihn nicht mehr als zwei Augen gleichzeitig betrachten, ist es m.E. plausibler davon auszugehen, dass Procer keine guten Männer kennt. Denn auch falls er sich aus Geiz weigern sollte, sein Geld zu verteilen, sollte man von guten Männern keine Gefahr erwarten müssen. Möglicherweise ist die Ambiguität von Procers Antwort allerdings auch Absicht. Apoll rät ihm also zuerst, Neid zu vermeiden, indem er sich großzügig zeige, und als Procer dies ablehnt, rät er ihm, sich in diesem Falle von Menschenmengen fernzuhalten, um ihrem Neid zu entgehen. Doch auch mit diesem Rat ist Procer nicht zufrieden: Eben aufgrund des Neides<sup>346</sup> sei es ihm nicht möglich, *nicht* unter ständiger Beobachtung zu stehen. Apoll versucht erneut, sich auf seinen Einwand einzustellen, indem er rät, dass er also dafür sorgen solle, dass er immer *plures tibi similes* (§4) um sich hätte, die hoffentlich aufgrund ihres eigenen Reichtums seinen Reichtum in

---

<sup>341</sup> Vgl. auch Cardini, der an anderer Stelle zumindest auf beide Bedeutungen verweist: „*amante del denaro, avido*“ (2003a, 161)

<sup>342</sup> Intercenales 2010, 256. So auch Bacchelli und D'Ascia (Intercenales 2003, 91)

<sup>343</sup> 1987, 35

<sup>344</sup> So interpretieren Marsh („I don't know how.“; 1987, 35) und Bacchelli und D'Ascia („Non ci sono abituato.“, Intercenales 2003, 93) die Stelle.

<sup>345</sup> So Cardini: „Non ne conosco“ (Intercenales 2010, 636)

<sup>346</sup> Vgl. Intercenales 2010, 256, Anm. 4

Ruhe lassen würden. Doch auch dieser Ratschlag kommt nicht gut an: *Durum* (§4). Procer spezifiziert nicht den Grund, wieso dies schwierig für ihn ist, doch zieht Apoll auf diese Antwort hin die letztmögliche Konsequenz: *Ergo ne metue interimi* (§4). Wenn er weder sein Geld verteilen noch sich verstecken noch mit Seinesgleichen umgeben könne oder wolle, so bliebe ihm, um seiner Furcht vor Neidern zu entkommen, nichts Anderes übrig, als keine Angst davor zu haben, irgendwann tatsächlich aus dem Weg geräumt zu werden<sup>347</sup>.

Der dritte Bittsteller ist Philotimus. Wie sein Name schon sagt<sup>348</sup>, ersucht er von Apollo, von Anderen gelobt zu werden. Als Opfer bringt er ihm *tuas conscriptas laudes* (§5), eine Lobdichtung auf Apoll selbst. Apoll rät ihm, den Anderen, von denen er gelobt werden will, einen Grund für ihr Lob zu geben. Falls er keinen solchen Grund hervorbringen könne, solle er selbst viele Andere loben. Wenn alle Stricke reißen, so der Gedanke, sprechen die Leute immerhin noch gut von jemandem, der gut von Anderen gesprochen hat – z.B. in Form eines Lobgesangs über Apoll.

Der nächste in der Reihe ist Scurra, den sowohl Cardini als auch Bacchelli und D'Ascia als „buffone“<sup>349</sup> übersetzen, Marsh dagegen als „Dandy“<sup>350</sup>. M.E. wäre „Schmarotzer“ oder „Schmeichler“ das richtige Verständnis für diesen Namen, denn er bittet Apoll darum, viele Freundschaften zu schließen. Dafür bringt er ihm eine Trompete als Geschenk. Apoll rät ihm, die Namen seiner erwünschten Freunde in die Trompete zu gravieren, sie häufig zu besuchen und ihnen täglich Gefälligkeiten zu erweisen. Die Trompete kann m.E. als Weckruf zur *salutatio* verstanden werden, ein mit den Namen der Patronen versehenes Instrument, das den Klienten zum Dienst ruft. Solche schmeichelnde und gefällige Anhänglichkeit verschafft Scurra bestimmt den einen oder anderen „Freund“.

Als nächstes tritt Zelotipus vor Apoll, ein von Eifersucht geplagter Mann<sup>351</sup>, der eine Schale darbietet, die er mit seinen eigenen Tränen gefüllt hat; er möchte *amores oblivisci* (§7). Apolls Ratschlag besteht darin, die Tränen seinen Rücken hinunterzuspülen. Zelotipus entgegnet, dass es ihn betrüben würde, sie zu verlieren, worauf Apoll antwortet, dass er stumm und blind sein solle und dass er vor allem nie davon ausgehen solle, geliebt zu werden. Cardini wies bereits darauf hin, dass der Akt, seine Tränen hinter seinen

---

<sup>347</sup> Beispielsweise durch Erbschleicher – vgl. Hor. *sat.* II 3 und II 5, Iuv. XII sowie Mart. IV 56 und VI 62

<sup>348</sup> „honor-lover or ambitious“ (Marsh 1987, 233, Anm. 7); „amante degli onori“ (Intercenales 2010, 256)

<sup>349</sup> Intercenales 2010, 256 bzw. Intercenales 2003, 93

<sup>350</sup> 1987, 36

<sup>351</sup> „Jealous“ (Marsh 1987, 36); „geloso“ (Intercenales 2010, 256)

Rücken zu schütten, dafür steht, die Sorgen in die Vergangenheit zu schicken und sie somit zu vergessen<sup>352</sup>. Doch da Zelotipus sich weigert, von seinem Liebeskummer abzulassen, kann Apoll ihm nur raten, nichts und niemanden mehr wahrzunehmen und sich schon gar nicht auf Beziehungen einzulassen, da jede Interaktion mit der Umwelt notwendigerweise irgendwann Kummer hervorruft. Um diesem Kummer zu entkommen, kann er ihn also entweder ad acta legen und darüber hinwegkommen oder sich völlig von seinen Mitmenschen abschotten.

Zelotipus wird von Alochocratus abgelöst, der, wie schon erwähnt, eine *puđicam coniugem* (§8) von Apoll möchte. Dafür schenkt er ihm eine Ziege. Diese Ziege solle er, so Apolls Antwort, *numquam solam aut solutam* (§9) lassen, sie also immer angebunden und niemals alleine lassen. Zudem solle er nur in seinem eigenen Heim spucken, nicht in dem von Anderen und er solle nicht zulassen, dass sich Spinnweben in seinem Haus sammeln. Die Interpretation dieser Stelle ist nicht völlig klar. Sicher ist, dass die Ziege an verschiedenen Stellen von Albertis Schriften ein Symbol für die Frau ist, insbesondere für ihre vermeintlich wesenhaft bedingte Lüsternheit<sup>353</sup>. Dieser Umstand macht zusammen mit Alochocratus' Namen – „dominatore delle moglie“<sup>354</sup> – ersichtlich, wieso Apoll der Meinung ist, dass eine Ehefrau nur sittsam sein kann, wenn sie niemals alleine gelassen wird. Auch der dritte Teil der Antwort lässt sich dadurch erklären, dass neben einer strengen Aufsicht auch eine engmaschige Beschäftigung der Frau garantieren kann, dass sie nicht auf dumme Gedanken kommt<sup>355</sup>. Die Interpretation des Spuckens ist dagegen schwieriger. Zunächst ist nicht sicher, ob Apoll Alochocratus rät, nicht in fremde Häuser *hineinzuspucken* (*inspuito*) oder nicht *innerhalb* von fremden Häusern zu spucken (die Ablative *alienaque in domo* sowie *in tua*). Außerdem ist die metaphorische Bedeutung des Spuckens unklar. Möglicherweise bezieht es sich auf verbale Zurechtweisungen der Ehefrau – Vielleicht wurden Ziegen zur Abschreckung angespuckt? –, die nur innerhalb der eigenen vier Wände geschehen sollten und nicht in der Öffentlichkeit, da diese Bloßstellung die Frau zu schändlichen Handlungen aufwiegeln könnte. Möglicherweise wechselt im mittleren Teil von Apolls Antwort auch das intendierte Subjekt und es ist die Ziege, die nur zuhause spucken soll. In diesem Falle könnte sich das Spucken auf Lästereien oder unnötiges Gerede der Frau beziehen, das möglichst von den Ohren der

---

<sup>352</sup> Intercenales 2010, 256, Anm. 7

<sup>353</sup> Intercenales 2003, 93, Anm. 3 (Verweis auf Plautus); Intercenales 2010, 256, Anm. 9-10 (Verweis auf Horaz und Sueton)

<sup>354</sup> Intercenales 2010, 256; Marsh 1987, 233, Anm. 9 („wife-ruling“)

<sup>355</sup> Intercenales 2010, 256, Anm. 9-10

Nachbarn ferngehalten werden soll, um ihren guten Ruf zu bewahren. In jedem Fall zeigen die Ratschläge Apolls aber, dass eine Frau nicht *wirklich* sittsam sein kann. Man kann höchstens ihr schändliches Wesen unterdrücken bzw. ablenken und dafür sorgen, dass es bei den anderen Menschen nicht so sehr auffällt.

Wie schon angekündigt, unterbricht Libripeta<sup>356</sup> die auf Ehefrauen bezogenen Wünsche, indem er sein Begehren ausdrückt, *videri litteratus* (§10); dafür bringt er Apoll natürlich Bücher. Apoll rät ihm, Tag und Nacht zu lesen, denn wer belesen *ist*, *erscheint* auch belesen. Libripeta lehnt aber wenig überraschend ab: *Tedet; longeque malo videri quam esse* (§10). Damit verdreht er das altbekannte Diktum des *esse quam videri*, das sich beispielsweise in Ciceros *Laelius* findet<sup>357</sup> und das beschreibt, dass man sich daran halten sollte, tugendvoll zu *sein*, dass es aber dagegen den meisten Leuten nur darum ginge, tugendvoll zu *scheinen* – so auch Libripeta, der das zu allem Überfluss auch noch offen zugibt. Wenn das so sei, so Apoll, so solle er *[o]mnium ergo litteratorum obtrectator esto* (§10), denn das sei es, was die abscheuerregenden *obtrectatores* ausmache: alles zu kritisieren, ohne wirklich eine Ahnung davon zu haben. Implizit wird der Leser/die Leserin hier an das Proömium erinnert, in dem der Autor seinen Widmungsträger Bruni mehrmals explizit um eine wohlwollende Aufnahme seines Werks gebeten hat. Das soll zwar nicht heißen, dass mit Libripeta auf Bruni angespielt werden sollte, der nun wirklich nicht als unbelesener Pauschalkritiker gelten kann, jedoch zeigt sich in beiden Texten eine gewisse Verachtung für snobistische Kritiker, denen es in ihrer Kritik, wie Libripetas Gespräch mit Apoll zeigt, nicht wirklich darum geht, ein Werk fair zu beurteilen, sondern darum, ihr eigenes Selbstwertgefühl zu steigern.

Nach dem Intermezzo mit Libripeta wünscht sich Ypolochus von Apoll, dass *Uxorem meam esse in me facilem* (§11). Im Gegensatz zu Alochocratus, der ein strenges Regiment über seine Frau führt, befindet sich Ypolochus „under a wife“, er ist „hen-pecked“<sup>358</sup>. Nur so lässt sich erklären, wieso er sich eine folgsame Ehefrau wünscht; wäre er so dominant wie Alochocratus, müsste er sich die Folgsamkeit seiner Frau gar nicht erst wünschen. Ypolochus bringt Apoll hundert Leinentücher, mit denen er dem Ratschlag des Gottes zufolge seinen Kopf bedecken soll, *[c]um te apud illam receperis* (§11). Cardini interpretiert die Stelle so, dass Ypolochus nur dann eine willfährige Frau haben kann, wenn er selbst diese Frau wird, da er selbst den Eindruck erwecke, unterlegen und devot

---

<sup>356</sup> „book-seeker“ (Marsh 1987, 225, Anm. 1); „cercatore di libri“ (Intercenales 2010, 256)

<sup>357</sup> 98

<sup>358</sup> Marsh 1987, 233, 12; „sottomesso alla moglie“ (Intercenales 2010, 256). Vgl. auch Cardini 2003a, 161

zu sein, man diese Eigenschaften aber nicht von einer Frau erwarten könne<sup>359</sup>. Indem Ypolochus mit den Tüchern seinen Kopf bedeckt, ahme er den Schleier der Braut nach und würde so selbst die bereitwillige Ehefrau.

Der nächste Bittsteller ist Certomopora, dessen Namen Cardini mit „poratore di scherni e mordacità“<sup>360</sup> übersetzt. Er bittet Apoll darum, seine Feinde zu besiegen, wofür er ihm ein *Pegaseum equum* (§12)<sup>361</sup> bringt. Apoll antwortet ihm, dass er hinter gut verriegelter Tür aus den Fenstern mit seinen Feinden wetteifern solle, indem er sie grüße oder verfluche – daher sein Name. Wenn er seinen Feinde allerdings nachstelle oder vor ihnen fliehe, so solle er dieses Pferd ermüden, d.h. benützen. Apoll zufolge gibt es also mehrere Wege, seine Feinde zu besiegen<sup>362</sup>: durch Schmeichelei („*salutato*“), indirekt durch üble Nachrede („*execrator*“) oder direkt durch Angriff („*persequens*“). Zudem könne er auch fliehen.

Der nächste, der nach Certomopora seine Bitte äußert, ist Megalophronus, dessen Namen Cardini als „magnifico, superbo“<sup>363</sup> und Marsh als „high minded or arrogant“<sup>364</sup> interpretieren. Er bringt Apoll Sklaven als Gabe und wünscht sich, *amplissimum* (§13) zu sein. Während Bacchelli und D’Ascia dieses Wort als „ricchissimo“<sup>365</sup> übersetzen, legen ihm sowohl Marsh als auch Cardini mit „prosperous“<sup>366</sup> bzw. „splendido“<sup>367</sup> eine breitere Bedeutung zugrunde. In der Tat scheint es Megalophronus in seiner Aufgeblasenheit nicht um Reichtümer zu gehen, denn Apolls Ratschläge haben mit Geld nicht viel zu tun. Er rät ihm, die gebrachten Sklaven freizulassen und ebensoviele neu zu versklaven – und zwar *in dies* (§13). Ähnlich wie schon bei Procer entwickelt sich eine kleine Diskussion zwischen Megalophronus und Apoll. Megalophronus antwortet, dass der Rat bezüglich der Sklaven schwer zu befolgen sei, worauf Apoll als Alternative anbietet, sich zu bemühen, von vielen entweder geliebt oder gefürchtet zu werden. Auf Megalophronus‘ Frage, was er tun solle, wenn es besser sei, gefürchtet zu werden, antwortet Apoll, dass er *in eternum* (§15) Fehden oder Rachezüge verfolgen solle. Auf seine Frage, was zu tun

---

<sup>359</sup> Intercenales 2010, 257, Anm. 11

<sup>360</sup> Intercenales 2010, 256

<sup>361</sup> Cardini übersetzt hier „cavallo degno di Pegaso“ (Intercenales 2010, 637), Bacchelli und D’Ascia „cavallo pegaseo“ (Intercenales 2003, 95), Marsh „Pegasean horse“ (1987, 36). M.E. könnte das Adjektiv auch einfach nur „schnell“ bedeuten.

<sup>362</sup> Vgl. dazu Intercenales 2010, 257, Anm. 12

<sup>363</sup> Intercenales 2010, 256

<sup>364</sup> 1987, 233f, Anm. 15

<sup>365</sup> Intercenales 2003, 95

<sup>366</sup> 1987, 36

<sup>367</sup> Intercenales 2010, 637

sei, wenn er es bevorzuge, geliebt zu werden, antwortet Apoll, dann solle er selbst lieben. M.E. scheint die beste Übersetzung für *amplissimus* also „mächtig“ zu sein. Wie Bacchelli und D’Ascia herausstellen, ist es nach Platon Sache des Tyrannen, Sklaven freizulassen<sup>368</sup>. Apoll erklärt in seinem Alternativvorschlag auch, wieso die Freilassung und Versklavung von Menschen den Eindruck von Macht erweckt: Da sie einerseits die freigelassenen Sklaven dazu bringt, ihren Gönner zu lieben und zu verehren, und andererseits die neuen Sklaven dazu, ihren Herren zu fürchten<sup>369</sup>. Da der erste Rat jedoch offenbar doch eine Kragenweite zu groß für Megalophronus ist, sagt ihm Apoll, wie er denselben Effekt auf andere Weise erreichen kann: die Menschen mit ewigen Nachstellungen belästigen, sodass sie beginnen, ihren Peiniger zu fürchten, oder dagegen liebenswert sein, sodass er selbst auch geliebt werde. Diese Argumentation fand sich schon bei Philotimus, dem Apoll riet, Andere zu loben, um selbst gelobt zu werden. Zudem findet sich dieser Gedanke bei vielen antiken Autoren<sup>370</sup>.

Als nächster Bittsteller tritt Erastus<sup>371</sup> vor Apoll, der ihm Fackeln als Opfer bringt, die er mit seinen (heißen) Seufzern entzündet hat. Da er seine Geliebte erobern möchte, rät Apoll ihm, mit seiner Fackel ihr Herz zu erwärmen, doch Erastus erklärt, dass sie nichts von ihm wissen möchte. Daraufhin mahnt ihn Apoll zur Geduld, denn *plura quidem sedens quam currens capies* (§16) – er solle nichts überstürzen, denn mit der Zeit werde sich seine Angebetete schon von seinem Durchhaltevermögen beeindruckt zeigen und sich doch noch für ihn erwärmen.

Der zwölfte Bittsteller ist Philodoxus<sup>372</sup>. Er bittet Apoll um Ruhm und bringt ihm dafür ein mit Jaspis geschmücktes Schwert. Apolls Ratschlag ist dreierlei: Er solle zunächst *malos frutices eo ense cedito* (§17), also mit seinem Schwert die üblen Triebe beschneiden, dann *iaspidem nitidissimam servato* (§17), den Jaspis auf seinem Schwert polieren, und schließlich *in cacuminibus montium tecum ipse luctans sudato* (§17), auf

<sup>368</sup> Intercenales 2003, 95, Anm. 4

<sup>369</sup> Cardini stellte diesbezüglich bereits die wohl zentrale Vorbildstelle heraus (Intercenales 2010, 258, Anm. 13-15): *omnium autem rerum nec aptius est quicquam ad opes tuendas ac tenendas quam diligere nec alienius quam timeri. praeclare enim Ennius: ‘quem metuunt oderunt; quem quisque odit perisse expetit.’ (...)* etenim qui se metui volent, a quibus metuentur, eosdem metuant ipsi necesse est. (Cic. off. II 7, 23-24)

<sup>370</sup> Sowohl Bacchelli und D’Ascia (Intercenales 2003, 95, Anm. 5) als auch Cardini (Intercenales 2010, 258, Anm. 15) weisen auf Sen. *epist* IX 6 und Ov. *ars* II, v.107 hin, Bacchelli und D’Ascia zudem auch auf die *Proverbia Medii Aevi*, Cardini auf Cic. *off.* II 43. Derselbe Gedanke findet sich außerdem in Mart. VI 11, v.10: *hoc non fit verbis, Marce: ut ameris, ama.*

<sup>371</sup> „beloved: Alberti probaly intends ‚lover‘“ (Marsh 1987, 234, Anm. 20); „amante (da *erastós*, che però significa amato; si intenda dunque *erastēs*)“ (Intercenales 2010, 256)

<sup>372</sup> „glory-loving“ (Marsh 1987, 234, Anm. 22); „che brama la fama“ (Intercenales 2010, 256)

Berggipfeln im Schweiß seines Angesichts mit sich selbst ringen<sup>373</sup>. Wieder sind der erste und der dritte Teil von Apolls Rat erklärbar. Der Ruhm, nach dem Philodoxus strebt, könne dadurch erreicht werden, dass er seine Leidenschaften und Begierden im Zaum halte, sie eben zurückstutze. Dieser Weg der Selbstkontrolle wird mit dem Aufstieg auf einen Berg verglichen, doch auch oben angekommen müsse man immer wieder mit sich selbst in den Ring steigen. Bei Vergil ist es zudem kein geringerer als *pious Aeneas*, der ein Schwert mit Jaspisschmuck trägt:

*Aenean fundantem arces ac tecta nouantem  
conspicit [sc. Mercurius]. atque illi stellatus iaspide fulua  
ensis erat*<sup>374</sup>

Was Apoll aber damit meint, den Jaspis, der als Schmuck auf dem Schwert dient, mit Öl auf Hochglanz zu polieren, ist nicht ganz klar. Möglicherweise soll dieser Vergleich nur veranschaulichen, dass es notwendig ist, seine Tugend, d.h. das Mittel, durch das man schließlich den Ruhm erringt, zu pflegen. Allerdings stellt sich dann die Frage, wieso Apoll Philodoxus nicht eher rät, die Klingen seines Schwertes zu schärfen. Die andere Möglichkeit, diese Stelle zu verstehen, wäre es, dass Apoll darauf hinweist, dass der äußere Schein, der Glanz, der Prunk auch bedeutsam sind, um wirklich Ruhm erringen zu können.

Nach Philodoxus spricht Ethiconomus zu Apoll, der „regolatore dei costumi“<sup>375</sup>. Er bringt kurioserweise *soccas ex solido auro* (§18), also Schuhe aus Gold, mit. Dafür möchte er Klugheit von Apoll erlangen. Dieser rät ihm, mit den Schuhen herumzulaufen und zehn Jahre lang Zungen und Augen zu essen. Diese Stelle erfordert nun wieder eine genauere Betrachtung, zum einen, da ihr Sinn auf den ersten Blick nicht klar ist, und zum anderen, da meines Wissens nach bisher noch keine Erarbeitung der antiken Prätexte erfolgt ist. Cardini weist zumindest darauf hin, dass *prudens* als „con discrezione“<sup>376</sup> verstanden werden müsse und dass das Essen von Augen die Erlangung von Weisheit, das Essen der Zungen für die Zurückhaltung unbedachter Äußerungen stehe. Völlig unerwähnt bleiben allerdings die goldenen Schuhe.

Ethiconomus' Namen zufolge ist die Klugheit, die er sich von Apoll erhofft, eine moralische, also eine praktische Klugheit der menschlichen Interaktion und keine

---

<sup>373</sup> Vgl. auch Intercenales 2010, 258, Anm. 17

<sup>374</sup> *Aen.* IV, vv.260-262

<sup>375</sup> Intercenales 2010, 256; „moral-controlling“ (Marsh 1987, 234, Anm. 22)

<sup>376</sup> Intercenales 2010, 258f, Anm. 18

philosophische *sapientia*. Aus diesem Grund erscheint m.E. Cardinis Annahme der *prudentia* als umsichtiges, bewusstes und einsichtsvolles „Lebenswissen“ durchaus sinnvoll<sup>377</sup> – insbesondere in einer Stadt wie Florenz, die voll von „guten Augen und bösen Zungen“<sup>378</sup> ist. Dass es durchaus klug ist, sowohl seine Augen als auch seine Zunge im Griff zu haben, liest man vermutlich am häufigsten bei Plautus, der die Sklaven in seinen Stücken gern in vertrackte Situationen bringt. Folgendes Gespräch spielt sich beispielsweise im *Miles gloriosus* zwischen den Sklaven Palaestrio und Sceledrus ab:

PA. Sceledre, Sceledre, quis homo in ter[em]a t[em]e alter est audacior? Quis magis de[h]is inimicis natus quam tu[m] atque irat[is]?

SC. Quid est?

PA: Iuben tibi **oculos exfodiri**, quibus id quod nusquamst uides?

SC. Quid, nusquam?

PA. Non ego [mu]tuam empsim uitam uitiosa nuce.

SC. Quid negotist?

PA. Quid negoti sit rogas?

SC. Cur non rogem?

PA. Non tu tibi istam **praetruncari linguam largiloquam** iubes?<sup>379</sup>

Die Augen, die zu viel sehen, und die Zunge, die zu viel verrät, sind auch die Opfer der Wahl für den schon erwähnten Euclio aus Plautus‘ *Aulularia*, als er denkt, der Aufenthaltsort seines Goldtopfes sei verraten worden:

Anus hercle huic indicium fecit de auro: perspicue palamst.

Quoi ego iam **linguam praecidam** atque **oculos effodiam** domi.<sup>380</sup>

Dieser Teil von Apolls Ratschlag könnte sich also darauf beziehen, dass Ethiconomus seine Augen aus den Angelegenheiten Anderer heraus und seine Zunge im Zaum halten sollte. Weder Neugier noch Geschwätzigkeit können in einer Geschäftsstadt wie Florenz als besonders klug gelten – Geheimnisse wollen lieber gewahrt werden.

Die Interpretation der goldenen Schuhe gestaltet sich dagegen etwas schwieriger.

<sup>377</sup> Vgl.: *prudentiam enim, quam Graeci φρόνησιν dicunt, aliam quandam intellegimus, quae est rerum expendarum fugiendarumque scientia* (Cic. off. I 43, 153)

<sup>378</sup> So bezeichnete der Humanist Vincenzo Borghini seine Heimatstadt Florenz im Jahr 1577 (zit. n. Bertsch & Helas 2013, 6).

<sup>379</sup> vv.313-318. Vgl. beispielsweise auch im selben Stück später: *Dum te obtuetur, interim linguam oculi praeciderunt.* (v.1271) sowie: *linguae moderandumst mihi* im *Curculio* (v.486), *At edepol nos tibi in lumbos linguam atque oculos in solum (...)* *Maledicta hinc aufer: linguam compescas face* im *Poenulus* (v.571 bzw. ebd., v.1035), *Homines qui gestant quique auscultant crimina, si meo arbitratu liceat, omnes pendeant, gestores linguis, auditores auribus* im *Pseudolus* (vv.427-429) sowie: *Ego tibi istam hodie, sceleste, comprimam linguam.* (...) *iam quidem hercle ego tibi istam scelestam, scelus, linguam abscidam* im *Amphitruo* (vv.348f bzw. ebd., vv.556f)

<sup>380</sup> vv.188f

Grundsätzlich gilt der *soccus* als Griechenschuh bzw. als Schuh der Komödie – wie der *cothurnus* das Symbol der Tragödie ist – und steht auch im übertragenen Sinne für den entsprechenden Stil, wie verschiedene Aussagen antiker Autoren bezeigen (z.B. Martial<sup>381</sup>, Horaz<sup>382</sup> oder Ovid<sup>383</sup>). Da diese Schuhe besonders leicht waren, fällt im Kontrast noch mehr auf, dass die *socci*, die Ethiconomus für Apoll bringt, *ex solido auro graves* (§18) sind, also schwer, da sie aus solidem Gold bestehen, was für Schuhe, die eigentlich leicht sein sollte, doppelt unpraktisch ist. Für diesen ungewöhnlichen Fall gibt es allerdings zwei antike Prätexte. Die erste mögliche Vorbildstelle befindet sich in einem schon erwähnten Text, dem *Adversus indoctum* des Lukian:

„Es ist noch nicht lange, so lebte in Asien ein Mann von großem Vermögen, der das Unglück gehabt hatte, durch Erfrieren um beide Füße zu kommen. Um den Mangel in etwas zu ersetzen, hatte er sich hölzerne Füße machen lassen; diese ließ er sich anbinden, und so ging er, auf ein paar Bediente gestützt, einher. Aber das Lächerliche dabei war, daß er die Grille hatte, immer mit den schönsten Halbstiefeln nach der neuesten Fassung versehen zu sein, und sich eine ordentliche Angelegenheit daraus machte, seine hölzernen Füße so elegant als möglich zu bekleiden und aufzuschmücken. Tust du nun nicht gerade das nämliche? Oder glaubst du uns deinen hölzernen Kopf mit Hülfe deiner schönen Bücher besser verbergen zu können als jener seine hölzernen Füße in vergoldeten Kothurnen?“<sup>384</sup>

Bei Lukian steht der goldene Schuh – ein *cothurnus* in diesem Fall – also für den Versuch, eine schlechte oder fehlende Eigenschaft (hölzerne Füße, ein hölzerner Kopf) hinter einer glitzernden Maske zu verstecken. Der Mann aus Asien will mit goldenen Schuhen verbergen bzw. kompensieren, dass er keine Füße mehr hat, der Büchernarr will mit goldenen Büchern verbergen bzw. kompensieren, dass er einen leeren Kopf hat. Der Punkt, auf den Lukian hinauswill, liegt in der Unmöglichkeit und auch in der Dummheit, dies zu versuchen. Denn ebenso wie der Mann aus Asien nichts mit seinen goldenen Schuhen anfangen kann, da er nur gestützt laufen kann, kann auch der Büchernarr seine goldenen Bücher nicht nutzen, da er sie schlichtweg nicht liest. Auf Ethiconomus bezogen findet sich die Parallele zu Lukian in der Anweisung Apolls, er möge seine

<sup>381</sup> *dic mihi, quid melius desidiosus ages? / an iuvat ad tragicos soccum transferre cothurnos* (VIII 3, vv.12f)

<sup>382</sup> *Archilochum proprio rabies armavit iambo; / hunc socci cepere pedem grandesque cothurni / alternis aptum sermonibus et popularis / vincentem strepitus et natum rebus agendis (...) versibus exponi tragicis res comica non vult; / indignatur item privatis ac prope socco / dignis carminibus narrari cena Thyestae* (*ars*, vv.79-82 sowie 89-91)

<sup>383</sup> *grande sonant tragici: tragicos decet ira cothurnos; / usibus e mediis soccus habendus erit.* (*rem*, vv.375f)

<sup>384</sup> 6

goldenen Schuhe *cursitans habeto* (§18), also viel mit ihnen herumlaufen, sodass sie ihren eigentlichen Zweck als *socci* erfüllen, obwohl sie aus Gold bestehen.

Die zweite mögliche Vorbildstelle findet sich wieder einmal bei Plautus, in seinen *Bacchides*. In der betreffenden Stelle tischt der Sklave Chrysalus seinem Herren Nicobulus eine Lüge bezüglich dessen Geld auf; er tut so, als hätte er es bei einem gewissen Theotimus hinterlegt, bei dem es absolut sicher sei:

*NI. sed istic Theotimus diuesnest?*

*CH. etiam rogas? Qui auro habeat soccis subpactum solum?*

*NI. Cur ita fastidit?*

*CH Tantas diuitias habet: Nescit quid faciat auro.*

*NI. Mihi dederit uelim. Sed qui praesente id aurum Theotimo datumst?*

*CH. Populo praesente: nullust Ephesi quin sciat.*

*NI. Istuc sapienter saltem fecit filius, Quom diuiti homini id aurum seruandum dedit. Ab eo licebit quamuis subito sumere.*<sup>385</sup>

Es gibt natürlich in Wirklichkeit keinen Theotimus, doch das Entscheidende an dieser Stelle ist, dass der mit Gold besohlte *soccus* auch hier für Reichtum steht, der auf völlig unverständliche Weise für Blödsinnigkeiten ausgegeben wird, um Andere darüber hinwegzutäuschen, dass es etwas dahinter nicht gibt; in diesem Fall existiert nicht einmal die Person selbst – die Schuhe übrigens auch nicht.

Wenn Ethiconomus also goldene *socci* mitbringt, zeigt er zweifelsfrei, dass ihm die Klugheit fehlt, die er gerne von Apoll hätte. Er hat zwar die Mittel, aber nicht den Sinn, sie klug einzusetzen. Apolls Ratschlag, die Schuhe als Schuhe zu benutzen, soll ihm – zusammen damit, dass er seine Augen und seine Zunge bei sich behält – dabei helfen, praktische Klugheit zu erlangen, d.h. sich so zu verhalten, wie es sich gehört und wie die Sitte es verlangt, indem er sich auf sich selbst und den geschickten Einsatz seiner Mittel zu konzentriert.

Der vorletzte Bittsteller im *Oraculum* ist Bardus. Auch er bittet wie die Anderen Apoll um etwas, das er nicht hat: er möchte *cautum me atque astutum esse* (§19), vorsichtig und listig sein. Dass er diese Eigenschaften nicht hat, offenbart schon sein lateinischer Name: Marsh nennt ihn „Dullard“<sup>386</sup>, Cardini „stupido“<sup>387</sup>. Auch er bringt Apoll ein Opfer, dessen Signifikanz sich nicht auf den ersten Blick erschließt, nämlich einen Stab aus Elfenbein. Ebenso wenig scheint die Verbindung der Eigenschaften, die er sich wünscht – *cautus*

---

<sup>385</sup> vv.330-339

<sup>386</sup> 1987, 37

<sup>387</sup> Intercenales 2010, 256

und *astutus* – Sinn zu ergeben. Apoll rät ihm, mit seinem Stab *iter pretentato* (§19), wohin auch immer gehe, sowie *omnique in re quippiam subdubitato* (§19), in jeder Angelegenheit einen gewissen Zweifel zu hegen.

Doch zunächst zu Bardus' Wunsch. Die Verbindung von *cautus* und *astutus* findet sich ebenfalls bei Plautus, jedoch nur ein einziges Mal. Der Titelheld seines *Pseudolus* sagt:

*PS. Hoc ego oppidum admoenire ut hodie capiatur uolo. Ad eam rem usust hominem astutum doctum, cautum et callidum, qui imperata efecta reddat, non qui uigilans dormiat.*<sup>388</sup>

Er plant, dem Vater seines Herren Geld abzuknöpfen, um dessen geliebte Hetäre zu bezahlen. In einem solchen Unterfangen ist es notwendig, sowohl vorsichtig als auch verschlagen zu sein. Jemand, für den diese *beiden* Eigenschaften außerdem von zentraler Bedeutung sind, ist der Kaufmann:

„Das Vorbild, das er [sc. Giovanni Rucellai, ein reicher Kaufmann, dessen Palazzo Alberti entwarf, in seinen Memoiren] beschreibt und dem nachzueifern er seine Söhne drängte, ist typisch für Florenz: Es ist das Bild des *vorsichtigen und gewitzten* Kaufmanns, der ständig auf der Hut ist und seine wirtschaftlichen Interessen schützt, des soliden Haushaltsvorstands, der um sein Vermögen und den Ruf der Familie besorgt ist“<sup>389</sup>

In diesem Kontext weckt der Name Bardus natürlich auch eine andere Assoziation als die des trägen Denkens: die Familie der Bardi<sup>390</sup>, die im 14. Jahrhundert eine der reichsten Händlerfamilien in Florenz war, die jedoch finanziellen Ruin erlitt<sup>391</sup>. Wenn Bardus Apoll allerdings einen *scipionem eburneum* (§19) weihen will, zeugt das nun nicht gerade von Bankrott. Wie zuvor Ethiconomus rät Apoll auch Bardus, seinen auf überflüssige Weise luxuriösen Gebrauchsgegenstand im Sinne seines ursprünglichen Zwecks als Wanderstab zu benutzen und seine Wege damit zu sichern. Damit dürfte sich Apoll auf Bardus' Wunsch nach Vorsicht beziehen<sup>392</sup>. Mit dem zweiten Teil seines Rats, immer und überall skeptisch zu sein, könnte sich Apoll dagegen auf seinen Wunsch nach Verschlagenheit

---

<sup>388</sup> vv.384-386

<sup>389</sup> Brucker 1990, 160; meine Hervorhebung

<sup>390</sup> Ich danke dem Betreuer dieser Arbeit, Hartmut Wulfram, für diesen Hinweis.

<sup>391</sup> Brucker 1990, 79f

<sup>392</sup> In der Geschichte sind Stäbe meist mit Machthabern verbunden – seien es Herrscher (Zepter, vgl. *Ov. met.* VII, v.103: *sceptroque (...) eburneo*), Generäle (Marschallstab bzw. *bastone di comando* – für diesen Hinweis danke ich Luca Boschetto) oder antike römische Triumphatoren, deren Stab sogar ein *scipio eburneus* war (vgl. *Liv.* V 41). Zudem trugen auch Bischöfe oft einen Stab aus Elfenbein. Dieser Umstand mag eine unauffällige Charakterisierung all dieser Personen als listige und auf ihren eigenen Vorteil bedachte Kaufleute darstellen.

beziehen – jemand, der nichts fraglos hinnimmt, sondern sich dagegen immer auch seine eigenen Gedanken macht und sich alle Möglichkeiten offenhält, erkennt schneller Schwächen beim Anderen, die er dann durch eine List ausnützen kann.

Der fünfzehnte und letzte Bittsteller ist schließlich Penu, der Arme<sup>393</sup>:

*Quandoquidem nihil habeo preter verba que dono dedam, Apollo, tue sunt partes efficere ut possim re multo plura afferre quam ipse polliceor modo. Tu si me divitem feceris, tripodes argenteos, candelabra aurea, smaragdis onusta dono afferam.* (§20f)

Aufgrund seiner Armut könne Penu Apoll kein anderes Weihegeschenk bringen als seine Worte, doch sollte er seinen Wunsch nach Reichtum erfüllen, würde er ihn nachträglich mit luxuriösen Geschenken überhäufen<sup>394</sup>. Als Apollo schweigt, bestürmt Penu ihn weiter: *At unum hoc iterum atque iterum precor obtestorque, Apollo, gratis dato: nequeo paupertatem ferre* (§21), woraufhin sich der Gott doch zu einer Antwort hinreißen lässt: *Eam tu arbori, infelicissime, suspendito.* (§22) – ein Wortspiel, mehr hat er scheinbar nicht für Penu übrig. Wenn er die Armut nicht mehr (er)tragen, nicht mehr (aus)halten könne, dann solle er sie doch aufhängen. Eine Doppelung des Wortwitzes ergibt sich zudem aus der ambigen Bedeutung von *suspendito*, das sowohl „aufhängen“ in einem allgemeinen Sinne als auch „aufhängen“ in dem speziellen Sinne des Aufhängens *als Weihegeschenk* bedeuten kann. Penu versteht allerdings entweder das Wortspiel nicht oder identifiziert sich so sehr mit seiner Armut, dass er resigniert ausruft: *Ipsam me suspendam iubet. Abeo.* (§22)<sup>395</sup> – „Er sagt, dass ich mich erhängen soll. Ich verschwinde.“ und mit diesem angekündigten Szenenabgang beendet er das Textstück in derselben Theaterweise, in der Philargirus es begonnen hatte.

Das Leid der Armen, deren Wünsche von den Göttern nicht erhört werden, beschreiben beispielsweise auch Martial und Juvenal:

---

393 „The form and meaning of the name are uncertain, but Alberti seems to have intended something like ‘pauper’ (Greek *penes*), perhaps Latinizing the ending of the noun.“ (Marsh 1987, 234, Anm. 25), „povero“ (Intercenales 2003, 97 sowie Intercenales 2010, 256. Vgl. auch Cardini 2003a, 161)

<sup>394</sup> *nimirum enim inops ille, si bonus est vir, etiam si referre gratiam non potest, habere certe potest.* (Cic. *off.* II 20, 69)

<sup>395</sup> Der Topos des Erhängens findet sich in so gut wie jeder von Plautus‘ Komödien als Beleidigung oder Ausdruck der eigenen Verzweiflung; meistens ist dabei allerdings die Rede naturgemäß von Personen. Eine Ausnahme findet sich zwar in den *Captivi*, wo der Sklave Tyndarus ausruft: *Pereo probe. Quin quiescis diirectum, cor meum, ac suspende te* (vv.635f), doch spricht er an dieser Stelle nicht aus Verzweiflung über Armut, sondern aus Angst.

*Semper pauper eris, si pauper es, Aemiliane.  
dantur opes nullis nunc nisi divitibus.*<sup>396</sup>

*o parvi nostrique Lares, quos ture minuto  
aut farre et tenui soleo exorare corona,  
quando ego figam aliquid quo sit mihi tuta senectus  
a tegete et baculo? viginti milia fenus  
pigneribus postis, argenti vascula puri,  
sed quae Fabricius censor notet, et duo fortes  
de grege Moesorum, qui me cervice locata  
securum iubeant clamoso insistere circo;  
sit mihi praeterea curvus caelator, et alter  
qui multas facies pingit cito; sufficiunt haec.  
quando ego pauper ero? votum miserabile, nec spes  
his saltem; nam cum pro me Fortuna vocatur,  
adfixit ceras illa ne nave petitas  
quae Siculos cantus effugit remige surdo.*<sup>397</sup>

Wie Fortuna scheint sich auch Apoll Wachs in die Ohren zu stopfen, als Penus ihn um einen Orakelspruch bittet. Er lässt sich zwar schließlich doch überreden, ihm zu antworten, doch ist sein proponierter Weg, reich zu werden, indem man seine Armut einfach aufhängt, vermutlich nicht ganz ernst zu nehmen<sup>398</sup>. Doch, und damit soll abschließend zu einer Gesamtinterpretation übergegangen werden, es scheint bei näherer Betrachtung, als wäre Apoll gar nichts Anderes übrig geblieben, als Penus' leere Worte mit leeren Worten zu vergelten, denn auch alle seine anderen Ratschläge waren auf die Weihgaben der Bittsteller bezogen: Philargirius soll sein Eisenwerkzeug eingraben, um reich zu werden, Procer sein Geld verteilen, um Neid zu vermeiden, Philotimus sein Lobgedicht auf Apoll unter die Leute bringen, um gelobt zu werden, Scurra die Namen von Männer in seine Trompete ritzen, um ihre Freundschaft zu erlangen, Zelotipus seine Tränen wegschütten, um seinen Liebeskummer zu vergessen, Alochocratus gut auf seine Ziege aufpassen, um eine sittsame Ehefrau zu haben, Libripeta seine Bücher lesen, um belesen zu wirken, Ypolochus sich den Kopf mit seinen Leinentüchern bedecken, um eine folgsame Ehefrau zu haben, Certomopora mit seinem Pferd seine Feinde jagen, um sie zu

---

<sup>396</sup> Mart. V 81

<sup>397</sup> Iuv. IX, vv.137-150

<sup>398</sup> Einen ähnlichen Gedanken formuliert auch Horaz: *Quid causae est, merito quin illis Iuppiter ambas / iratus buccas inflet neque se fore posthac / tam facilem dicat, votis ut praebet aurem?* (sat. I 1, vv.20-22). Das an dieser Stelle formulierte Verständnis dafür, dass Jupiter sich weigern könnte, Wünsche zu erfüllen, basiert zwar nicht darauf, dass die Wünscher arm wären, sondern darauf, dass die Wünsche der Menschen unendlich seien und dass niemals jemand mit seinem Los zufrieden sei, doch auch diese Beschreibung lässt sich auf die Bittsteller in *Oraculum* beziehen. Zudem erinnert die Formulierung *buccas inflet* natürlich an die Flöten aus dem Proömium.

besiegen, Megalophronus seine Sklaven freilassen, um mächtig zu wirken, Erastus mit seiner Fackel das Herz seiner Angebeteten erwärmen, um sie zu erobern, Philodoxus mit seinem Schwert seine Leidenschaften zügeln, um Ruhm zu erlangen, Ethiconomus mit seinen goldenen Schuhen herumlaufen, um klug zu wirken und Bardus schließlich soll mit seinem Elfenbeinstab alle Möglichkeiten prüfen, bevor er sich für einen Weg entscheidet. Jeder Bittsteller bringt Apoll das Mittel mit, das er braucht, um seinen Wunsch zu erfüllen. Penus bringt gar nichts mit, also kann Apoll ihm auch nicht sagen, was er damit machen soll, um seinen Wunsch zu erfüllen. Von nichts kommt gewissermaßen nichts. Dem entspricht auch der mittlere Teil der dreiteiligen Zusammenfassung des Stücks, das Alberti im Proömium voranstellt: *quamque inepte a diis ea exposcantur que in manibus nostris adsunt*<sup>399</sup>. Einer der Punkte, die *Oraculum* verdeutlichen soll, besteht also in der Blindheit der Menschen, die nicht sehen, dass sie schon alles haben, was sie brauchen. Sie halten sich für arm und bedürftig, obwohl sie reich sind, aber sie können diesen Reichtum nicht einsetzen, weil sie die Realität nicht sehen. Dazu brauchen sie göttlichen Beistand. Dass die Götter dabei nicht die *ganze* Arbeit übernehmen können, zeigte schon Äsop:

„Ein reicher Athener machte mit anderen Leuten eine Seereise. Da kam ein furchtbares Unwetter auf, und das Schiff kenterte. Alle anderen schwammen um ihr Leben. Aber der Athener rief ununterbrochen die Göttin Athene an und gelobte ihr unzählige Dinge, wenn er gerettet würde. Einer der anderen Schiffbrüchigen, der neben ihm schwamm, rief ihm zu: »Du darfst nicht nur zu Athene beten, du musst auch schwimmen.«

Das gilt aber auch für uns: Es ist notwendig, dass wir nicht nur die Götter um Hilfe bitten, sondern auch aus eigener Kraft etwas für uns tun.“<sup>400</sup>

Da Penus nun nichts aus eigener Kraft Getanes anbieten kann, kann Apoll ihm auch nur begrenzt helfen. Die Interpretation, die Philargirius zu Beginn des Stückes ausspricht (*idem [sc. Apollo marmoreus] nunc nisi premio accepto non loquitur. Utrumne idcirco et nobis hominibus erit turpe si movebimur donis?* (§1f)), und die Penus am Ende wiederholt (*Obmutuit [sc. Apollo marmoreus]. Ipsi quoque dii nos egenos adeo spernunt?* (§21)), d.h. dass die Götter käuflich seien und somit nur für Reiche ein offenes Ohr hätten<sup>401</sup>, muss man m.E. mit Vorsicht betrachten. Es ist m.E. nicht sicher, dass es Apoll hier um Gier nach Geschenken geht oder darum, dass er für seine Orakelsprüche bezahlt

<sup>399</sup> *Int.* 2,1,11. Marsh (1987, 233, Anm. 1) weist diesbezüglich auf Hor. *sat.* I 3, v.126 hin: *cur optes quod habes?*

<sup>400</sup> 30

<sup>401</sup> So auch Intercenales 2010, 256, Anm. 1 sowie ebd. 259, Anm. 21.

werden will, denn er scheint die Weihegaben nicht zu behalten, wenn er jedem Bittsteller Aufgaben aufträgt, die genau diese Gaben betreffen. Es stellt sich also die Frage, ob sich die fehlende Hilfe, die Apoll Penus zukommen lässt, nicht eher dadurch erklären lässt, dass Penus nichts mitbringt, dessen richtige Verwendung Apoll ihm zeigen könnte. In diesem Sinne würde Apolls Stummheit also nicht daran liegen, dass er nichts sagen *will*, sondern daran, dass er nichts sagen *kann*. Das scheint auch die Selbstinterpretation auszudrücken: *quamque inepte a diis ea exposcantur que in manibus nostris adsunt*. Die Bitten der Leute sind unpassend, da es in ihrer eigenen Macht und Möglichkeit liegt, ihre Wünsche zu erfüllen, denn die meisten haben die notwendigen Mittel schon. Auch diejenigen, die wie Penus mittellos sind, müssen die Verantwortung übernehmen, die sie für ihr eigenes Leben haben.

Die anderen beiden Punkte, die die Selbstinterpretation des Proömiums angibt, sind: *quam sint hominum cupiditates et animorum motus penitus inter se varii (...) mortalique cuique ferme semper aliquid adesse quod eius animum excruciet*<sup>402</sup>. Die von ihren Leidenschaften pausenlos gebeutelten und umhergetriebenen Menschen sind ebenfalls ein *locus classicus* der antiken Satire. Anspielungen darauf finden sich beispielsweise bei Horaz<sup>403</sup>, Plautus<sup>404</sup> oder Juvenal<sup>405</sup>. Vor allem in seiner zehnten Satire attackiert Juvenal die endlosen Wünsche der Menschen, insbesondere die daraus resultierenden negativen Folgen. Wie im *Oraculum* wird auch bei Juvenal der Reichtum als Hauptwunsch der Menschen charakterisiert:

*Prima fere vota et cunctis notissima templis  
divitiae, crescant ut opes, ut maxima toto  
nostra sit arca foro. sed nulla aconita bibuntur  
fictilibus: tunc illa time, cum pocula sumes  
gemmata et lato Setinum ardebit in auro.*<sup>406</sup>

Blicken wir zum Schluss noch auf Lukian. Er verspottet die maßlose Umtrieblichkeit der Menschen beispielsweise in seinen *Contemplantes*:

„Charon: Was für ein Gewimmel! Wie unruhig das durcheinander geht! Ihre Städte kommen mir wie Bienenstöcke vor, wo jeder seinen eigenen Stachel hat und seinen Nachbar zu stechen sucht, indessen einige wie die Wespen herumfahren und die Schwächeren vor sich hertreiben. Aber was sind denn das vor Gestalten, die so

---

<sup>402</sup> *Int.* 2,1,11

<sup>403</sup> *sat.* I

<sup>404</sup> *ita male uiuo atque mihi multae in pectore sunt curae exanimales* (*Rud.*, v.221)

<sup>405</sup> *non unus mentes agitat furor* (*XIV*, v.284)

<sup>406</sup> *X*, vv.23-27

scharenweise wie in einem Nebel immer um sie herumziehen?

Merkur: Dies sind die Hoffnungen, Charon, und die Sorgen und die falschen Einbildungen, die Unwissenheit und die Torheit, die Wollüste, der Geiz, der Neid und alle Arten von Leidenschaften. Diese letztern, nebst der Torheit und der Unwissenheit, leben mit und unter den Menschen als ihre beständigen Mitbürger und Hausgenossen: die Furcht und die Hoffnung aber, mit ihrer ganzen Sippschaft, flattern über ihnen.<sup>407</sup>

Lukian verspottet allerdings freilich auch den Orakelbetrieb an sich. So im *Iuppiter tragoedus*:

„Apollo: (...) Meines Erachtens aber ist die erste Pflicht eines jeden, welcher spricht, deutlich zu sein, und man kann nie zuviel Vorsicht gebrauchen, daß man von seinen Zuhörern verstanden werde.

Momus: Da hast du sehr recht, Apollo, daß du diejenigen lobst, welche sich deutlich ausdrücken, wiewohl du selbst in deinen Orakeln nichts weniger tust, sondern meistens, zu deiner eigenen Sicherheit, etwas so Rätselhaftes und Zweideutiges zwischen Ja und Nein hinwirfst, daß man es auf beide Seiten ziehen kann und einen zweiten Apollo nötig hätte, der einem auslegte, was der erste sagen wollte.“<sup>408</sup>

Eine solche Orakelhetze, in der Momus Apoll vorwirft, nur Kauderwelsch von sich zu geben und sich zu fürchten, seiner „Scharlatanerie überwiesen zu werden“<sup>409</sup>, scheint im *Oraculum* allerdings nicht intendiert gewesen zu sein. Wie Bacchelli und D’Ascia<sup>410</sup> herausstellen, geht es vor allem um die Distanz zwischen den blinden Menschen, die in ihrer hitzigen Leidenschaft ihre Wünsche für unfassbar relevant und bedeutsam halten, und Apoll, dessen Orakelsprüche für eine distanzierte Sichtweise stehen und eher von kühler Gleichgültigkeit geprägt sind; Gleichgültigkeit nicht nur gegenüber den Dingen, die den Lebensinhalt der Menschen ausmachen, sondern gegenüber den Menschen selbst – wir erinnern uns an seine gleichmütige Feststellung an Procer: *Ergo ne metue interimi* (§4). Diese Distanz ist ein typisches Merkmal der Satire, sie konstituiert die „satirische Hyperbel“<sup>411</sup>: „Die Hauptmotive für die hektische Betriebsamkeit der verfremdeten Menschenwesen, Ehrgeiz und Habgier, werden ebenfalls zu trivialer Dinglichkeit reduziert.“<sup>412</sup> – die verzweifelten Wünsche ihres tiefsten Herzens werden zu Leintüchern

---

<sup>407</sup> 15. So im Übrigen auch Aristoteles: „Die Menschen erbitten sie [sc. die Güter] von den Göttern und jagen ihnen nach. Doch sollten sie statt dessen vielmehr darum bitten, daß das schlechthin Gute auch für sie gut sein möchte, und sollten erwählen, was für sie gut ist.“ (*Nik. Ethik* V 2, 1129b)

<sup>408</sup> 27f

<sup>409</sup> 30

<sup>410</sup> Intercenales 2003, 89

<sup>411</sup> Von Koppenfels 1991, 153

<sup>412</sup> Ebd., 154

und Eisengerät<sup>413</sup>.

*Oraculum* verdeutlicht in komödiantisch-satirischer Weise nicht nur, dass die Menschen sich gerne ihren Begierden hingeben, nie zufrieden sind und immer weiter drängen, sondern auch, dass sie sich damit vor der Realität verstecken, die darin besteht, dass ihr Leben in ihrer eigenen Verantwortung liegt. Wenn also Apoll in diesem Text nicht wie die Götter in Lukians *Opfern* Wohlwollen für Arme empfinden –

„Wenn nun die Altäre aufgeschmückt, die Profanen entfernt und die Gefäße mit dem geweihten Reinigungswasser herumgesetzt sind, werden die Opfertiere herbeigeführt; der Landmann bringt einen Pflugochsen, der Schäfer ein Lamm, der Ziegenhirt eine Ziege, ein anderer Weihrauch oder Honigkuchen; ein Armer kommt auch wohl mit einem bloßen Handkuß bei dem Gott davon.“<sup>414</sup> –

So liegt das daran, dass das Stück zeigen soll, dass die Menschen nicht wirklich so arm sind, wie sie tun, und dass ihr Verhalten und ihr Umgang mit ihren Begierden in ihrer eigenen Verantwortung liegt. Sie können sich weder hinter der Maske der Bedürftigkeit noch hinter der Maske der Armut verstecken, um diese Verantwortung an Götter oder andere Autoritäten abzuschieben.

### 4.3 Parsimonia

Auch der dritte Text des zweiten Buches ist ein Dialog, jedoch ist dieser wesentlich anders gelagert als jener. Während wir es im *Oraculum* mit sechzehn verschiedenen Personen zu tun hatten, ist *Parsimonia* ein Dialog im eigentlichen Sinne, also nur zwischen zwei Sprechern. Zudem befinden sich diese beiden nicht an einem öffentlichen Ort und schon gar nicht im Gespräch mit einer orakelverkündenden (oder diese vorenthaltenden) Marmorstatue, sondern Periphronus, einer der beiden, veranstaltet auf ganz unphantastische und menschliche Weise ein Gastmahl für seine Freunde. Zu Beginn des Stückes tritt er aus seinem Haus, um nach den letzten fehlenden Gästen Ausschau zu halten: Micrologus und Philocerdus. Vor der Tür trifft er auch sogleich auf Micrologus, der erklärt, dass Philocerdus noch von geschäftlichen Angelegenheiten aufgehalten worden sei und daher nachkommen werde. Der restliche Dialog, der einen wesentlich ernsteren Ton anschlägt als *Oraculum* und der von wesentlich längeren Redebeiträgen

---

<sup>413</sup> Vgl. auch „The phenomenon of semantic gravitation can thus be stated as a basic proposition: When extremes of high and low are merged, the high elements will descend toward the level of the low elements. The connotative levels have been established by language and culture.“ (Bentley 1982, 37f)

<sup>414</sup> 12

sowie wesentlich weniger Sprecherwechseln gekennzeichnet ist, findet dann zwischen Periphronus und Micrologus vor der Tür statt und wird, wie schon *Oraculum*, im Sinne einer Ringkomposition von der Ankunft des Philocerdus beendet. Ebenso teilt *Parsimonia* mit *Oraculum* die Anleihen aus der Komödie, z.B. den Umstand, dass der Kontext von einem Darsteller erläutert wird, sodass das Publikum bzw. die LeserInnen die Situation verstehen, ohne dass sich diese Notwendigkeit aus der Handlung selbst ergeben würde<sup>415</sup>.

Nach diesem ersten einleitenden Abschnitt von §§1-2, in dem Kontext und Hintergrund etabliert sowie die beteiligten Personen vorgestellt werden, folgt von §§3-5 ein weiterer kurzer Abschnitt, in dem sich das Thema des folgenden Dialogs entwickelt sowie die diesbezüglichen Positionen von Periphronus und Micrologus kurz zusammengefasst werden. Micrologus beginnt sofort nach der Begrüßung Periphronus dafür zu schelten, dass er *nobis familiaribus et domesticis tuis cenam tam lautam atque sumptuosam parasti* (§3), dass er also für Freunde und Familie ein üppiges und kostspieliges Abendessen ausgerichtet habe. Periphronus bejaht dies knapp: *Ut decuit* (§3). Das Thema des Dialogs ist also zunächst die Rechtfertigung von teuren Gastmählern für seine Freunde<sup>416</sup> – allerdings kommen die beiden im Verlauf des Gesprächs etwas allgemeiner darauf zu sprechen, wie viel von seinem Geld man wofür ausgeben sollte.

Micrologus' Einstellung bezüglich der Gastmähler ist klar – er mahnt seinen jungen Freund zur Sparsamkeit: *namque inter amicos parsimoniam, quam istiusmodi exauctam profusamque magnificentiam quisque non stultus et tui amans longe approbabit* (§4). Jeder, der eine so unmäßige Pracht bei seinem Gastmahl gutheiße, so Micrologus, sei entweder dumm oder nicht sein Freund. Doch auch Periphronus' Haltung ist klar: *Sic enim statuo, pusilli admodum atque penitus imbecilli animi esse non sibi, quamdiu iuvat, tamdiu victum affuturum polliceri* (§5). Es ist interessant, dass die beiden, die offenbar vor demselben Gastmahl stehen und über dieselbe Sache zu diskutieren meinen, so unterschiedliches Vokabular verwenden. Während Micrologus von *exaucta profusaque magnificentia* spricht, beschreibt Periphronus seine Ausgaben schlicht als

---

<sup>415</sup> Vgl. die erste Aussage des Stückes, die von Periphronus gemacht wird: *Exeo ut revisam an istorum quispiam veniat: nam hi duo senes convivas moratur. Sed eccum Micrologum. – Salve, homo. At ubinam Philocerdum nostrum dimisisti?* (§1) oder auch die letzte Aussage des Stückes von demselben: *Sec eccum Philocerdum. Itaque ingrediamur ad convivas* (§25). Zur Verwendung von *ecce* zur „dramatische[n] Vergegenwärtigung“ in der Satire s. Schmitz 2000, 26.

<sup>416</sup> Vgl. dagegen die geizigen Gastgeber aus Mart. I 43 und III 60 sowie Iuv. V

*victus*. Was für den einen also ein unvernünftiger und überteuert Luxus ist<sup>417</sup>, ist für den anderen nur sein Lebensunterhalt. Darüber hinaus beschreibt Micrologus jemanden, der mit Periphronus übereinstimmt, als *stultus* und *inimicus*, also dumm und übelgesonnen, Periphronus dagegen jemanden von Micrologus' Meinung als *pusillus* und *imbecillus*, also kleinkariert und schwach<sup>418</sup>. Schon nach den ersten vier kurzen Wortwechseln werden also ihre von Grund auf unterschiedliche Perspektiven klar.

Der Rest des Dialogs enthält die Diskussion der beiden. Der erste Teil dieser Diskussion, also der dritte Abschnitt des Textes, reicht von §§6-14. In diesem Abschnitt werfen Periphronus und Micrologus einander Gleichnisse um die Ohren, wohingegen sie im zweiten Teil der Diskussion, also im vierten und letzten Abschnitt des Textes (§§15-25) Klartext miteinander sprechen<sup>419</sup>.

Nachdem Periphronus seine Sicht der Dinge verdeutlicht hat, lädt ihn Micrologus zu einem ersten Gedankenexperiment ein. Wenn seine, Periphronus', Sklaven alle verschiedene Talente hätten, wenn sie *partim librarii, partim pictores, partim tignarii, partim aratores, partim argentarii, partim coqui* (§6) wären, würde er sie dann alle mit derselben Aufgabe betrauen? Periphronus verneint das natürlich, woraufhin Micrologus

---

<sup>417</sup> Die Kritik an verschwenderischem Taffelluxus und Schlemmerei findet sich auch bei den antiken Satirikern häufig. In seiner elften Satire meint Juvenal: *quis enim te deficiente crumina / et crescente gula manet exitus, aere paterno / ac rebus mersis in ventrem fenoris atque / argenti gravis et pecorum agrorumque capacem?* (vv.38-41) und kommt zu dem Schluss, dass *non capit has nugas humilis domus* (v.171). Auch Horaz präsentiert mehrmals denselben Gedanken; beispielsweise in *sat. I 2: hunc si perconteris avi cur atque parentis / praeclaram ingrata stringat malus ingluvie rem / omnia conductis coemens obsonia nummis, / sordidus atque animi quod parvi nolit haberi, / respondet* (vv.7-11), in *sat. II 2: discite, non inter lances mensasque nitentis, / cum stupet in vanis acies fulgoribus et cum / acclinis falsis animus meliora recusat, / verum hic impransi mecum disquirite*. (vv.4-7; vgl. Intercenales 2010, 262f) oder in *sat. II 8*. Zudem auch in *epist. II 2* an Florus: *gemmas, marmor, ebur, Tyrrhena sigilla, tabellas, / argentum, vestis Gaetulo murice tinctas / sunt qui non habeant, est qui non curat habere*. (vv.180-182)

<sup>418</sup> Vgl. *idem [sc. sapiens] magnas opes, munus fortunae fructumque virtutis, non repudiabit nec excludet. Quid enim est quare illis bono loco invidet? veniant, hospitentur. nec iactabit illas nec abscondet: alterum infruniti animi est, alterum timidi et pusilli velut magnum bonum intra sinum continentis*. (Sen. v. beat. 23) sowie: *Infirmi animi est pati non posse divitias* (*epist. V 6*); „Among those spokesmen of the Trecento whom we have consulted, only Petrarch had arrived at the conclusion that there is an element of insecurity and lack of self-confidence in the rejection of wealth because it is a potential source of danger.“ (Baron 1988, 221) sowie die Aussage des im dritten Kapitel erwähnten Giovanni dalle Celle: „To me, it is more perfect to live a life of great poverty in the midst of riches owned in common and to remain [mentally] the master of these riches than to throw them away because one does not have the virtue [needed to be master of them]. Moreover, it appears to me more in keeping with a virile mind to engage in battle with the enemy and to conquer him than to run away from him for fear of dying in battle.“ (ebd., 218)

<sup>419</sup> Es ist interessant, wie bedacht Alberti dabei auf die gleiche Verteilung der Redebeiträge war: Die beiden sprechen fast gleich oft – von Periphronus stammen 13, von Micrologus 12 Beiträge – und fast gleich lang – Periphronus spricht etwa 41, Micrologus etwa 40 Zeilen lang. Der kleine Überschuss bei Periphronus muss darauf zurückgeführt werden, dass ihm zu Beginn die Etablierung des Kontexts zufiel.

sein Gedankenexperiment fortsetzt: Dann würde er also jedem Sklaven die Aufgabe zuteilen, für die er am besten geeignet sei? Auch das bejaht Periphronus natürlich. Zufrieden löst Micrologus sein Gleichnis also auf: Wenn dem so sei, dann solle er dasselbe mit seinem Geld machen und nicht alles für eine Sache ausgeben, sondern es auf viele verschiedene Dinge aufteilen: *partem pecunie in libros, partem in victum, partem ad vestes et suppellectilem reliquumve cultum domesticum* (§8). So wie jeder Sklave seine eigene Aufgabe hätte und so wie es nicht sinnvoll sei, alle Sklaven auf dieselbe Aufgabe anzusetzen, solle Periphronus auch sein Geld möglichst gut aufteilen und nicht – diesen Teil impliziert Micrologus – alles für Gastmähler ausgeben. Auf diese Weise würde es ihm auch nie an finanziellen Mitteln fehlen, wenn einmal seine Freunde seinen Beistand brauchen oder er selbst in schlechte Zeiten geriete. Periphronus entgegnet ihm – man mag fast meinen in leicht spöttischer Weise – mit einem eigenen Gedankenexperiment: Wenn er, Micrologus, zusammen mit einigen Gefährten eine Reise unternehmen würde, wäre er dann derjenige, der alle beschwerlichen Aufgaben für seine Freunde übernehmen würde? Würde er immer vorauslaufen, den Weg erforschen<sup>420</sup> und in einer Gaststätte das Abendessen in Auftrag geben? Obwohl Micrologus gerade noch die Notwendigkeit betont hatte, immer für seine Freunde da sein zu können (*ad amicos adiuvandos (...) in non desint tibi*. (§8)), verneint er nachdrücklich Periphronus' Frage: *Minime, quin is qui id ageret meo iudicio ineptus*<sup>421</sup> *et plane desipiens habendus esset* (§10). Sich in so große Unannehmlichkeiten zu stürzen, um seinen Freunden ein kleines bisschen entgegenzukommen, sei völlig unpassend und zudem töricht. Nachdem also auch Micrologus so reagiert hat, wie Periphronus sich das gewünscht hatte, kann auch er sein Gedankenexperiment auflösen: Genauso, wie man sich eine Reise mit seinen Gefährten möglichst angenehm gestalten, nicht ständig über ihr zukünftiges Wohlergehen besorgt sein und sich dagegen fröhlich mit dem zufriedengeben sollte, was sich auf dem Weg ergibt, verhalte es sich auch im Leben. Es habe keinen Sinn, sich in der Gegenwart jede Annehmlichkeit zu verweigern und stattdessen für jede mögliche Zukunft vorzusorgen, da niemand Einblick in die *cecos atque ignotos fortune exitus* (§11)<sup>422</sup> haben könne. Da die Ereignisse der Zukunft ungewiss seien, sei es das Beste, seine Gegenwart zu

---

<sup>420</sup> *is esses qui vobis ignotas vias primus omnium scrutari* (§9) – Eine Anspielung auf Bardus' Elfenbeinstab, der genau dies ermöglichen sollte.

<sup>421</sup> Eine weitere Erinnerung an *Oraculum*.

<sup>422</sup> Cardini (Intercenales 2010, 262, Anm. 11) führt zahlreiche Quellen für die Darstellung der Fortuna als blind an. Interessant ist allerdings auch die Darstellung des Gottes des Reichtums selbst als blind, beispielsweise in Aristophanes' *Plutos* oder Lukians *Timon*.

genießen, denn zumindest diese hätte man gewiss. In Anbetracht dieser Tatsache sei es auch nicht weise, seine Güter ungenutzt versauern zu lassen, sondern sie dagegen *pulchre* (...) *perfrui* (§12). Soweit scheint Periphronus der Ansicht zu sein, Micrologus' Argument entkräftet zu haben, dass es besser sei, nicht sein ganzes Geld auf einmal auszugeben, sondern für schlechte Zeiten zu sparen. Danach antwortet er noch nonchalant auf sein zweites Argument, dass man auch für seine Freunde etwas Geld beiseite legen sollte, indem er sagt: *Si apud me non aderint, non poscent amici; si poscent, fortasse que absint iuste negabimus.* (§13) – „Wenn ich kein Geld habe, dann werden mich meine Freunde nicht danach fragen; und wenn sie mich doch danach fragen, habe ich wohl einen guten Grund, ihnen abzuschlagen, was ich nicht habe.“. Darüber hinaus hängt Periphronus noch ungefragt an, dass diejenigen, die *post nos laboribus nostris se fieri divites cupiunt* – er kann hier nur von Erben sprechen – *iidem suam sibi industriam longe magis quam nostram parsimoniam profuisse intelligent* (§14). Er nimmt also Micrologus ein weiteres mögliches Argument für die Sparsamkeit vorweg, indem er sagt, dass es für seine Erben unangebracht sei, sich auf *seine* Mühen zu verlassen, sondern dass sie sich den Reichtum, so sie ihn sich wünschen, selbst erarbeiten sollen<sup>423</sup>.

Im letzten Abschnitt der Diskussion und des Textes sieht Micrologus sich in Sachen Gleichnis geschlagen und geht daher dazu über, sich direkt an Periphronus zu wenden und ihn mit „väterlichen“ Ratschlägen – Micrologus und Philocerdus wurden eingangs *senes* genannt – zu überschütten: Es sei zwar sowohl tadelnswert, *ita abunde et profuse vivere ac si essent propediem morituri*, als auch *ita parce et tenuiter victum agere ac si eternam cum superis vitam depacti essent* (§15), doch solle Periphronus bitte lieber in Richtung des zweiten Bereichs ausschwenken, wenn er schon ausschwenken wolle. Micrologus wolle natürlich nicht, dass er ein trauriges und sorgenvolles Leben führe, doch solle er zum einen bedenken, dass es seine Pflicht sei, für seine Freunde und seine Kinder vorzusorgen, und dass zum anderen Verschwendungssucht Menschen in den finanziellen Bankrott treibe. Zu diesem Zeitpunkt sei es dann zu spät, sich um einen gemäßigten Umgang mit seinem Geld zu bemühen<sup>424</sup>. Periphronus zeigt sich von dieser

<sup>423</sup> Auch dieser Aspekt erinnert an die Aussage von *Oraculum*. Vgl. zudem Horaz: *Utar ex modico quantum res poscet acervo / tollam, nec metuum quid de me iudicet heres, / quod non plura datis invenerit; et tamen idem / scire volam quantum simplex hilarisque nepoti / discrepet et quantum discordet parcus avaro. / distat enim spargas tua prodigus an neque sumptum / invitus facias neque plura parare labores, / ac potius, puer ut festis Quinquatribus olim, / exiguo gratoque fruaris tempore raptim.* (epist. II 2, vv.190-198)

<sup>424</sup> Auch Horaz spricht in *sat. II 2* von den schlimmen Folgen der Verschwendungssucht und erinnert damit an *Penus* aus *Oraculum*: *adde / iratum patrum, vicinos, te tibi iniquum / et frustra mortis cupidum, cum deerit genti / as, laquei pretium.* (vv.96-99). Ebenso Lukian: „Mercur: Was du da sagst, Plutus, ist wohl

Predigt allerdings wenig beeindruckt. Entweder meint er, auf alle Argumente schon hinreichend geantwortet zu haben, oder es hat ihn schlichtweg die Lust verlassen, noch weiter mit seinem alten Freund zu diskutieren, denn er greift in seiner Antwort nur einen einzigen Aspekt aus dessen langer Rede auf: den, für seine Kinder vorsorgen zu müssen. Er hätte diesbezüglich schon einen Plan entworfen: Sobald er davon erführe, dass er eine Tochter bekommen würde, würde er 300 Schnittbäume pflanzen, die zum Zeitpunkt der Heirat dieser Tochter groß genug wären, um ihre Mitgift zu stellen. Wichtiger als die Bäume sei aber ohnehin das *dotale munus* der *pudicitia*, die sie von ihren Eltern erhalten würde. Was das Erbe seiner Söhne betreffe – die andere große Ausgabe für seine Kinder –, so würde er ihnen *virtutis artiumque optimarum copia et peritia* (§22) hinterlassen. Abschließend fasst Periphronus noch einmal seine Ansicht emphatisch zusammen: *Me vero ita contra fortune impetum atque iniurias armatum et communitum habeo, ut nullos adversos casus verear. Hoc velim scias, me nullo posse pacto effici pauperem* (§23). Die Wechselfälle des Schicksals können ihm nichts anhaben, er sei auf alles vorbereitet und es sei schlicht unmöglich, ihn in die Armut zu treiben – das Risiko, vor dem Micrologus gerade gewarnt hatte. Diese kuriose Aussage des Periphronus lässt Micrologus etwas ratlos zurück: *Rem miram atque incredibilem predicas* (§24). Periphronus scheint diese Reaktion allerdings zu gefallen – endlich ist die Diskussion beendet – und er schlüpft, m.E. wieder nicht ganz unspöttisch, nun selbst in die Rolle des väterlichen Ratgebers, wenn er sagt: *Tu quoque, dum me audias atque obtemperes, non ignorabis perpetuo inter affluentes divitias gaudere* (§24). Micrologus ist natürlich ganz Ohr und bekommt prompt die paradoxe Antwort von Periphronus serviert: *Esto parcissimus* (§24). Das verwirrt Micrologus dann vollends – er war doch derjenige, der die ganze Zeit versucht hatte, Periphronus davon zu überzeugen, etwas *parcior* zu sein. Dieser kann sein Paradoxon<sup>425</sup> allerdings noch auflösen, bevor Philocerdus ankommt und die drei sich endlich zum Gastmahl begeben: *Non rerum, inquam, sed voluntatum atque libidinum: pauca enim volenti, pauca nunquam deerunt* (§25).

Wie ist dieser Text nun zu verstehen, was soll er veranschaulichen? Der springende Punkt liegt m.E. darin, dass Periphronus und Micrologus, wie schon bemerkt, letztlich nicht zusammenkommen – Periphronus hält Micrologus auch weiterhin für zu sparsam,

---

nicht ganz wahr. Denn ich könnte dir viele nennen, die gestern nicht soviel hatten, um sich einen Strick zu kaufen (...)“ (*Timon*, 20)

<sup>425</sup> Schmitz verweist auf die „Technik des paradoxen Abschluss eines Gedankengangs“ als satirisches Mittel (2000, 117ff).

Micrologus Periphronus auch weiterhin für zu verschwenderisch –, obwohl sie über dieselbe Sache sprechen und einander immer wieder zustimmen (*non isthuc inficior* (§6), *dixti pulchre* (§9), *recte sane* (§11)). Und obwohl beide in ihren Argumentationen implizit auf dieselben antiken Autoren verweisen – Aristoteles, Cicero und Seneca –, wenn sie davon sprechen, Geld zu benutzen, um sich vor der unsicheren Zukunft zu wappnen, seine Freunde zu unterstützen und für seine Kinder vorzusorgen. Sie gehen also implizit von den in der Antike etablierten Richtlinien des „richtigen“, d.h. freigiebigen, Umgangs mit Geld aus und kontrastieren ihn von dem „falschen“, d.h. geizigen oder verschwenderischen, Umgang<sup>426</sup>. Wie im dritten Kapitel beschrieben, besteht der richtige Umgang mit Geld in erster Linie in dessen Verständnis als Instrument und äußert sich daher in einer distanzierten inneren Haltung<sup>427</sup> und dem Gebrauch des Geldes für Freunde und Familie<sup>428</sup>. Der Grund, wieso Micrologus und Periphronus sich trotz ihrer Verweise

<sup>426</sup> „Die Verschwendung ist nun ein Übermaß im Geben und Nichtnehmen und ein Mangel im Nehmen, der Geiz ist ein Mangel im Geben und ein Übermaß im Nehmen.“ (Arist. *Nik. Ethik* IV 3, 1121a); *quam ob rem nec ita claudenda res est familiaris, ut eam benignitas apeire non possit, nec ita reservanda, ut pateat omnibus.* (Cic. *off.* II 15, 55), *habenda autem ratio est rei familiaris, quam quidem dilabi sinere flagitiosum est, sed ita, ut inliberalitatis avaritiaeque absit suspicio. posse enim liberalitate uti non spoliante se patrimonio nimirum est pecuniae fructus maximus.* (ebd. II 18, 64), *habebit [sc. sapiens] sinum facilem, non perforatum, ex quo multa exeant et nihil excidat* (Sen. *v. beat.* 23).

<sup>427</sup> Insbesondere Seneca beschreibt die Notwendigkeit einer distanzierten Haltung gegenüber den wechselhaften Gaben der Fortuna: *Hunc versum a te dici non paulo melius, sed adstrictius meminisse: 'Non est tuum, fortuna quod fecit tuum.'* *Illud etiam nunc melius dictum a te non praeteribo: 'dari bonum quod potuit, auferri potest.'* (*epist.* VIII 10), *omnia enim ista, in quae dominium casus exercet, serva sunt, pecunia et corpus et honores, inbecilla, fluida, mortalia, possessionis incertae* (ebd. LXVI 23). Auch der Reichtum wird in seinen Schriften immer wieder zu diesen Gaben gezählt – *fortes simus adversus fortuna. non contremescamus iniurias, non volnera, non vincula, non egestatem* (ebd. LXV 24) –, deren Besitz Gleichgültigkeit verlangt: *et quid futuri temporis incerta sors volvit? quare potius a fortuna inpetrem, ut det, quam a me, ne petam? quare autem petam? oblitus fragilitatis humanae congeram?* (ebd. XV 11), *Ego divitias et praesentis et absentis aequae contemnan nec, si aliubi iacebunt, tristior nec, si circa me fulgebunt, animosior.* (*v. beat.* 20). Vgl. auch Cicero: *nihil enim est tam angusti animi tamque parvi quam amare divitias* (*off.* II 19, 68). Aufgrund dessen gelangt Seneca zu seinem bekannten Schluss, der von Periphronus wiederholt wird: *De contemptu pecuniae multa dicuntur et longissimis orationibus hoc praecipitur, ut homines in animo, non in patrimonio putent esse divitias. eum esse locupletem, qui paupertati suae aptus est et parvo se divitem fecit: magis tamen feriuntur animi, cum carmina eiusmodi dicta sunt: Is minimo eget mortalis qui minimum cupit. / Quod vult, habet, qui velle, quod satis est, potest.* (*epist.* CVIII 11; vgl. auch Intercenales 2010, 262f), *non qui parum habet, sed qui plus cupit, pauper est.* (ebd. II 6)

<sup>428</sup> *sed quoniam, ut praeclare scriptum est a Platone, non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici* (*off.* I 7, 22), sagt Cicero, der sich wiederum auf Platons Brief an Archytas bezieht (Marsh 1987, 234, Anm. 12; Intercenales 2003, 105, Anm. 2 sowie Intercenales 2010, 263, Anm. 19). Ebenso: *in quibus autem maior est animus, in is pecuniae cupiditas spectat ad opes et ad gratificandi facultatem* (Cic. *off.* I 7, 25) und: *nihil honestius magnificentiusque quam pecuniam contemnere, si non habeas, si habeas, ad beneficentiam liberalitatemque conferre* (ebd. II 19, 68). Derselbe Hinweis findet sich auch bei Aristoteles: „Darum ist es eher dem Freigiebigen eigentümlich, zu geben, wem er soll, als zu empfangen, von wem er soll, und nicht zu empfangen, von wem er nicht soll. Denn es ist der Tugend eher eigentümlich, Gutes zu tun als Gutes zu erfahren (...). Also heißen freigiebig jene, die geben.“ (*Nik. Ethik*

auf dieselben moralischen Autoritäten<sup>429</sup> dennoch nicht einigen können, besteht in der dritten Kapitel ausführlich bei Aristoteles, Cicero und Seneca beschriebenen unterdefinierten Grenze dieses richtigen Umgangs mit Geld. Der Grund also, wieso der Text den seltsamen Eindruck hinterlässt, dass Periphronus und Micrologus eigentlich einer Meinung sein sollten, dies aber nicht sind, besteht darin, dass Periphronus die antiken Anweisungen tatsächlich befolgt, Micrologus allerdings nur *so tut, als ob er das tun würde*. Dass er seine List auf der Oberfläche so glaubwürdig präsentieren kann, dass sie zunächst gar nicht wirklich auffällt, ist dieser verschwommenen Grenze zu verdanken. Micrologus, dessen Namen sowohl Marsh als auch Cardini mit „geizig“ bzw. „karg“ übersetzen<sup>430</sup>, *scheint* völlig mit Aristoteles und Cicero konform zu gehen, versteckt aber hinter dieser „tugendhaften und klugen Sparsamkeit“ bloß seinen eigentlichen Geiz<sup>431</sup>. Die Zusammenfassung im Proömium legt ebenfalls diese Interpretation nahe: *alios parsimonie ita esse deditos, ut etiam aliorum liberalitatem oderint*<sup>432</sup>. Micrologus ist so „sparsam“, dass er nicht einmal die Freigiebigkeit des Periphronus ertragen kann. Im

---

IV 1, 1120a) sowie „Er [sc. der Freigiebige] wird empfangen, wo er darf, wie wenn er aus eigenem Besitze schöpfte, und nicht als dies etwas Edles wäre, sondern weil es ihm notwendig ist, damit er zu geben vermag. Das Eigene wird er nicht vernachlässigen, weil er ja damit anderen aushelfen will.“ (ebd. IV 2, 1120a-1120b; vgl. auch Intercenales 2010, 262f). So auch bei Seneca: *ego sic vivam quasi sciam aliis esse me natum et naturae rerum hoc nomine gratias agam (...) quicquid habebō, nec sordide custodiam nec prodige spargam. nihil magis possidere me credam quam bene donata. non numero nec pondere beneficia nec ulla nisi accipientis aestimatione perpendam* (v. beat. 20), *donabit [sc. sapiens] aut bonis aut eis, quos facere poterit bonos. donabit cum summo consilio dignissimos eligens* (ebd., 23), *ubicumque homo est, ibi beneficii locus est.* (ebd., 24).

<sup>429</sup> Und übrigens auch auf Horaz, der einerseits den schlichten Lebensstil lobt: *Quae virtus et quanta, boni, sit vivere parvo* (sat. II 2, v.1), *Accipe nunc victus tenuis quae quantaque secum / afferat* (ebd., vv.70f), *uterne / ad casus dubios fidet sibi certius? hic qui / pluribus assuerit mentem corpusque superbum, / an qui contentus parvo metuensque futuri / in pace ut sapiens aptarit idonea bello?* (ebd., vv.107-111), *vivitur parvo bene* (carm. II 16, v.13; vgl. auch Intercenales 2010, 263, Anm. 25b), andererseits aber Geiz ablehnt: *quali igitur victu sapiens utetur, et horum / utrum imitabitur [sc. den Geizigen oder den Verschwender]? hac urget lupus, hac canis, aiunt. / mundus erit qua non offendat sordibus atque / in neutram partem cultus miser.* (sat. II 2, vv.63-66), *nunc ager Umbreni sub nomine, nuper Ofelli / dictus, erit nulli proprius, sed cedit in usum / nunc mihi nunc alii. quocirca vivite fortes / fortiaque adversis opponite pectora rebus.* (ebd., vv.133-136), *Quid iuvat immensum te argenti pondus et auri / furtim defossa timidum deponere terra? / 'quod si conminuas, vilem redigatur ad assem.' / at ni id fit, quid habet pulchri constructus acervus?* (sat. I 1, vv.41-44), *non ego, avarum / cum veto te fieri, vappam iubeo et nebulonem; / est inter Tanain quiddam socerumque Viselli, / est modus in rebus, sunt certi denique fines / quos ultra citraque nequit consistere rectum.* (ebd., vv.103-107).

<sup>430</sup> „penurious“ (Marsh 1987, 234, Anm. 2), „Gretto“ (Intercenales 2010, 261). Vgl. auch Cardini 2003a, 155ff

<sup>431</sup> So auch der Schluss von Bertolini: „Peniplusius cioè accetta (contro un *diktat* costante invece nella morale albertiana), di ‚apparire‘ piuttosto che di ‚essere‘, certo *malgré soi*, sogguardato com’è da una società pettegola e ficcanaso, poiché:“ (2014, 270) – dazu Anm. 37: „Come nel caso stesso di Micrologus nei confronti di Periphronus in *Parsimonia*“ (ebd.)

<sup>432</sup> *Int.* 2,1,11

Laufe des Dialogs zeigt sich Micrologus durch die Art und den Inhalt seiner Aussagen<sup>433</sup> allerdings als was, was er wirklich ist: ein zeternder<sup>434</sup> alter<sup>435</sup> Mann, der seinen Geiz als Klugheit ausgeben will. Es ist nicht nur die Tatsache, dass Micrologus' Argumentationen nicht immer sehr stichhaltig sind – der Vergleich von Sklaven und Geld hinkt beispielsweise, da Geld im Gegensatz zu Sklaven für jede Aufgabe gleich gut verwendet werden kann –, die ihn letztlich seines Geizes überführt und Periphronus als den Klügeren herausstellt; es ist auch der Umstand, dass er trotz des empörten Aufhebens, das er um die vermeintlich luxuriöse Pracht von Periphronus' Gastmahl macht, keine Anstalten zeigt, dieses Prinzip in die Praxis umzusetzen, indem er sich weigert, an dem Gastmahl teilzunehmen, um seinem Freund die „übertriebenen“ Kosten zu ersparen<sup>436</sup>. Außerdem könnte man Periphronus' mehrmalige Betonung des Erbes seiner Kinder, die teilweise nicht einmal von Micrologus elizitiert wurde, sondern die Periphronus' aufgrund seiner eigenen Absichten äußerte, als Anspielung auf Juvenals vierzehnte Satire verstehen, in der der Autor sich über einen Mann empört, der seinen Kindern bloß seinen Geiz vererbt; möglicherweise strebt Periphronus durch diese Anspielung an, sich selbst von einem solchen Verhalten zu distanzieren und Micrologus damit zu vergleichen<sup>437</sup>. Periphronus'

<sup>433</sup> Vgl. die Ausführungen zur Interpretation von Dialogen im ersten Kapitel.

<sup>434</sup> *Enecas iam dudum me, dum nunquam de parsimonia mecum cessas eloqui* (§5) ruft Periphronus schon ganz zu Beginn des Gespräches aus. Micrologus scheint also nicht zum ersten Mal über Periphronus' Umgang mit Geld lamentiert zu haben. Zeternd wirkt zudem auch seine Predigt in §§15-20.

<sup>435</sup> Dass Alter mit Geiz einhergeht, ist ein seit der Antike bekannter Topos – vgl. z.B. die Aussage von Micio in Terenz' *Adelphoe: O noster Demea! Ad omnia alia aetate sapimus rectius; solum unum hoc uitium adfert senectus hominibus: Attentiores sumus ad rem omnes, quam sat est; quod illos sat aetas acuet* (vv.831-835), aber auch Aristoteles: „Der Geiz dagegen ist unheilbar. Denn das Alter und jede Schwäche scheint geizig zu machen.“ (*Nik. Ethik* IV 3, 1121b).

<sup>436</sup> M.E. ist das auch der Grund, wieso Periphronus zuerst gar nicht und dann nur mit einer sarkastischen Bemerkung auf Micrologus' Einwand antwortet, dass man für seine Freunde sparen sollte – er scheint zu wissen, dass diese nur als Vorwand missbraucht werden und es Micrologus nicht wirklich darum geht, ein guter Freund zu sein. Dieselbe Heuchelei beschreibt schon Plautus in seinem *Miles gloriosus* (vv.749-762; vgl. auch *Intercenales* 2003, 101, Anm. 1 sowie *Intercenales* 2010, 263, Anm. 25):

*PL. Si certumst tibi commodulum obsona, ne magno sumptu: mihi quidvis sat est.*

*PE. Quin tu istanc orationem hinc veterem atque antiquam amoves? [nam] proletario sermone nunc quidem, hospes, utere; nam ei solent, quando accubueres, ubi cena adpositast, dicere: 'quid opus fuit hoc, <hospes>, sumptu tanto nostra gratia? insanivisti hercle, nam idem hoc hominibus sat erat decem.' quod eorum causa obsonatumst culpant et comedunt tamen.*

*PA. Fit pol illud ad illud exemplum. ut docte et perspecte sapit.*

*PE. Sed eidem homines numquam dicunt, quamquam adpositumst ampliter: 'iube illud demi; tolle hanc patinam; remove pernam, nil moror; aufer illam offam porcina, probus hic conger frigidus, remove, abi, aufer' neminem eorum haec adseverare audias, sed procellung sese in mensam dimidiati, dum appetunt.*

<sup>437</sup> *Sponte tamen iuvenes imitantur cetera, solam / inviti quoque avaritiam exercere iubentur. / fallit enim vitium specie virtutis et umbra, / cum sit triste habitu vultuque et veste severum, / nec dubie tanquam frugi laudetur avarus / tanquam parcus homo et rerum tutela suarum / certa magis quam si fortunas servet*

übergeordnete Stellung zeigt sich allerdings auch schon an dessen Namen: „most prudent“<sup>438</sup> bzw. „Prudente“<sup>439</sup>.

Micrologus tut zwar so, als würde es ihm in seiner väterlichen<sup>440</sup> Klugheit bloß darum gehen, sich durch Erspartes vor möglichen Unglücksfällen zu wappnen (= die richtige innere Einstellung) und immer seinen Freunden aushelfen zu können (= der richtige Gebrauch), doch in Wirklichkeit sind das nur vorgeschobene Gründe, um seinen Geiz zu verbergen. Micrologus spricht davon, für seine Freunde da zu sein, macht aber keine Anstalten, ihnen tatsächlich zu helfen. Periphronus dagegen richtet ein Gastmahl für sie aus. Micrologus spricht davon, für seine Kinder vorzusorgen, hinterlässt ihnen aber bloß Geiz. Periphronus dagegen vererbt ihnen eine sinnvolle Lebenseinstellung. Micrologus spricht davon, sich auf die Wechselfälle der Zukunft vorzubereiten<sup>441</sup>, hängt aber an seinem Geld wie ein Magnet. Dagegen ist es Periphronus, dem Fortuna *tatsächlich* nichts anhaben kann, da er zwar den Reichtum genießt, solange er ihn hat, er sich aber auch nicht vor Armut fürchtet. Er hängt also nicht innerlich an dem Reichtum, er wünscht ihn sich nicht. Dieser Umstand ist besonders bedeutsam, wenn man bedenkt, dass *Parsimonia* direkt im Anschluss an *Oraculum* gelesen werden sollte. Während Penus im *Oraculum* gerade noch davon gesprochen hat, sich zu erhängen, weil Apoll ihm seinen Wunsch nach Reichtum nicht erfüllt und er somit arm bleiben muss, betont Periphronus nachdrücklich, dass *er nicht arm werden kann, weil er keine Wünsche hat*. Penus' Weg in den Reichtum – der, wie oben beschrieben, in seiner *eigenen* Verantwortung liegt – bestünde also letztlich nicht darin, viel zu bekommen, sondern wenig zu begehren; eine Aussage, die nicht nur Penus, sondern alle Bittsteller des *Oraculum* in einem anderen Licht erscheinen

---

*easdem / Hesperidum serpens aut Ponticus. (vv.107-114), et pater ergo animi felices credit avaros. / qui miratur opes, qui nulla exempla beati / pauperis esse putat, iuvenes hortatur ut illa / ire via pergant et eidem incumbere sectae. (vv.119-122), 'dic, o vanissime, quis te / festinare iubet? meliorem praesto magistro / discipulum. securus abi; vinceris, ut Ajax / praeteriit Telamonem, ut Pelea vicit Achilles. / parcendum est teneris; nondum implevere medullas / maturae mala nequitiae. (vv.211-216)*

<sup>438</sup> Marsh 1987, 234, Anm. 1

<sup>439</sup> Intercenales 2010, 261

<sup>440</sup> „If the theme of patrimony or patriarchy has at times caught the attention of Alberti scholars, they have not sufficiently recognized that Alberti's father figures are aged“ (Kircher 2012a, 109)

<sup>441</sup> Vgl.: „Jene, die man sparsüchtig, knauserig, Filze nennt, tun alle zuwenig im Geben, interessieren sich aber nicht für fremden Besitz und wünschen nicht zu empfangen, die einen aus Anstand und Scheu vor dem Niedrigen (einige nämlich scheinen ihr Geld darum festzuhalten oder behaupten es doch, daß sie **nicht einmal gezwungen würden, etwas Schändliches zu tun**; so ist auch der Kümmelspalter und dergleichen; er heißt so, weil er das Nichtgeben in höchstem Übermaß betreibt). Andere hüten sich vor fremdem Gute **aus Angst, da es nicht leicht ist, selbst von anderen zu empfangen, aber anderen nichts zu geben**.“ (Arist. *Nik. Ethik* IV 3, 1121b). Ersteres ist der Grund, den Micrologus vorgibt, zweiterer wohl sein eigentlicher Beweggrund.

lässt; sie hatten zudem nicht einmal wie Periphronus vorgegeben, dass ihre Wünsche Anderen zugute kommen sollen.

Die letzte offene Frage der Interpretation bezieht sich auf die Bedeutung des Dritten im Bunde, Philocerdus. Der Hauptgrund für seine Einführung mag darin liegen, dass seine Ankunft es einfach machte, den Dialog zu beenden. Man könnte sie allerdings auch so interpretieren, dass sie die dritte mögliche Variante zu Periphronus und Micrologus repräsentieren soll; während Periphronus für ungetarnte *liberalitas* und Micrologus für als *parsimonia* getarnte *avaritia* steht, könnte Philocerdus die ungetarnte *avaritia* symbolisieren – das suggerieren sein Name<sup>442</sup> sowie der Umstand, dass er sich für eine Geschäftsgelegenheit fast ein Gastmahl unter Freunden entgehen lässt.

#### 4.4 Gallus

Auf den etwas langatmigen Dialog *Parsimonia* folgt als viertes der neun Textstücke die kurze Fabel *Gallus*. Im Gegensatz zu der Geschichte über Pans Flöten im Proömium ist *Gallus* eine voll ausgeformte Fabel mit Exposition, Konflikt, Ergebnis und Epimythion.

Die Exposition, die sich in §1 befindet, beschreibt, dass sich *inter gallos gallinaceos*, also unter einer Schar Haushühner, die in einem Stall gehalten werden, ein Hahn befindet, der sich weigert, das Futter zu fressen, das die Hühnerbesitzer zur Verfügung stellen, weswegen er schon völlig abgemagert und dem Tode nah sei. Die *actio* und *reactio* des Konflikts entfalten sich dann in §2 und §3: Als seine *conclusi consocii* – Alberti besteht wieder auf einer possierlichen Alliteration, um das Federvieh zu beschreiben – den Hahn ratlos fragen, wieso er *inter tantam rerum affluentiam sese inedia conficeret*, wieso er also einen solchen Überfluss an Nahrungsmitteln verschmähe und stattdessen hungere, antwortet dieser, dass er das durchaus mit Absicht und aus guten Gründen täte. Die anderen Hühner seien nämlich, abgesehen davon, dass sie auch *ceteras ob res delirare*, töricht nicht zu erkennen, dass sie nur so viel Futter bekämen, um in gemästetem Zustand geschlachtet und gegessen zu werden. Mit ihrem Ergötzen an diesem Futter beschleunigen sie also bloß auf einfältige Weise ihren Untergang. Danach folgt in §§4-6 das Ergebnis: Als der Besitzer der Hühner bemerkt hat, wie verhungert und siech der Hahn ist, wirft er ihn aus Furcht vor einer ansteckenden Krankheit aus dem Stall in ein Dickicht voll Dornensträucher. Dort findet ihn auch prompt ein hungriger Wolf und frisst

---

<sup>442</sup> „lover of gain“ (Marsh 1987, 234, Anm. 3), „Avido di guadagno“ (Intercenales 2010, 261)

ihn auf, wobei der Hahn unter Stöhnen und Klagen plärrend seine Reue verkündet, in so großem Überfluss ein so jämmerliches Leben geführt, sich jede Annehmlichkeit versagt und sich stattdessen zu einem Leben in Elend und einem Tod in Schande verdammt zu haben. Ganz besonders bereue er – erstaunlicherweise, wie vom Autor angemerkt wird –, dass er nun nicht von einem Menschen, sondern einer *truculentam et fedissimam beluam*, einem wilden und scheußlichen Ungetüm gefressen werde. §7 enthält schließlich noch das Epimythion: *Hanc fabulam nostra in urbe plerique cives ad se pertinere fortassis non negabunt.* – „Die meisten Bürger in unserer Stadt<sup>443</sup> mögen vielleicht zugeben, dass die Fabel sich auf sie bezieht.“

Wie schon beim Proömium stellt sich auch bei dieser Fabel die Frage, wieso Albertis Wahl genau auf einen Hahn als Protagonisten fiel. Abgesehen von dem schon erwähnten nichtsahnenden Hahn, den Euclio in seinem *avaritiae furor* auf bemitleidenswerte Weise in Stücke haute, weil er dachte, er würde an der Stelle scharren, an der er seinen Goldtopf vergraben hatte, taucht ein berühmtes Federvieh auch bei Phaedrus auf:

*In sterquilinio pullus gallinaceus  
Dum quaerit escam, margaritam repperit.  
« laces indigno quanta res » inquit « loco!  
Hoc si quis pretii cupidus vidisset tui,  
Olim redisses ad splendorem pristinum.  
Ego quod te inveni, potior cui multo est cibus,  
Nec tibi prodesse nec mihi quicquam potest. »<sup>444</sup>*

Falls diese Fabel als Vorlage für Alberti diene, so offenbar als Kontrastvorlage, denn während der *pullus* bei Phaedrus auf der *Suche* nach Nahrung ist, verschmäht der *gallus* bei Alberti den vorhandenen Überfluss. Das Epimythion von Phaedrus' Fabel lässt sich allerdings auf das Proömium bzw. Albertis Aussagen über sein literarisches Werk beziehen: *Hoc illis narro, qui me non intellegunt.*<sup>445</sup>. Diejenigen, die sein Talent nicht erkennen, seien wie Phaedrus' *pullus*, der lieber weiter im Dreck wühlt, als den wahren Wert seines Fundes anzuerkennen. Während es m.E. durchaus möglich ist, dass Alberti diese Assoziation bewusst durch denselben Textanklang erzeugen wollte, scheint der Hahn in Lukians gleichnamigem Text eine direktere Vorlage für *Gallus* gewesen zu sein, denn dieser lässt sich in mehr als einer Hinsicht mit dem *gallus* der *Intercenales* vergleichen. Lukians Stück beginnt damit, dass der Besitzer des Hahnes, Micyllus, mitten

<sup>443</sup> Cardini (Intercenales 2010, 265) weist darauf hin, dass es sich bei dieser Stadt um Florenz handelt.

<sup>444</sup> III 12, vv.1-7

<sup>445</sup> Ebd., v.8

in der Nacht von dem Krähen desselben geweckt wird, was ihn zu dem Ausruf veranlasst, dass er ihm sogar verhasster sei als seine eigene Armut. Wutentbrannt stürmt er aus dem Haus, um ihn zum Schweigen zu bringen, wird allerdings in höchstes Erstaunen versetzt, als dieser plötzlich beginnt, mit ihm zu sprechen und sich zu rechtfertigen – er hat seinem Herren doch nur helfen wollen, die Arbeit des Tages durch einen früheren Beginn früher zu beenden. Im Laufe ihres Gesprächs berichtet Micyllus dem Hahn davon, aus welchem wundervollen Traum er ihn geweckt hat: Eukrates, der reiche Mann, dessen üppiges Gastmahl er abends besuchen durfte, sei verstorben und hätte ihn, Micyllus, zu seinem alleinigen Erben erklärt, woraufhin diesem paradiesische Berge von Gold und Elfenbein zuteil geworden seien. Zudem berichtet Micyllus von seinem Neid auf seinen Bekannten Simon, der tatsächlich durch ein unverhofftes Erbe steinreich geworden sei. Der Hahn kann diese naive Verehrung von Reichtümern nur belächeln; er sei nämlich nicht nur die Wiedergeburt von Pythagoras höchstselbst, sondern habe im Zuge seiner *metempsychōsis* sowohl als reicher als auch als armer Mann gelebt und könne daher mit Sicherheit sagen, dass ein Leben in Reichtum in jedem Fall zu vermeiden sei. Nach einem langen Monolog auf die Armut bringt er Micyllus durch einen Trick mit einer seiner Federn zu Simon, der mitten in der Nacht bei schwachem Licht über seine Rechnungen gebeugt ist und mit bleicher Miene paranoide Berechnungen anstellt, wie im Rahmen der Interpretation von *Oraculum* bereits zitiert. Dieser Anblick reicht, um Micyllus von seinem Begehren zu erlösen und die beiden verschwinden wieder, doch erst, nachdem Micyllus Simon noch einen Fausthieb zum Abschied verpasst hat.

Die beiden Hähne von Lukian und Alberti ähneln einander also nicht nur darin, dass sie ein Leben in Armut einem Leben im Luxus vorziehen, sondern auch darin, dass es ihnen in beträchtlichem Maße wichtig ist, wie ihre Mitmenschen bzw. -hühner von ihnen denken. Während es für Albertis Hahn immens wichtig ist, den anderen Hühnern zu erklären, dass seine Entscheidung, das Futter zu verschmähen *consulto (...) atque prudenter quidem fieri* (§2), dass er also keineswegs ein leichtfertiger und törichter Hahn sei, versucht Lukians Hahn in seinem Leben als Pythagoras seine Mitmenschen auf andere Art von seiner Klugheit und Bedeutung zu überzeugen:

„Micyllus: Aber sage mir doch, wo dachtest du hin, da du das Gesetz gabst, daß man kein Fleisch und keine Bohnen essen sollte?

Der Hahn: Frage nicht nach solchen Dingen, Micyll.

Micyllus: Und warum nicht, Henning?

Der Hahn: Weil ich mich schäme, dir darüber die Wahrheit zu sagen.

Micyllus: Ich sehe nicht, was du dich gegen einen Freund und Hausgenossen zu

schämen hättest; denn deinen Herrn möcht ich mich nicht länger nennen.

Der Hahn: Viel Gescheites war nicht daran. Aber ich sah, daß ich keine Wirkung auf den großen Haufen tun würde, wenn sie nichts als gewöhnliche Dinge in meinen Gesetzen fänden: je fremder hingegen meine Verordnungen klängen, desto außerordentlicher würde ich selbst in ihren Augen sein. Aus diesem Grunde bracht ich einige solche seltsame Dinge auf die Bahn und machte aus der Absicht ein Geheimnis, damit man sich die Köpfe darüber zerbräche und der eine auf dies, der andere auf jenes riete, ohne es jemals erraten zu können, wie es mit den undeutlichen Orakeln zu gehen pflegt.“<sup>446</sup>

Beide Hähne möchten also ihre Klugheit durch bestimmte Essensregeln unter Beweis stellen<sup>447</sup> und beiden gelingt das nicht so ganz; beide wirken eher wie nicht ernstzunehmende, halbphilosophische, großschnäblige Gockel<sup>448</sup>. Lukians Hahn gibt schließlich im Nachhinein zu, dass seine Idee nicht besonders gut war, und auch Albertis Hahn erfährt späte Reue im Rachen eines scharfzahnigen Untiers. Dieses Untier wird zwar in der Fabel als *lupus* beschrieben, doch angesichts der Tatsachen, dass Wölfe oft als Personifikation von Gier gelten<sup>449</sup> und auch die Selbstinterpretation des Proömiums davon spricht, dass *alios avaritia perire*<sup>450</sup>, kann man davon ausgehen, dass gemeint ist, dass der Hahn sich selbst verzehrt, indem er so geizig ist, dass er nicht einmal sich selbst etwas von dem vorhandenen Futter zugestehen will. Ein solcher Mann, der seinen Reichtum behütet wie ein Drache und diesen nicht einmal für sich selbst anrührt<sup>451</sup>, wird schon von Aristoteles beschrieben:

„Wer also in diesem Sinne ein Verschwender ist, scheint viel besser zu sein als der Geizige, aus den genannten Gründen und weil der eine vielen nützt, der andere keinem und **nicht einmal sich selbst**.“ (...) „Der Geiz erstreckt sich über vieles und hat viele Formen. Es scheint nämlich viele Arten von Geiz zu geben. Er besteht in zwei Dingen, dem **Mangel im Geben** und dem Übermaß im Nehmen,

---

<sup>446</sup> 18

<sup>447</sup> So übrigens auch der Esel bei Phaedrus: *Quidam immolasset verrem cum sancto Herculi, / Cui pro salute votum debebat sua, / Asello iussit reliquias poni hordei. / Quas aspernatus ille sic locutus est: / « Libenter istum prorsus appeterem cibum, / Nisi, qui nutritus illo est, iugulatus foret. »* (V 4, vv.1-6; vgl. auch Intercenales 2010, 264f). Phaedrus führt diese Fabel allerdings zu folgendem Epimythion: *Paucis temeritas est bono, multis malo.* (ebd, v.7.). Den Verdacht auf gerade diese *temeritas* möchte Albertis *gallus* allerdings ja abweisen, wenn er sagt *consulto id atque prudenter quidem fieri*.

<sup>448</sup> So auch die Beschreibung des Hahns in dem anonymen Traktat *De physiognomia: Gallus (...) animal est ineptum, in uenerem calidum, speciei ac uocis suae gerens fiduciam magnam.* (131).

<sup>449</sup> Newhauser 2000, 141. Vgl. auch: *quali igitur victu sapiens utetur, et horum / utrum imitabitur [sc. den Geizigen oder den Verschwender]? hac urget lupus, hac canis, aiunt. / mundus erit qua non offendat sordibus atque / in neutram partem cultus miser.* (Hor. sat. II 2, vv.63-66)

<sup>450</sup> Int. 2,1,11

<sup>451</sup> *Nummi cum tibi sint opesque tantae / quantas civis habet, Paterne, rarus, / largiris nihil incubasque gazae / ut magnus draco, quem canunt poetae / custodem Scythici fuisse luci.* (Mart. XII 53; vv.1-5). Vgl. auch die Schlange in Phaedrus IV 21

findet sich aber nicht bei allen in seiner Vollständigkeit, sondern zuweilen spaltet er sich, und die einen tun zuviel im Nehmen, **die andern zuwenig im Geben.**<sup>452</sup>

Der Geizhals, der sich von verschimmelten Essensresten ernährt und wie ein Bettler gekleidet ist, ist auch ein gern von den antiken Satirikern genutzter Topos. Er kommt beispielsweise bei Juvenal vor:

*ipse quoque esuriens, neque enim omnia sustinet unquam  
mucida caerulei panis consumere frustra,  
hesternum solitus medio servare minuta  
Septembri necnon differre in tempora cenae  
alterius conchem aestivam cum parte lacerti  
signatam vel dimidio putrique siluro  
filaque sectivi numerata includere porri.*<sup>453</sup>

Doch vor allem Horaz kommt ständig auf diesen Charaktertyp zurück:

*congestis undique saccis  
indormis inhians et tamquam parcere sacris  
cogeris aut pictis tamquam gaudere tabellis.  
nescis, quo valeat nummus, quem praebeat usum?<sup>454</sup> (...)  
Ummidius quidam. non longa est fabula: dives,  
ut metiretur nummos, ita sordidus ut se  
non umquam servo melius vestiret, adusque  
supremum tempus ne se penuria victus  
opprimeret metuebat.*<sup>455</sup>

*Au<f>idienus,  
cui 'Canis' ex vero ductum cognomen adhaeret,  
quinguennis oleas est et silvestria corna  
ac nisi mutatum parcat defundere vinum et,  
cuius odorem olei nequeas perferre, licebit  
ille repotia, natalis aliosve dierum  
festos albatu celebret, cornu ipse bilibri  
caulibus instillat, veteris non parcus aceti.*<sup>456</sup>

*qui discrepat istis  
qui nummos aurumque recondit nescius uti  
compositis metuensque velut contingere sacrum?  
si quis ad ingentem frumenti semper acervum  
porrectus vigilet cum longo fuste neque illinc*

---

<sup>452</sup> Arist. *Nik. Ethik* IV 3, 1121a-1121b (Vgl. auch Intercenales 2010, 264f). Vgl. auch Äsop 71 (Vgl. auch Marsh 1987, 235, Anm. 2 und Intercenales 2010, 265)

<sup>453</sup> XIV, vv.127-133

<sup>454</sup> *sat.* I 1, vv.70-73

<sup>455</sup> Ebd., vv.95-99

<sup>456</sup> *sat.* II 2, vv.55-62

*audeat esuriens dominus contingere granum  
 ac potius foliis parcus vescatur amaris;  
 si positus intus Chii veterisque Falerni  
 mille cadis – nihil est, ter centum milibus – acre  
 potet acetum; age, si et stramentis incubet unde-  
 octoginta annos natus, cui stragula vestis,  
 blattarum ac tinearum epulae, putrescat in arca:  
 nimirum insanus paucis videatur, eo quod  
 maxima pars hominum morbo iactatur eodem.<sup>457</sup> (...)* 

*‘pauper Opimius argenti positi intus et auri,  
 qui Veientanum festis potare diebus  
 Campana solitus trulla vappamque profestis,  
 quondam lethargo grandi est oppressus, ut heres  
 iam circum loculos et clavis laetus ovansque  
 curreret. hunc medicus multum celer atque fidelis  
 excitat hoc pacto: mensam poni iubet atque  
 effundi saccos nummorum, accedere pluris  
 ad numerandum; hominem sic erigit, addit et illud:  
 ‘ni tua custodis, avidus iam haec auferet heres.’  
 ‘men vivo?’ ‘ut vivas igitur, vigila: hoc age.’ ‘quid vis?’  
 ‘deficient inopem venae te, ni cibus atque  
 ingens accedit stomacho futura ruenti.  
 tu cessas? agedum sume hoc tisanarium oryzae.’  
 ‘quanti emptae?’ ‘parvo.’ ‘quanti ergo?’ ‘octussibus.’ ‘eheu!  
 quid refert morbo an furtis pereamque rapinis?’<sup>458</sup>*

Durch ein solches Verhalten endet man dann als *magnas inter opes inops*<sup>459</sup>, wie Horaz treffend beschreibt; auch Juvenal bringt das Paradoxon treffend auf den Punkt:

*sed quo divitias haec per tormenta coactas,  
 cum furor haut dubius, cum sit manifesta phrenesis,  
 ut locuples moriaris, egentis vivere fato?<sup>460</sup>*

Das Ende der Fabel und die Vorlage bei Lukian illustrieren die eigentliche Dummheit des *gallus*, dessen Geiz so große Ausmaße angenommen hat, dass er sich gänzlich weigert, *irgendetwas* zu verbrauchen – die Extremvariante der aristotelischen Definition des Geizes als „Mangel im [sc. auch: sich selbst] Geben“. Doch auch die Positionierung von *Gallus* nach *Parsimonia* veranschaulicht diesen Umstand; die Hauptaussage in *Parsimonia* war, dass man die Gegenwart genießen soll, da die Zukunft ungewiss ist. In *Gallus* ist es nun allerdings so, dass der Hahn fälschlicherweise meint, die Zukunft mit

<sup>457</sup> *sat.* II 3, vv.108-121

<sup>458</sup> *Ebd.*, vv.142-157

<sup>459</sup> *carm.* III 16, v.28

<sup>460</sup> XIV, vv.135-137 (Vgl. auch Marsh 1987, 235, Anm. 2 und Intercenales 2010, 265)

Gewissheit zu kennen – er sieht in der Fütterung der Hühner ihre Zukunft als garnierte Köstlichkeit auf dem nächsten Gastmahl –, doch schließlich enden seine Versuche, dieser Zukunft zu entrinnen nicht nur damit, dass er sich seine Gegenwart zur Hölle macht, sondern sogar damit, dass ihn eine noch schlimmere Zukunft ereilt, als er befürchtet hat; das sind auch die beiden Punkte, die der Hahn am Ende bereut. Auch für seine *ultima verba*, dass er *hominem quempiam potius quam truculentam et fedissimam beluam suo casu depasci optasse* (§6) bietet sich im Lichte von *Parsimonia* eine zweite Interpretation an, die über die wörtliche Bedeutung hinausgeht, dass der Hahn sich paradoxerweise am Ende wünscht, mit seinem Tod doch die Menschen ernährt zu haben, die ihn gefüttert hatten. Wie schon angemerkt, steht der Wolf meistens für *avaritia*; im Rahmen der bisherigen Interpretation wurde diese *avaritia* als dem Hahn zugehörig interpretiert. Es wäre allerdings in Form einer anspielenden Weiterverarbeitung eines Themas aus *Parsimonia* auch möglich, dass diese *avaritia* einem Erben des Hahnes gehört. Die übertriebene Darstellung des Wolfes als *truculenta et fedissima belua* würde dann auf den gierigen Erben zutreffen, der aus Wut auf den maßlosen Geiz des Hahnes dessen Ableben glattweg selbst in die Hand nimmt, um an seine Mittel zu kommen. In diesem Sinne bereut der Hahn es dann, nicht sein Leben im Überfluss genossen zu haben, um dann nach einem sozusagen „natürlichen Tod“ von einem wesentlich netter beschriebenen Erben – *homo quispiam* – gegessen zu werden.

In jedem Fall übersteigert das absurde Ausmaß der „Sparsamkeit“ des Hahns in *Gallus* das der „Sparsamkeit“ des Micrologus in *Parsimonia* wesentlich und auch der von ihm vorgeschobene Grund ist gewissermaßen übersteigert: Während Micrologus für alle Eventualitäten und unvorhersehbaren Schläge des Schicksals gewappnet sein will, ist der *gallus* auch noch davon überzeugt, genau zu *wissen*, was auf ihn zukommt. Aus diesem Grund wirkt er dann auch noch dümmer als Micrologus. Im Gegensatz zu diesem scheint es allerdings fraglich, ob sich der Hahn bewusst ist, dass seine „klugen“ Begründungen nur pseudophilosophischer Art sind und in Wirklichkeit nur dazu dienen, seinen Geiz in einer gesellschaftstauglichen Hülle zu verkleiden.

## 4.5 Vaticinium

Auf das zweitkürzeste Stück des Buches, *Gallus*, folgt mit *Vaticinium* dessen längstes, das zudem die Mittelposition besetzt. *Vaticinium* ist wieder ein Dialog im Stil von *Oraculum*, d.h. im Stil der Komödie. *Vaticinium* enthält zwar viele, schnelle Sprecherwechsel wie *Oraculum*, allerdings nicht so viele Sprecher: Dialogführer mit den meisten und längsten Redebeiträgen sind Astrologus, ein blinder Seher, und Xerxes, sein Gehilfe. Zu den beiden kommen noch drei Personen hinzu, die sich von Astrologus ein *vaticinium* erkaufen: Philargirius, Factiopora und Assotus<sup>461</sup>. Wie schon in *Oraculum* und *Parsimonia* findet sich auch in *Vaticinium* eine Ringkomposition: Der erste und letzte Bittsteller ist Philargirius, nach ihm kommt Factiopora, dessen Audienz wiederum durch das Gespräch mit Assotus in zwei Hälften geteilt wird, sodass sich sogar über die Ringkomposition hinaus eine Zwiebelstruktur mit Assotus in der Mitte ergibt.

Die *vaticinia* des Astrologus basieren auf Physiognomik, d.h. auf dem „Schluß von äußeren Gestaltmerkmalen beim Menschen auf ‚innere‘ Eigenheiten, insbesondere auf Charaktereigenschaften aber auch Gemütszustände.“<sup>462</sup>. Xerxes beschreibt für Astrologus das Aussehen der Kunden, woraufhin dieser anhand der im Aussehen implizierten Charaktereigenschaften auf ihre Zukunft schließt. Wie sowohl Chines und Severini<sup>463</sup> als auch Bacchelli und D’Ascia<sup>464</sup> herausstellen, waren Astrologie und Physiognomik Teil des alltäglichen Lebens in der Renaissance und ihre Verwendung in *Vaticinium* soll höchstwahrscheinlich nicht diese Art von Zukunftsdeutung selbst in Frage stellen, sondern einen anderen Punkt illustrieren, der im Zuge der Interpretation am Ende des Kapitels erarbeitet werden soll. Sowohl Bacchelli und D’Ascia<sup>465</sup> als auch Cardini<sup>466</sup> weisen in ihren Editionen auf die beiden Hauptquellen für Physiognomik in der Renaissance hin: zwei Traktate namens *Physiognomonica* (Ps.-Aristoteles) und *De physiognomia* (Ps.-Apuleius). Einflüsse der Physiognomik in der antiken Literatur finden

---

<sup>461</sup> Xerxes spricht in 42 Redebeiträgen etwa 77 Zeilen, Astrologus in 25 Redebeiträgen etwa 43, Philargirius in 24 Redebeiträgen etwa 49, Factiopora in 11 Redebeiträgen etwa 15 und Assotus in 5 Redebeiträgen etwa 9 Zeilen.

<sup>462</sup> Reißer 1997, 9

<sup>463</sup> Leon Battista Alberti 2015, 158f

<sup>464</sup> Intercenales 2003, 113. Vgl. außerdem Reißer 1997, 9-98; insb. 19ff für die „Trias antiker Charakterologie – Physiognomik, Temperamentenlehre und Astrologie“ (ebd., 19)

<sup>465</sup> Intercenales 2003, 115ff

<sup>466</sup> Intercenales 2010, 271f

sich beispielsweise bei Plautus<sup>467</sup>.

Der erste Abschnitt des Textes erstreckt sich von §§1-3 und enthält die Einleitung und Etablierung der Situation. Xerxes tritt aus einer nicht näher bestimmten Tür hinaus und wettet über die Menschenmenge, die sich dort versammelt hat: „*tane, importuni, ita per impudentiam didicistis cuncta exposcere?* (§1)<sup>468</sup>. Er weist sie an, etwas Platz zu machen und wendet sich dann an den alten, blinden Astrologus<sup>469</sup>, der sich auf einen Stuhl setzen soll, während er selbst *in limine* stehen bleiben und ihm die *signa et notas hominum* (§2) beschreiben wolle, ihr „*marchio naturale distintivo*“<sup>470</sup>. Astrologus setzt sich, ermahnt jedoch Xerxes noch, dass er die Ratsuchenden denken machen solle, *ut boni malive, quidquid predixero, non ex me id sed ab astris* (§3) komme – er möchte also jede Verantwortung bezüglich seiner Vorhersagen von seiner eigenen Person abgewiesen wissen.

Der zweite Textabschnitt, §§4-14, enthält die erste Hälfte des Gesprächs mit Factiopora, der, wie schon bemerkt, von Assotus unterbrochen wird. Xerxes ruft aus, dass Astrologus für jeden zur Verfügung stehe, der *sua qui concupiscit fata discere* (§4), woraufhin sich als erster Philargirius bemerkbar macht, doch gleich darauf auch Factiopora, der Philargirius‘ *Adsum* geradezu drängelnd mit *Adsum et ego* (§5) kontert. Xerxes ordnet der Menge an, eine geordnete Reihe zu bilden und fügt noch hinzu – denn angeblich *hoc ex memoria exciderat* (§6) –, dass jede Weissagung *nummum aureum* (§7) koste, eine Goldmünze. Daraufhin verschwindet Philargirius plötzlich mit dem Hinweis, dass er gleich wieder da sein werde, ebenso schnell, wie er vorhin herbeigerannt kam. Factiopora ist zufrieden, *isthunc miserum* (§8) los zu sein und gibt Xerxes seine Goldmünze, woraufhin dieser Astrologus Factioporas Aussehen beschreibt: *Sunt homini huic, qui aurum prebuit, oculi milvini, capreum guttur, simus nasus, frons rugosa, cervix languida, angustum pectus, spatula hec sublata versus occiput, altera deorsum in pectus delapsa atque depressa, color cinereus* (§9). Interessanterweise hat Astrologus‘ Antwort nicht viel mit Factioporas Beschreibung zu tun, wenn man in der Interpretation seines Aussehens

---

<sup>467</sup> In seinem *Mercator*: *Ego dicam tibi: canum, uarum, uentriosum, bucculentum, breuiculum, subnigris oculis, oblongis malis, pansam aliquantulum*. (vv.638-641; vgl. auch *Intercenales* 2010, 271f), seinem *Pseudolus*: *Rufus quidam, uentriosus, crassis suris, subniger, magno capite, acutis oculis, ore rubicundo, admodum magnis pedibus*. (vv.1218f) und seiner *Asinaria*: *Macilentis malis, rufulus aliquantum, uentriosus, truculentis oculis, commoda statura, tristi fronte*. (vv.400f)

<sup>468</sup> Damit könnte ebenso gut die Menschenmenge in *Oraculum* gemeint sein.

<sup>469</sup> Blinde Seher sind auch in der Antike keine Seltenheit, so z.B. Tiresias und Oedipus (vgl. *Intercenales* 2010, 272, Anm. 2).

<sup>470</sup> *Intercenales* 2010, 272, Anm. 3b

Ps.-Aristoteles und Ps.-Apuleius berücksichtigt, denen zufolge Factioporas Charakter in erster Linie durch Bösartigkeit, Feigheit, Stumpfsinn und verbitterte und unverschämte Streitsucht gekennzeichnet sein muss<sup>471</sup>, denn Astrologus antwortet: *Est quidem nimis admodum callidus qui usque aliorum mentes teneat, nimium profecto astutus idem qui verbo aut vestigio unico tam illico voluntates hominum interpretetur!* (§10). Tatsächlich wirkt es eher so, als würde Astrologus sich selbst beschreiben; er ist derjenige, der *astutus* und *callidus* ist, indem er die Aufmerksamkeit der Menschenmenge bannen und anhand eines einzigen Zeichens ihre Wünsche erkennen kann; denn das tut er: Er bezieht sich in seiner Vorhersage nicht auf Factioporas tatsächliche Physiognomie, die mit Listigkeit

---

<sup>471</sup> *capreum guttur* (so man den Hals einer Ziege als lang und dünn empfindet): „Die einen dünnen [sc. Hals] haben, sind schwach (...). Deren Hals dünn und lang ist, die sind feige.“ (*Physiognomonica*, Traktat B, 6, 811a); „Kennzeichen eines Mutigen: (...) ein kräftiger, nicht sehr fleischiger Hals“ (ebd., Traktat A, 3, 806a); *Cervix longa et tenuis timiditatem et malignitatem declarat.* (*De physiognomia* 53)

*simus nasus*: „Die mit einer an der Nasenwurzel dicken Nase sind stumpfsinnig.“ (*Physiognomonica*, Traktat B, 6, 811a); *Si origo narium indiscreta atque indisposita sit, stultitiam et imbecillitatem indicat.* (*De physiognomia* 51); *Simia est animal malignum, ridiculum, turpe.* (...) *imitatores ingeniorum alienorum, ipsi imperfectum ingenium habentes.* (ebd. 124)

*frons rugosa*: „Kennzeichen eines Verbitterten: (...) ein zerfurchter Gesichtsbereich; ein runzliges, fleischloses Gesicht“ (*Physiognomonica*, Traktat A, 3, 808a); „Kennzeichen des Heiteren: eine große, fleischige und glatte Stirn“ (ebd., Traktat A, 3, 808a); „Die eine entspannte Stirn haben sind Schmeichler“ (ebd., Traktat B, 6, 811b); *Qui amarus est et litigiosus his indicia apparebit: (...) fronte habebit rugosam*“ (*De physiognomia* 99); *Simia est animal malignum (...). Qui ad huius animalis speciem referuntur erunt (...) rugosi vultus* (ebd. 124)

*cervix languida*: *Cervix quae soluta et inualida est nocentes et insidiosos homines praedicat.* (*De physiognomia* 53)

*angustum pectus*: „Die mit ausgeprägtem Brustkorb sind seelisch robust; siehe das Männliche. Die ohne ausgeprägten Brustkorb weichlich; siehe das Weibliche.“ (*Physiognomonica*, Traktat B, 6, 810b); „Kennzeichen des Mutigen: (...) die Brust fleischig und breit“ (ebd., Traktat A, 3, 806a); *Pectus tenue et inualidum etiam animi imbecillitatem significat.* (*De physiognomia* 61)

*spatula hec sublata versus occiput*: „Kennzeichen des Stumpfsinnigen: (...) nach oben gezogene Schulterblätter“ (*Physiognomonica*, Traktat A, 3, 807b); „Kennzeichen des Unverschämten: (...) ein wenig krumm; nach oben gezogene Schulterblätter“ (ebd., Traktat A, 3, 807b); *Humeri tenues et qui in acutum erecti sunt insidiosum hominem indicant.* (*De physiognomia* 58)

*altera deorsum in pectus delapsa atque depressa*: „Deren Schultergürtel sehr gekrümmt ist und die Schultern zur Brust zusammengezogen, die sind bösartig; siehe den Gesamteindruck, weil das, was vorne ist und zum Vorschein treten sollte, versteckt wird.“ (*Physiognomonica*, Traktat B, 6, 810b); „Deren Schultern verkrampft und zusammengezogen sind, die sind gemein“ (ebd., Traktat B, 6, 811a)

*color cinereus*: „Kennzeichen des Feigen: (...) um das Gesicht blaß“ (*Physiognomonica*, Traktat A, 3, 807b); „Und die allzu weißen sind feige (...). Die von einer blassen und erregten Hautfarbe sind feige“ (ebd., Traktat B, 6, 812a); *Color qui pallore deformatur, imbellem, timidum eundemque tergiuersatorem significat.* (*De physiognomia* 79); *Qui amarus est et litigiosus his indicia apparebit: (...) prope pallescit* (ebd. 99)

Die Augen schließlich (*oculi milvini*) fügen diesen Eigenschaften noch etwas Neues hinzu: „Die leicht bewegliche Augen haben, sind schnell und räuberisch; siehe die Habichte.“ (*Physiognomonica*, Traktat B, 6, 813a); *Simia est animal malignum (...). Qui ad huius animalis speciem referuntur erunt (...) paruorum oculorum* (*De physiognomia* 124)

nichts zu tun hat, sondern darauf, dass dieser ebenfalls gerne *callidus* und *astutus* wäre. Astrologus scheint mit dieser Einschätzung auch ins Schwarze getroffen zu haben, denn Factiopora stimmt ihm überzeugt zu: *At enim res sic se habet: homo nemo isthoc Philargirio miserior est* (§11). Er hätte anhand von Philargirius' bisher einzigem Wort *Adsum* schon erkannt, dass dieser ein bemitleidenswerter Nichtsnutz sei. An dieser Reaktion zeigt sich nicht nur, dass Factiopora nicht *astutus* ist, sondern, dass er tatsächlich bössartig und streitsüchtig ist. Astrologus scheint sich nun angesichts einer so falschen Selbsteinschätzung nicht zurückhalten zu können: *Preterea eris pertinax* (§11); Factiopora sei außerdem hartnäckig – weil er auf seiner Prophezeiung beharrt. Sofort zeigt sich wieder Factioporas Streitsucht, als er erkennt, dass Astrologus seinen Spaß mit ihm treibt: *Mene delitias facitis? Irridetis?* (§11) – „Wollt ihr mich auf den Arm nehmen? Lacht ihr etwa über mich?“. Doch Astrologus lässt sich nicht beeindrucken und fährt dort, Factiopora als nächstes als übertrieben argwöhnisch zu charakterisieren, woraufhin dieser erzürnt sein Geld zurückverlangt. Astrologus zeigt sich jedoch auch weiterhin unbeeindruckt, merkt nur sarkastisch an, dass Factiopora dafür, dass er jetzt schon genug von den Prophezeiungen habe, ganz schön wählerisch und schwierig zufriedenzustellen sei, und ermahnt ihn, sich zu beruhigen, hinzusetzen und zu warten, bis die Reihe wieder an ihn komme, sodass er den Rest seiner Zukunft vernehmen könne. Factiopora zetert zwar weiter, dass er das Spiel des Astrologus ganz genau durchschaut hätte, lässt sich aber beschwichtigen und nimmt Platz.

Im dritten Textabschnitt (§§15-23) erhält Assotus sein *vaticinium* von Astrologus. Nachdem Factiopora in die Menschenmenge zurückgegangen ist, tritt dieser hervor, reicht Xerxes sogar zwei Goldmünzen und sagt kurz angebunden: *Cape. Dicit.* (§15) – „Da hast du. Sprich.“. Auf Xerxes freudigen Ausruf, was für eine großzügige Zahlung das sei, antwortet Assotus zuerst selbstgefällig, dass er auf diese Weise auch von *duris atque invidis hominibus* (§15) Gefälligkeiten erlangen könne, und fügt dann etwas bedrohlich hinzu: *Tu demum, si rem malam vis effugere, omnia de me ad unguem vaticineris opus est.* (§16) – „Du solltest jetzt besser alles über mich auf's Genaueste vorhersagen, wenn du keine Schwierigkeiten willst.“. Während Xerxes mit einem nervösen Lachen versucht, die Situation zu entschärfen, und so tut, als wäre das alles ein herrlicher Spaß, spart sich Astrologus die Schmeichelei und fragt: *Et quis est hic insolens usque adeo imperiosus?* (§16), woraufhin Xerxes schnell damit beginnt, sein Aussehen zu beschreiben: *Huic quidem collum breve est humerique reiecti, frons turgida, gene fucose, porrectus venter* (§17). Auf Astrologus' Frage nach der Farbe seines Teints, antwortet er: *Sufflanti in*

*focum persimilis* (§17). Da sich aus Assotus‘ Physiognomie in erster Linie auf dessen Genusssucht (v.a. Gefräßigkeit und Trunksucht), Faulheit, leichtfertige Unvernunft und Hinterlist schließen lässt<sup>472</sup>, fordert Astrologus Xerxes auf, ihm eine Hand des Assotus zu geben. Als er sie bekommt, findet er darin *Tali, tessere, tabelle* (§18), also Würfel für das Glücksspiel und Schreibtäfelchen<sup>473</sup>. Er fordert Xerxes also auf, die Täfelchen so laut vorzulesen, dass er es gut hören könne, woraufhin Assotus selbstbewusst verkündet, dass es auch ruhig alle Anderen hören können, da er sich nie darum bemüht hätte, seine Liebschaften geheim zu halten. Die *tabella* enthält einen Liebesbrief von Assotus an die Hetäre Bacchis<sup>474</sup>, in der er ihr seinen Schmerz darüber kundtut, dass sie ihm andere Liebhaber vorgezogen hätte, jedoch auch unter Verwendung zahlreicher Kosenamen versichert, dass er sie deswegen nicht weniger liebe. An dieser Stelle unterbricht Astrologus Xerxes – „*Sat est.*“ – und verkündet seine Prophezeiung: Assotus werde immer an allen möglichen Gebrechen und Krankheiten leiden (*gutta, emicranea, cruditate atque huiusmodi doloribus et morbis* (§21)). Assotus tut das mit dem Verweis

<sup>472</sup> *collum breve*: „Deren Hals aber allzu kurz ist, die sind hinterlistig“ (*Physiognomonica*, Traktat B, 6, 811a); *Testudo animal est iners, stultum, uorax, quod neque sibi aliquid neque cuiquam alteri prodest* (*De physiognomia* 127)

*humeri reiecti*: „Die einen in die andere Richtung [sc. nach hinten statt nach vorne] gekrümmten Schultergürtel haben, sind leichtfertig und unvernünftig“ (*Physiognomonica*, Traktat B, 6, 810b)

*frons turgida*: „Kennzeichen des Stumpfsinnigen: eine große, rundliche und fleischige Stirn“ (*Physiognomonica*, Traktat A, 3, 807b); „Kennzeichen des Heiteren: eine große, fleischige und glatte Stirn“ (ebd., Traktat A, 3, 808a); *Omnis uultus cum est plenus et crassus, ignauum significat et uoluptatibus deditum.* (*De physiognomia* 50)

*gene fucose*: „Deren Wangen leicht rot werden, sind trunksüchtig“ (*Physiognomonica*, Traktat B, 6, 812a); *Cum uultus rubet, aut uerecundum aut uinolentum declarat.* (*De physiognomia* 79). Vgl. dazu Intercenales 2010, 273f, Anm. 17

*porrectus venter*: „Die vom Nabel zum Brustbein eine größere (Strecke) haben als vom Brustbein zum Hals, sind gefräßig und stumpfsinnig: gefräßig, weil sie ein großes Organ haben, in das sie die Nahrung aufnehmen, und stumpfsinnig, weil die Empfindungen einen engeren Raum haben, da er ja vereinigt ist mit dem, der die Nahrung aufnimmt, so daß die Empfindungen durch das Anfüllen mit Speisen oder das Bedürfnis danach beengt werden“ (*Physiognomonica*, Traktat B, 6, 810b); *Si maior pars pectoris fuerit, prudentiam indicat, si quod infra pectus est usque ad umbilicum maius fuerit, uoracem hominem declarat* (*De physiognomia* 63); *Uenter cum cum est magnus et congestis carnibus, si quidem mollibus et pendentibus, sine sensu hominem et uinolentum atque intemperantem, deditum luxuriae ac ueneri indicat.* (ebd. 64)

*sufflanti in focum persimilis*: „Kräftige Hautfarben kennzeichnen also einen Hitzigen und Heißblütigen“ (*Physiognomonica*, Traktat A, 2, 806b); „Kennzeichen des Ungestümen: (...) rötlich“ (ebd., Traktat A, 3, 808a); „Deren Farbe feuerrot ist, die neigen zum Wahnsinn, weil das Körperliche, wenn es sehr erhitzt wird, eine feuerrote Farbe bekommt; die aber hochgradig erhitzt sind, sind vermutlich wahnsinnig.“ (ebd., Traktat B, 6, 812a); *Color ignitus ad insaniam uergit.* (*De physiognomia* 79)

<sup>473</sup> Vgl. Intercenales 2010, 274, Anm. 18b. Vgl.: „Reichthum. (...) Und wieder, wenn ich zu einem Prasser gekommen bin, so giebt er mich den Würfeln, den losen Dirnen Preis, und wirft mich in Kurzem splitternackt zur Thür hinaus.“ (vv.242-244)

<sup>474</sup> Vgl. Intercenales 2010, 274, Anm. 20a

darauf ab, dass er sich einfach Ärzte herbeirufen könne, und fordert ihn stattdessen begierig auf: *dicito de imperiis deque prestantissimis rebus mecum futurum quid sit!* (§22). Im Gegensatz zu Factiopora scheint Astrologus diese Art von Blindheit nicht mehr ertragen zu können und bricht die Verspottung hier ab: *O ineptissime! tu ergo spectas imperia qui vina et popinas oles?* (§23) – „Du Volltrottel! Du also sinnst auf Herrschaft, wo du nach Wein und Kneipen stinkst?“. Die einzige *prestantissima res*, die er Assotus prophezeien kann, ist: *Mendicabis!* (§23), worauf dieser eine Verwünschung ausspricht, meint, er hätte sein Geld lieber für Bacchis ausgeben sollen, und verschwindet.

Als Xerxes den nächsten in der Reihe aufruft, meldet sich Philargirius, der mittlerweile eine Goldmünze geholt hat, doch Factiopora beeilt sich wieder, wie zu Beginn, sich vor diesen zu drängen, indem er Xerxes zwei weitere Goldmünzen anbietet, damit ihn dieser vor Philargirius an die Reihe nimmt: *Sic institui perdere, ne se hic nobis anteferri gloriatur.* (§24) – wenn nur Philargirius nicht damit prahlen könne, vor ihm an der Reihe gewesen zu sein, sei er bereit dazu, sein ganzes Geld auszugeben. Diese zweite Hälfte des Gesprächs mit Factiopora macht den vierten Textabschnitt von §§24-31 aus. Als Xerxes Astrologus berichtet, dass Factiopora ihm zwei weitere Münzen gegeben hätte, merkt er – kopfschüttelnd, wie man sich leicht vorstellen kann – an, dass es wohl niemand missgünstigeren gebe als ihn, stellt jedoch sicher, dass Xerxes sein Geld auch genommen hat. Factioporas Aufforderung, nun die Prophezeiung fortzusetzen, wird sowohl von Xerxes als auch von Astrologus ignoriert; ganz im Gegenteil sagt Xerxes zu Astrologus: *Abigenda hec nobis hinc molestia est.* (§26) – „Wir müssen diesen Plagegeist endlich loswerden.“. Astrologus stimmt ihm zu, wendet sich Factiopora zu und prophezeit ihm, diesmal mit Bezug auf seine tatsächlichen Eigenschaften, unbekümmert die absolute Katastrophe: *semper acerbissimis curis excruciabere, nullos habebis fidos amicos, omnibus eris odio. Intellextin? Adde hoc quod tua isthec improbitas atque, ut rectius loquar, furia et rabies animi te conficiet atque perdet* (§27). Factiopora schreit daraufhin Zeter und Mordio und verlangt erneut sein Geld zurück, doch Xerxes weist ihn darauf hin, dass er sein Geld mit Sicherheit nicht zurückbekommen werde, da er es ihm freiwillig gegeben hätte. Auf Factioporas Drohung, dass sie mit einer Klage rechnen sollen, antwortet Astrologus, dass er mit einer solchen Klage gegen *nobis impotentibus et plane humilibus* (§29) niemals Erfolg haben werde, doch Factiopora bleibt dabei: *Illic senties tibi rem esse cum homine gravi et frugi, non repetundarum tantum sed furti atque iniuriarum.* (§30) – vor Gericht werde er schon noch sehen, dass er es bei seiner Klage auf Schadenersatz wegen Diebstahl und Beleidigung mit einem ernstzunehmenden und

rechtschaffenen Mann zu tun hätte. Daraufhin stürmt er wütend davon. Astrologus nimmt jedoch Factioporas Drohung nicht ernst: *In eiusmodi hominibus apud fortes viros nihil minus metuendum est quam quod propalam minitantur* (§31).

Nachdem nun also auch der zweite Kunde wutentbrannt fortgestampft ist, ist es wenig überraschend, dass Xerxes Astrologus darauf hinweisen muss, dass die Menschenmenge sich auflöse und niemand mehr in der Reihe stünde. Bloß Philargirius steht da und wartet immer noch: *Quin adsum, inquam, et prebeo aurum* (§33). Sein Gespräch mit Astrologus und Xerxes, der fünfte und letzte Textabschnitt, füllt die zweite Hälfte des Textes von §§32-59. Nachdem sich Factiopora zweimal vor ihn gedrängelt hatte, ist er nun endlich an der Reihe, doch Xerxes macht es ihm nicht einfach: *Tris ceteri, tu unum atque eundem adulterinum offers?* (§33). Er behauptet, dass die Anderen drei Münzen bezahlt hätten, obwohl das nur Factiopora getan hatte, und fragt ungläubig, ob Philargirius ernsthaft meine, seine Prohphezeiung mit bloß einer Münze und noch dazu einer gefälschten kaufen zu können. Daraufhin beginnt Philargirius eine lange, von Bitten und Betteln durchzogene Rede an Astrologus und Xerxes, dass sie ihm doch helfen sollen. Philargirius lässt keine argumentative Strategie ungenutzt: Er fleht und beschwört, er schmeichelt und kriecht, verspricht und vertröstet und hofft:

*Per ego sanctissima et religiosissima numina que vos ad hec vestra mirifica vaticinia denuntianda colitis perque omnes superos et inferos deos oro obtestorque, mi prudentissime, mi sapientissime astrologe, ut quemque sentias de me, audacter proferas. Non sit tibi hoc tempore mecum ad nummum animus, namque alibi fecero ut intelligas me et memorem esse et plane liberalem. (§33f) (...) Per eam quam in te habeo fidem atque integram spem, mi homo, obsecro nihil istiusmodi in me vereare. Mihi enim mos, victus et omnis vita mea pacata, innocens atque penitus modestissimam semper fuit; eapropter nihil posse inter nos incidere, putato quod vel succensendi quidem minimum locum prestat. (§36)*

Doch Astrologus und Xerxes bleiben hart: *Aurum prebeat, non verba*<sup>475</sup> (...) *Denique cum debentur munera, tunc maxime contenditur precibus* (§34f). Als die beiden sich aufmachen wollen zu gehen, gibt Philargirius nach und willigt ein, mit Gold zu bezahlen, was er wieder mit einer unterwürfigen Rede begleitet (*Do tamen aurum uti edixeras. Ne vero in verbis fidem et constantiam esse oportet? Num constitutam legem dedecet ipso ex temporis momento immutarier?* (§37f)), doch Xerxes macht keine Anstalten das Geld zu nehmen, da es sich immer noch um dasselbe Falschgeld handelt wie vorhin; auf

---

<sup>475</sup> Dieses Gespräch erinnert nicht nur an das Gespräch von Penu mit Apoll in *Oraculum*, sondern auch an Plautus' *Asinaria*: *an [tu] tibi uerba blanda esse aurum rere, dicta docta pro datis?* (vv.524f; vgl. auch *Intercenales* 2010, 275, Anm. 34).

Philargirius‘ *aurumne afferens aspernabitur? Itaque tu, heus!, aurum sumito* (§38)<sup>476</sup> antwortet er nur: *Minime* (§39). Es folgt ein kurzer Schlagabtausch, in dem Philargirius Xerxes zuerst dafür tadelt, sein hart erarbeitetes Geld abzulehnen (*Questum qui negligit, meo iudicio, in omni re negligens et supinus est.* (§39)), ihnen dann wieder schmeichelt (*Scio plane vos esse viros omnium prestantissimos. (...) Utere potius humanitate et facilitate qua omnino profecto predictus videris.*(§40f)) und schließlich sogar halbherzig droht (*Non impetro quod si nosses qui sim?...* (§42)), doch Xerxes lässt sich nicht umstimmen (*Gratis apud nos philosophabere. (...) Obtundis. (...) Enecas.* (§§40-42)) und fordert Astrologus erneut auf, zu gehen. Auf Philargirius‘ verzweifelten Ausruf *Mane, heus, inquam, mane!* (§43) antwortet er schließlich vollends entnervt: *Extrahe, distrude ex isthac tua peruncta et putrida crumena, emunge, exprime puros et legitimos aureos.* (§43) und Philargirius lenkt ein. Er reagiert genauso entschärfend wie zuvor Xerxes bei Assotus<sup>477</sup> und hält ihm zwei echte Goldmünzen entgegen. Als er schwört, dass er sonst kein Geld mehr hätte – *Mihi oculum eruito, si preter duos istos apud me inveneris nummos.* (§43) –, ertappt ihn Xerxes beim Meineid: *Au, periure! Atque isthic a latere in crumena quid turget?* (§44)<sup>478</sup>, woraufhin Philargirius wieder nervös lacht (*Ha ha he, facetissime!* (§45)) und meint, heute sei Xerxes‘ Glückstag, denn auf eine ihm völlig unerfindliche Weise sei tatsächlich noch eine dritte Goldmünze in seinem Beutel erschienen und zwar sogar *en fulgentissimum!* (§45). Alles, was sonst noch im Beutel sei, sei *peregrinum atque inutile* (§45), womit Philargirius vermutlich ausländisches Geld meint, doch Xerxes‘ Zustimmung, dass alles Geld, das bei *istiusmodi et tibi similes astrictos et tenacissimos homines* (§46) sei, *inutile* sei, beruht auf der Ansicht, dass Geld, das man nicht *verwendet*, keinen Nutzen hat. Es folgt eine kurze Diskussion, in der

---

<sup>476</sup> Mit dieser Szene kehrt er folgende Szene in Plautus‘ *Persa* um, in der der Sklave Toxaris dem Kuppler Dordalus sein Geld zahlen will, es allerdings immer wieder wegzieht, wenn dieser es greifen will: *Accipin argentum? accipesis argentum, inpudens. Tene sis argentum. etiam tu argentum tenes? Possum te facere ut argentum accipias, lutum?* (vv.412-414)

<sup>477</sup> *Ha ha he! Sic iubes, lepidissime?* (§43); Xerxes hatte zu Assotus gesagt: *Ha ha he, lepidissime!* (§16)

<sup>478</sup> Diese Stelle dürfte ebenfalls an Plautus‘ *Persa* angelehnt sein, in der der Sklave Sagaristio ebenfalls zu auffällig Geld in seinem Beutel versteckt:

TO. *Quid hoc hic in collo tibi tumet?*

SA. *Vomicast: pressare parce: Nam ubi qui mala tangit manu, dolores cooriuntur.*

TO. *Quando istaec innatast tibi?*

SA. *Hodie.*

TO. *Secari iubeas.*

SA. *Metuo ne immaturam secem: ne exhibeat plus negoti.*

TO. *Inspicere morbum tuom lubet.*

SA. *Ah, ah, abi atque caue sis a cornu.* (vv.311-317)

Philargirius sein Verhalten als Sparsamkeit beschreibt (*An tu quidem parum id ad virtutem conferre deputas, parumve illum prudentem statues qui in degenda vita rationem impensarum habuerit parsimoniamque servavit?* (§47)), jedoch sofort von Xerxes in die Schranken gewiesen wird (*Non est disputandi locus; neque si disputes, concedam ut avaritiam parsimoniam nuncupes.* (§48)), wodurch sich Philargirius plötzlich ertappt und in die Ecke gedrängt fühlt und es für notwendig hält, Xerxes davon zu überzeugen, dass er mitnichten geizig ist, indem er ihm alle drei echten Goldmünzen gibt, wieder begleitet von einer aufgeplusterten Rede über seine vermeintliche Großzügigkeit (*Etetnim quid hoc mali putas, cum animus cupiditate quadam et desiderio pendet tum iuvat ultro effundere, cumve quid institui tum preceptis mihi ipse ut satisfaciam corruo? Tres perinde aureos habeto. Do lubens, do volens.* (§49)). Doch Xerxes weigert sich immer noch, ihm sein *vaticinium* zu gestatten. Er schüttelt nur den Kopf über das eigenartig unzusammenhängende Verhalten des Philargirius (*nequedum comperio quemquam quem pre te insaniorem viderim unquam.* (§50)) und möchte noch mehr Geld von ihm, denn *[s]ic decet, quod nimium tenax atque pre ceteris periurus extitisti* (§51). Tatsächlich kratzt Philargirius noch eine vierte Münze hervor: *Alium quoque ex mediis ossibus meis nummum effodio. O me miserum! hoc mihi auri pondus semestrem victum prebuisset! Denique liceat, obsecro* (§52), doch Astrologus ist immer noch nicht fertig mit ihm: *Liceat sane, ubi his nummis quadruplum adieceris.* (§53) – wenn er zu seinen vier Münzen noch sechzehn weitere dazulege, bekäme er freilich seine Prophezeiung. Während Philargirius fassungslos die Worte fehlen, schreitet Xerxes ein und fordert Astrologus zur Großzügigkeit auf; gegen jemanden, der lieber ein Auge als eine Münze verliert<sup>479</sup>, müsse man doch Gnade walten lassen. Wenn er ihn sähe, wie er *mussantem, pallentem, titubantem* (§53) seine Münzen zähle, hätte er auch Mitleid. Philargirius stimmt ihm sofort zu, doch Astrologus gemahnt zur Ruhe. Xerxes amüsiert sich jedoch immer noch so sehr über Philargirius' erbärmlichen Anblick, dass er nicht umhin kann einzuwerfen: *Nempe aureos quatuor prebet, quos centies milies vigeties octies quater perfricavit manibus* (§54). Astrologus lässt sich sofort auf das Rechenspiel ein und fragt:

---

<sup>479</sup> Philargirius hatte gesagt: *Mihi oculum eruito, si preter duos istos apud me inveneris nummos* (§43). Ein ähnliches Verhältnis zu Geld beschreibt Lukian in seinem *Timon*: „Merkur: Aber daß sie [sc. die Menschen] auch dann, wenn sie nun wirklich reich geworden sind und die besagte Maske [sc. die schimmernde, mit Gold und Edelsteinen geschmückte Maske des Reichtums] sich selbst umgetan haben, noch immer betrogen werden; daß sie, wenn man sie ihnen abziehen will, lieber den Kopf als die Larve dahinten ließen – das ist doch unbegreiflich!“ (28). Vgl. außerdem: *‘decernat quodcumque volet de corpore nostro / Isis et irato feriat mea lumina sistro, / dummodo vel caecus teneam quos abnego nummos. / et pthisis et vomicae putres et dimidum crus / sunt tanti.* (Iuv. XIII, vv.92-96)

*Quanta est hec summa?* (§55). Er ignoriert über sein mathematisches Geplapper – *Nequeo tantum numerum quadrare, quamquam non longe absum ab ipsis radicibus cubi. Prius tamen de diametro nonnulla discutienda sunt* (§55) – Philargirius‘ verzweifelte Aufforderung völlig, ihm doch bitte endlich seine Weissagung mitzuteilen, wo er doch schon bezahlt habe und demnächst von seinen Freunden vor Gericht erwartet werde, doch immerhin Xerxes antwortet ihm freundlich, dass er besser zu seinen Freunden gehen solle, da es unmöglich sei, Astrologus abzulenken, wenn er einmal so vertieft in eine Rechnung sei, und dass er ihn später, wenn er wiederkäme, *mente ad rem tuam expeditiorem* (§56) vorfinden werde. Daraufhin bleibt Philargirius geschockt und resigniert stumm, weswegen Astrologus fragt, ob er schon weggegangen sei. Xerxes verneint, er stünde immer noch *labiis pendulis, oculis reconditis, aspectu in ipsos istos nummos defixo, fronte tristi, superciliis porrectis, barba setosa, pectore incurvo*. (§58)<sup>480</sup> da und er fügt die Frage an, ob sie *turbam hanc missam faciamus* (§58), ob sie also durch die Verkündung von Philargirius‘ *vaticinium* die Menge entlassen und nach Hause schicken sollen. Da Xerxes schon zuvor erwähnte, dass die intradiegetische Menge sich aufgelöst hatte, muss er mit *turba* wohl die extradiegetische Menge meinen, d.h. die LeserInnen bzw. ZuhörerInnen von *Vaticinium* – die Frage nach der Auflösung *dieser* Menge zu stellen, ist völlig angemessen, wenn man bedenkt, dass *Vaticinium* das längste Stück des zweiten Buches ist. Astrologus scheint die Frage zu bejahen, indem er endlich verkündet: *Peribit fame* (§59), worauf Xerxes anhängt *Mallem siti*. (§59)<sup>481</sup> und die

---

<sup>480</sup> *labiis pendulis*: *Labia cum soluta dependent, inertem significant. (De physiognomia 48)*

*oculis reconditis*: „Kennzeichen des Traurigen: (...) gesenkte Augen“ (*Physiognomonica*, Traktat A, 3, 808a)

*fronte tristi*: „Kennzeichen des Traurigen: ein runzliges und hageres Gesicht“ (*Physiognomonica*, Traktat A, 3, 808a); „Die eine finstere Stirn haben, sind betrübt; siehe den Affektzustand, weil die Betrübten finster sind.“ (ebd., Traktat B, 6, 811b)

*barba setosa*: „Die borstige Haare auf dem Kopf haben, sind feige; siehe den Affektzustand, weil sich denen, die in Schrecken versetzt werden, die Haare sträuben.“ (*Physiognomonica*, Traktat B, 6, 812b)

*pectore incurvo*: „Kennzeichen des Traurigen: (...) in der Haltung niedergedrückt“ (*Physiognomonica*, Traktat A, 3, 808a)

Zu den *superciliis porrectis* konnte ich nichts in Ps.-Aristoteles und Ps.-Apuleius finden, doch scheint m.E. relativ klar, dass Philargirius‘ hochgezogene Augenbrauen für Ungläubigkeit und Schrecken stehen. Zusammen mit dem Rest seiner Physiognomie beschreiben sie seine gelähmte Niedergeschlagenheit und erschrockene Ungläubigkeit gegenüber der Tatsache, dass er vier Goldmünzen für gar nichts verloren hat. Vgl. dazu: *et maiore domus gemitu, maiore tumultu / planguntur nummi quam funera; nemo dolorem / fingit in hoc casu, vestem diducere summam / contentus, vexare oculos umore coacto: / ploratur lacrimis amissa pecunia veris.*“ (Iuv. XIII, vv. 130-134)

<sup>481</sup> Es ist nicht gänzlich klar, ob Xerxes an dieser Stelle nur einen Witz machen oder dagegen dem Ruf seines historischen Namensvetters als „the definitive villain“ (Bridges 2015, 7) nacheifern will. Es wäre denkbar, dass Astrologus sich mit *Peribit fame* darauf bezieht, dass Philargirius durch seine

Metalepse zusammen mit dem Text selbst zur Vollendung bringt: *Vos valete et hos mores irridete* (§59)<sup>482</sup>.

*Vaticinium* lässt sich insofern mit *Oraculum* vergleichen, als in beiden Texten mit seherischen Fähigkeiten ausgestattete Persönlichkeiten von Menschen belagert werden, die von ihnen hören möchten, wann und wie sich ihre Wünsche erfüllen werden. Doch Xerxes und Astrologus sind gewisserweise noch schlimmer als Apoll, denn während dieser den Menschen gegenüber zumindest nur gleichgültig ist und ihnen letztlich ja auch hilft, nützen jene ihre Besucher gnadenlos aus und verspotten sie zu allem Überfluss auch noch. Sie halten sie sich so lange bei der Stange, bis sie kein Geld mehr von ihnen herauspressen können – und haben auch noch maßlosen Spaß dabei. Was die beiden allerdings mit Apoll gemeinsam haben, ist, dass sie die Menschen sofort durchschauen<sup>483</sup>: Factiopora ist ein böser, verbitterter, unverschämter und streitsüchtiger Feigling – ein Hund, der immer bellt, aber nie beißt. Er drängelt sich immer wieder vor Philargirius und mobbt ihn<sup>484</sup>, er geht auf Xerxes und Astrologus los, beschimpft sie<sup>485</sup> und droht ihnen sogar mit Gericht<sup>486</sup>, aber sobald Astrologus ihn auffordert, sich hinzusetzen, tut er das<sup>487</sup>; sein zänkisches Drohgehabe ist letztlich nur heiße Luft und Astrologus weiß das auch. Aus diesem Grund zeigt er sich den ganzen Text hindurch unbeeindruckt von seinen gehässigen Tiraden und nimmt auch seine angedrohte Anklage vor Gericht nicht ernst<sup>488</sup>.

---

Verschwendung nun arm ist, d.h. an seiner *paupertas* im Sinne einer *egestas* zugrunde geht, dass dagegen Xerxes mit seiner Antwort *Malle sit* eine kleine Bedeutungsverschiebung vornimmt, die die Schuld an Philargirius' Tod nicht dessen Armut zuschreibt, sondern der *avaritia* bzw. *cupiditas*, die diese Armut verschuldet hat und deren Unstillbarkeit der Durst möglicherweise besser als der Hunger ausdrückt (vgl. *quam infinitam sitis hominibus licentiam pecuniarum* (Cic., *Verr.* II 3, 220) sowie *tanto maior famae sitis est quam / virtutis* (Iuv. X, vv.140f). Wie die beiden verbindet auch Horaz das Bild des Hunger und des Durstes mit der Gier nach Geld: *quem tenet argenti sitis importuna famesque* (epist. I 18, v.23).

<sup>482</sup> Vgl. Intercenales 2010, 276, Anm. 59a und 59b für ähnliche Schlusszenen in der antiken Komödie.

<sup>483</sup> Vgl. Intercenales 2003, 113

<sup>484</sup> *sine isthuc miserum, tene me* (§8), *homo nemo isthoc Philargirio miserior est* (§11), *tu [sc. Xerxes] modo ne is mihi preferatur facito. Accipito [sc. duos aureos]. Sic institui perdere, ne se hic nobis anteferri gloriatur* (§24)

<sup>485</sup> *Mene delitias facitis? Irridetis?* (§11), *Ergo restitue. Sat pronosticatum est. Satiastis!* (§12), *Hen, audacissimum ganenem! Atque, furciferi, publice sic adeo furtum facitis? Redde tu mihi quos extorsisti aureos!* (§28)

<sup>486</sup> *Ad iudicium vocabere!* (§28), *Tamen conveniam iudices. Illic senties tibi rem esse cum homine gravi et frugi, non repetundarum tantum sed furti atque iniuriarum.* (§30)

<sup>487</sup> *Credin me in ludum incidisse? At sedeo. Sic enim convenit illis obtemperes a quibus quippiam cupias.* (§14)

<sup>488</sup> *Tu homo, si potis es ipsum te continere, sedeto isthic; vicibus et ordine res ipsa agatur opus est. Cum locus aderit, fata omnia tibi decantabo tua, ut nihil desit.* (§13), *An est quisquam isthoc invidentior?* (§25), *Abigenda hec nobis hinc molestia est* (§26), *Tibi, inquam, improbe, hoc predico* (§27), *Tu quidem prepotens, quo cives prepotentes iudiciis vexare ac iudicia omnia pervertere corrumpereque didicisti, eo*

Stattdessen prophezeit er ihm sogar, dass er sich immer mit fürchterlichen Sorgen quälen, niemals echte Freunde haben und bei allen Menschen aufgrund seiner *improbitas atque* (...) *furia et rabies animi* (§27) verhasst sein werde, wie man es bei einem böartigen und streitsüchtigen Feigling erwarten würde<sup>489</sup>.

Auch Assotus durchschauen Astrologus und Xerxes sofort – ein Mann, der auf verschwenderische, d.h. leichtfertige und unvernünftige Weise sein Geld aus dem Fenster wirft, um sich jede Begierde zu erfüllen – sei es Essen, Wein, Glücksspiel, Frauen oder sonstige *obsequia a duris atque invidis hominibus* (§15). Er denkt, dass er durch sein vieles Geld alle Menschen in der Hand hat; er manipuliert, bedroht und bedrängt sie damit, sodass sie tun, was er will<sup>490</sup>. Er ist durch sein Geld tatsächlich *so* aufgeblasen und stolz, dass er Astrologus gar nach seinen *imperiiis* (...) *prestantissimis rebus* (§22) fragt, von deren Existenz in seiner Zukunft er völlig überzeugt ist. Astrologus offenbart ihm dagegen erbarmungslos, was er wirklich ist: ein fetter und fauler Mann, der seine ganze Zeit in Kneipen und Bordellen verbringt und sich einbildet, bedeutend zu sein, weil er viel Geld hat<sup>491</sup>; auf *hic insolens usque adeo imperiosus* (§16) warten in seiner Zukunft bloß körperliche Gebrechen und Bettlertum aufgrund seiner ungesunden und verschwenderischen Lebensweise<sup>492</sup>. Natürlich reagieren weder Factiopora noch Assotus besonders erfreut darauf, dass sie nicht mit einer schönen Illusion, sondern mit der hässlichen Wahrheit konfrontiert werden.

Eine etwas andere Rolle nimmt Philargirius in dem Text ein. Er ist die einzige Figur im zweiten Buch, die an zwei Stellen vorkommt. In *Oraculum* hatte er sich von Apoll gewünscht, reich zu werden, und ihm dafür einen Karren voll Werkzeug gebracht. Apoll hatte ihm geraten, sein Werkzeug zu vergraben und jeden Abend wieder auszugraben, um es zu betrachten, wie alle anderen Geizhalse – so werde er immer „reich“ sein. In *Vaticinium* nun erinnert Philargirius eher an Penus, der ebenfalls durch einen nicht enden

---

*nobis impotentibus et plane humilibus comminaris? Non succedet, audax, tuum isthoc inceptum* (§29), *In eiusmodi hominibus apud fortes viros nihil minus metuendum est quam quod propalam minitantur. Qui enim levi indignationis favilla ad iracundie flammis incenduntur, iidem levi ratione extinguuntur.* (§31)

<sup>489</sup> Aus diesem Grund ist m.E. Marshs Übersetzung von Factioporas Namen als „busybody“ unpassend (1987, 235, Anm. 3). Besser sind die Versionen von Bacchelli und D’Ascias als „intrigante“ (Intercenales 2003, 113) und Cardini als „Portatore di faziosità, dunque, Fazioso, Sedizioso“ (Intercenales 2010, 272). Factiopora ist ein Ränkeschmied und Aufwiegler, v.a. aber ein gehässiger Zankhahn.

<sup>490</sup> *Tu demum, si rem malam vis effugere, omnia de me ad unguem vaticineris opus est.* (§16)

<sup>491</sup> So auch die Übersetzungen von Assotus‘ Namen bei Marsh: „debauchee“ (1987, 235, Anm. 8) und Cardini: „Dissoluto, Scialacquatore“ (Intercenales 2010, 272). Bacchelli und D’Ascias Übersetzung als „prepotente“ scheint m.E. nicht ganz den unterscheidenden Punkt für Assotus zu treffen, denn prepotente ist Factiopora auch – und auch alle anderen Menschen (Intercenales 2003, 113).

<sup>492</sup> Vgl. Anm. 425

wollenden Schwall an Ausreden und Ausflüchten, Bitten und Gebeten, Schmeicheleien und Witzen umsonst eine Weissagung bekommen wollte. Im Gegensatz zu Penus ist Philargirius aber nicht arm; er ist nur geizig<sup>493</sup>. Geizhalse, die alles Erdenkliche tun, um zu verhindern, dass sie Geld verlieren<sup>494</sup>, finden sich in der antiken Literatur zuhauf; an dieser Stelle kann nur eine kleine Auswahl geboten werden. Beispielsweise finden sich in Plautus' *Epidicus* der geizige Chaeribulus, der stammelnde Ausflüchte sucht, als sein Freund Periphanes ihn um Geld bittet –

*STR. Quid illum ferre uis, qui, tibi quoi diuitiae domi maxumae sunt, is nummum nullum habes neque sodali tuo in te copias?*

*CHAE. Si hercle habeam, pollicear lubens: uerum aliquid aliqua aliquo modo alicunde ab aliqui aliqua tibi spes est fore mecum fortunam.*

*STR. Vae tibi, muricide homo.*

*CHAE. Qui tibi lubet mihi male loqui:*

*STR. Quippe tu mi aliquid aliquo modo alicunde ab aliquibus <b>latis, ꝑquod nusquamst: neque ego id inmitto in aures mea, nec mihi plus ꝑadiumenti ades quam ille qui numquam etiam natust.*<sup>495</sup> –

Und der schon mehrfach bemühte Euclio aus seiner *Aulularia*, der seine eigenen Mittel und Wege gefunden hat, Geld zu sparen, wie seine Sklaven Strobilus und Anthrax erklären:

*CONG. Ita esse ut dicis.*

*STR. Tute existuma \*\*\*\* Suam rem periisse seque eradicarier. [STR.] Quin diuom atque hominum clamat continuo fidem, de suo tigillo fumus siqua exit foras. Quin quom it dormitum, follem obstringit ob gulam.*

*ANTH. Cur?*

*STR. Nequid animae forte amittat dormiens. (...)*

*STR. Aquam hercle plorat, quom lauat, profundere.*

*ANTH. Censen talentum magnum exorari potis ab istoc sene, ut det qui fiamus liberi?*

*STR. Famem hercle utendam, si roges, numquam dabit. Quin ipsi pridem tonsor unguis demperat: Collegit, omnia abstulit praesegmina.*<sup>496</sup>

<sup>493</sup> Vgl. „'money-lover' or 'miser'“ (Marsh 1987, 235, Anm. 2), „avaro“ (Intercenales 2003, 113), „Avido di danaro, Avaro“ (Intercenales 2010, 272)

<sup>494</sup> „The *avarus* quakes with dread“ (Newhauser 2000, 16)

<sup>495</sup> vv.328-336

<sup>496</sup> vv.299-313. Auch Äsop beschreibt die Schwierigkeit eines Geizhalses, sich von seinem Geld zu trennen: „Eine Viper kroch in die Werkstatt eines Schmiedes und bat die Werkzeuge um eine freundliche Gabe. Von allen bekam sie etwas. Dann aber kam sie zu der Feile und forderte auch sie auf, ihr etwas zu geben. Die Feile aber entgegnete: »Ja, du bist wirklich einfältig, wenn du glaubst, von mir etwas bekommen zu können. Denn ich bin es gewohnt, nicht zu geben, sondern von allen etwas zu nehmen.« / Die Geschichte zeigt, dass man töricht ist, wenn man erwartet, von Geizigen etwas zu bekommen.“ (93)

Auch die Satiriker nehmen das Scharren und die Furcht ihrer geizigen Zeitgenossen auf's Korn. Juvenal lobt seinen Freund Catullus, der, als sein Schiff im Begriff war, unterzugehen, seinen ganzen Besitz über Bord warf, um selbst ungeschoren davon zu kommen:

*sed quis nunc alius, qua mundi parte quis audet  
argento praeferre caput rebusque salutem?  
non propter vitam faciunt patrimonia quidam,  
sed vitio caeci propter patrimonia vivunt.*<sup>497</sup>

Wie auch Philargirius, der sich lieber ein Auge ausstechen würde, als eine weitere Münze herzugeben. Auch Horaz beschreibt die Umstände, die sich reiche Geizhalse machen:

*an vigilare metu exanimem noctesque diesque  
formidare malos fures, incendia, servos,  
ne te compilent fugientes, hoc iuvat?*<sup>498</sup>

*hunc capit argenti splendor, stupet Albius aere;  
hic mutat merces surgente a sole ad eum quo  
vespertina tepet regio, quin per mala praeceps  
fertur, uti pulvis collectus turbine, ne quid  
summa deperdat metuens aut ampliet ut rem.*<sup>499</sup>

*fervet avaritia miseroque cupidine pectus*<sup>500</sup> (...) *impiger extremos curris mercator ad Indos,  
per mare pauperiem fugiens, per saxa, per ignis*<sup>501</sup>

Beide kommen zu dem Schluss, dass so ein Leben keine Freude bringen kann:

*Tantis parta malis cura maiore metuque  
servantur: misera est magni custodia census.  
dispositis praedives amis vigilare cohortem  
servorum noctu Licinus iubet, attonitus pro  
electro signisque suis Phrygiaque columna  
atque ebore et lata testudine.*<sup>502</sup>

*At bona pars hominum decepta cupidine falso  
'nil satis est' inquit, 'quia tanti quantum habeas sis'  
quid facias illi? iubeas miserum esse, libenter  
quatenus id facit; ut quidam memoratur Athenis  
sordidus ac dives, populi contemnere voces*

---

<sup>497</sup> XII, vv.48-51

<sup>498</sup> sat. I 1, vv.76-78

<sup>499</sup> sat. I 4, vv.28-32

<sup>500</sup> epist. I 1, v.33

<sup>501</sup> Ebd., vv.45f

<sup>502</sup> Iuv. XIV, vv.303-308

*sic solitus: 'populus me sibilat; at mihi plaudo  
ipse domi, simul ac nummos contemplor in arca.'*<sup>503</sup>

So auch Lukian in seinen *Saturnalia*:

„Denn da ist keiner von diesen vermeintlichen Glücklichen [sc. Reichen], der nicht Tag und Nacht die Augen offen haben müßte, damit er nicht von seinem Haushofmeister entweder durch Unverstand und Nachlässigkeit in Schaden gebracht oder vorsätzlich bestohlen – daß ihm der Wein im Keller nicht zu Essig, das Getreide auf dem Kornboden nicht lebendig werde – daß ihm kein Räuber seine goldenen Becher hole und die Sykophanten seinen Mitbürgern nicht in den Kopf setzen, er wolle den Herren mit ihnen spielen. Und das ist doch gleichwohl kaum der tausendste Teil von allen ihren Plagen! Kurz, wenn ihr wüßtet, wie sehr ihnen das Leben von Furcht und Sorgen verbittert wird, ihr würdet euch wahrlich nicht mehr wünschen, an ihrem Platz zu sein.“<sup>504</sup>

Dass es in der Praxis kaum einen Unterschied macht, ob man arm oder geizig ist, zeigt sich auch in den ähnlichen Gesprächsverläufen von Philargirius und Penus. Wie Penus wird Philargirius vorgeführt und muss sich eine sarkastische Weissagung über seinen bevorstehenden Tod anhören. Natürlich knöpfen Xerxes und Astrologus Philargirius zusätzlich sein ganzes Geld ab, das er so dringend bewahren wollte<sup>505</sup>, sodass er im Endeffekt sogar noch mehr bezahlt als der Prasser Assotus – eben das kündigt auch die Selbstinterpretation im Proömium an: *denique plus interdum ex avaritia dispendii quam ex prodigalitate extare*<sup>506</sup>. *Vaticinium* demaskiert also nicht nur Factiopora und Assotus in ihrer lächerlichen blinden Überheblichkeit, sondern vor allem auch den Geiz des Philargirius, den dieser zuerst hinter endlosen Ausflüchten und dann, als diese fehlschlagen, hinter einer Maske der Verschwendung verstecken will – es ist ihm ganz egal, was Xerxes und Astrologus denken, solange sie ihn nur nicht für geizig halten. Doch am Ende halten die beiden ihn nicht nur immer noch für geizig, sondern der geizige Philargirius wird paradoxerweise durch seine Verschwendung arm<sup>507</sup> – und endet wie

---

<sup>503</sup> Hor. *sat.* I 1, vv. 61-67

<sup>504</sup> 26

<sup>505</sup> Womit sie einerseits an Mnesilochus aus Plautus' *Bacchides* erinnern, wenn er sagt: *ut ad senem etiam alteram facias uiam. Compara, fabricare, finge quod lubet, conglutina, Vt senem hodie doctum docte fallas aurumque auferas.* (vv.692-694); andererseits auch an Syrus aus Terenz' *Heautontimoroumenos: Hac illac circumcursa; inueniendumst tamen argentum* (vv.512f)

<sup>506</sup> *Int.* 2,1,12

<sup>507</sup> „denn wir nennen Verschwender jene, die zügellos sind und ihr Geld durch Ausschweifungen verschleudern. (...) Denn eigentlich ist ein Verschwender derjenige, der ein einziges Laster besitzt, nämlich sein Vermögen zugrunde zu richten. Verschwender ist, wer durch sich selbst zugrunde geht; die Zerstörung des eigenen Besitzes scheint eine Art von Selbstvernichtung zu sein, weil das Leben vom Besitz abhängt.“ (Arist. *Nik. Ethik* IV 1, 1120a), „Denn wie gesagt: freigiebig ist, wer seinem Vermögen gemäß ausgibt und

sein Vetter im Geiste *gallus*, der am Ende des vorangehenden Textes einen ähnlichen Tod fand – der eine verhungert, der andere wird gefressen<sup>508</sup>.

#### 4.6 Paupertas

Der sechste Text nach *Vaticinium* ist fast ebenso lang wie dieser, hält sich stilistisch aber eher an die ernste Dialog-Variante von *Parsimonia*. Er enthält ebenfalls ein Gespräch zwischen zwei Freunden, beginnt jedoch im Gegensatz zu *Parsimonia* nicht damit, dass den ZuhörerInnen bzw. LeserInnen der Kontext durch eine der Figuren erläutert wird – der genaue Kontext bleibt ausnahmsweise unbeschrieben –, sondern er beginnt relativ unvermittelt und uneingeleitet mit der Frage Peniplusius' an Paleterus, ob dieser sich Sorgen mache, ihn mit einer Aussage beleidigen zu können (erster Abschnitt von §§1-14). Man kann somit voraussetzen, dass die beiden schon vor dem Einsetzen des Dialogs in ein Gespräch verwickelt waren und Paleterus sich für das Empfinden des Peniplusius eigenartig verhielt. Seine Aussage, dass „um den heißen Brei herumreden“ und Komplimente, die sicherstellen sollen, dass man einander nicht beleidigt hat, in einer echten Freundschaft fehl am Platz seien, unterstützen die Annahme, dass Paleterus etwas sagen wollte, es aber nicht richtig in Worte fassen konnte. Somit wäre die einleitende Frage des Peniplusius als Bestätigung der gegenseitigen Freundschaft und als Ermunterung, einander alles ohne Samthandschuhe und Umschweife sagen zu können, zu verstehen, insbesondere, da er anschließend bestätigt, dasselbe zu tun und offen für Vorschläge zu sein, die die Freundschaft der beiden vertiefen könnten<sup>509</sup>.

Paleterus weist in seiner Antwort zunächst entschieden ab, etwas an der Freundschaft an sich verändern zu wollen. Es folgt allerdings ein recht langer Monolog, sein erster von zweien, in dem er ausbreitet, was er sagen wollte: Gemeinsame Freunde hätten ihn gebeten, Peniplusius darauf hinzuweisen, dass das Volk ihn für übertrieben sparsam halte und das schlecht für seinen Ruf sei.

Es ist bei diesem einleitenden Teil vor allem bemerkenswert, wie viel Aufwand Paleterus

---

wofür er soll. Wer das Maß überschreitet, ist ein Verschwender.“ (ebd. 2, 1120b; vgl. auch *Intercenales* 2010, 274f, Anm. 23 und 46)

<sup>508</sup> Vgl. *Intercenales* 2010, 276, Anm. 59a

<sup>509</sup> Dazu mahnt natürlich der für Freundschaftstheorie wesentliche Text von Cicero, *Laelius: una illa sublevanda offensio est, ut et utilitas in amicitia et fides retineatur: nam et monendi amici saepe sunt obiurgandi et haec accipienda amice, cum benevole fiunt.* (88; vgl. auch *Intercenales* 2003, 133, Anm. 1 sowie *Intercenales* 2010, 282, Anm. 1a), auf den *Paupertas* an der Oberfläche anspielt.

betreibt, um überhaupt auf seinen Punkt zu kommen. Nicht nur benötigt es die explizite, großherzige und versichernde Nachfrage des Peniplusius, um ihn überhaupt zum Sprechen zu bringen, sondern dieser versichert zunächst, dass es kein Problem zwischen den beiden Freunden selbst gäbe, Peniplusius die folgenden Worte mithin nur nicht persönlich und beleidigend auffassen solle, und erklärt sodann, dass es ihm nicht einmal von selbst eingefallen sei, ihn damit zu belästigen, sondern dass er ausdrücklich von gemeinsamen und nur wohlmeinenden Freunden damit beauftragt wurde, weil sie gesehen hatten, *wie* viel Treue und Wohlwollen er für Peniplusius fühle, und dass er gleichsam nur seine Pflicht erfülle – das *amicitiae officium* ist ein zentraler Begriff des ganzen Textes, der überhaupt erst die Beschäftigung mit und Diskussion über dieses Thema zu rechtfertigen scheint. Paleterus und die gemeinsamen Freunde meinen es nur gut mit Peniplusius, sie wollen ihm nur helfen, seinen guten Ruf zu befördern; sie erfüllen nur ihre Freundschaftspflicht. Doch Paleterus ist immer noch nicht damit fertig, sich, Peniplusius und die Situation, in der die beiden in dem Moment sind, zu rechtfertigen und zu entschuldigen und erklärt weiter, dass er die Pflicht nur auf sich genommen habe, weil er die Zustimmung und Dankbarkeit des Peniplusius voraussetzen konnte, und weist noch einmal nachdrücklich darauf hin, dass dieses Gerücht überhaupt nur hatte auftauchen können, weil Peniplusius ein so bedeutender und wichtiger Mann in der Gesellschaft sei, die stets von den nicht immer wohlwollenden Argusaugen des Volkes beobachtet und eingehend inspiziert werden. Darin sei Peniplusius auch gar nicht alleine, das geschehe allen bekannten Persönlichkeiten<sup>510</sup> – implizit: Es sei gar nicht sein eigener Fehler und sein eigenes Vergehen, es liege mithin gar nicht wirklich an ihm selbst, sondern die Tatsache seines großen Ansehens und seiner Bekanntheit im Volk führe schlichtweg dazu, dass er strenger als notwendig bewertet werde. Insbesondere würde das Volk auch solche Dinge genauestens unter die Lupe nehmen, die ihm selbst völlig belanglos erscheinen könnten. *Né basta*: Er betont außerdem, dass selbstverständlich auch seine *Tugend* immer in allen Gesprächen höchst gelobt werde. Erst dann kommt er mit äußerst

---

<sup>510</sup> Das wird ebenfalls bereits von Cicero festgestellt: *nam si quis ab ineunte aetate habet causam celebritatis et nominis aut a patre acceptam, quod tibi, mi Cicero, arbitror contigisse, aut aliquo casu atque fortuna, in hunc oculi omnium coniciuntur atque in eum, quid agat, quemadmodum vivat, inquiritur, et, tamquam in clarissima luce versetur, ita nullum obscurum potest nec dictum eius esse nec factum.* (off. II 13, 44; vgl. auch Intercenales 2003, 133, Anm. 2 sowie Intercenales 2010, 282, Anm. 7-8), so allerdings auch Seneca: *Tu nunc in provincia, licet contemnas ipse te, magnus es. quid agas, quemadmodum coenes, quemadmodum dormias, quaeritur, scitur: eo tibi diligentius vivendum est. tunc autem felicem esse te iudica, cum poteris vivere in publico, cum te parietes tui tegent, non abscondent, quos plerumque circumdatos nobis iudicamus non tutius vivamus, sed ut peccemus occultius.* (epist. XLIII 3)

viel abschwächendem Wortmaterial in §9 endlich auf das eigentliche Problem zu sprechen: *ni forte unum illud laudibus tuis propemodum obstet, quod famam increbuisse aiunt, te nimis duriter atque astricte esse parcum*. Zunächst gehe es also nur um ein Gerücht (*fama*), nicht etwa um eine Eigenschaft, die Peniplusius *tatsächlich* aufweise. Weiters wäre dieses Gerücht erst in einer langsamen Zunahme begriffen (*increbuisse*), sei somit noch nicht sehr weit verbreitet; und auch davon wisse Paleterus selbst nichts, die *Leute* hätten behauptet (*aiunt*), dass den Ruhmgesängen des Peniplusius nur dieses eine einzige Ding (*unum illud*) beinahe (*propemodum*) und vielleicht (*forte*) im Wege stehe, und nennt auch dann dieses Ding nicht wirklich beim Namen (*avarus*), sondern in der positiver konnotierten Variante (*parcus*). Auch nachdem er – nach über 170 Worten! – zumindest einen Teil des Problems ausformuliert hat, kann Paleterus nicht umhin, Peniplusius daran zu erinnern, dass die eigentlichen Leidtragenden in dieser schändlichen Angelegenheit nicht er selbst, sondern seine armen Freunde seien, die eine so himmelschreiende Ungerechtigkeit kaum aushalten können. In den letzten paar Zeilen seines Monologs fasst Paleterus dann endlich zusammen, was er von Peniplusius will: Dieser solle den bissigen Übelwollern keine Gelegenheit bieten, schlecht über ihn zu sprechen, denn das zieme sich so für einen klugen und gut erzogenen Edelmann wie Peniplusius. Als der Monolog des Paleterus beendet ist, winkt Peniplusius, nachdem er seine Dankbarkeit für die Sorge seines Freundes zum Ausdruck gebracht hat, die ganze Sache wenig beeindruckt ab. Er gelobt zwar zu versuchen, der Bitte seines Freundes, auf seinen guten Ruf zu achten, nachzukommen, bemerkt allerdings auch, dass er nur wenig von den Aussagen seiner Neider und dem Volk halte. Ein wenig resigniert, doch m.E. auch ausweichend, merkt er an, dass man gar nicht so einen stabilen guten Ruf haben könne, dass er den Attacken seiner Gegner nicht hilflos ausgeliefert wäre.

Dieser erste Teil beleuchtet bereits, dass die *fama*, die *gentis opinio*, eine zentrale Rolle in diesem Text einnimmt. Als bedeutender Edelmann sei Peniplusius den neidvollen Kritikern, den berühmt-berüchtigten *obtrectatores*, nun einmal ausgeliefert und müsse sich irgendwie zu ihnen verhalten. Peniplusius könne also nichts dafür, dass er in dieser Lage ist, doch auch Paleterus verhalte sich nur unter Pflicht und Zwang – so jedenfalls der Eindruck bisher.

Eigentlich könnte damit das Gespräch der Freunde an dieser Stelle beendet sein, doch Paleterus gibt noch nicht auf und konfrontiert Peniplusius mit seinem zweiten Monolog (zweiter Abschnitt von §§15-24) – dieser wird seine letzte große Wortmeldung in diesem Gespräch bleiben, da die zweite Hälfte des Dialogs von den Monologen des Peniplusius

dominiert wird.

Paleterus stimmt Peniplusius also zu, er würde sich ebenfalls nicht um Gerüchte kümmern. Dennoch würde er zumindest versuchen, etwas auf sein Verhalten zu achten, um den Neidern nicht noch mehr Gesprächsstoff zu bieten, denn das sei die Pflicht eines klugen Mannes. An dieser Stelle wiederholt Paleterus im Grunde nur seine vorangehende Aussage:

*Eam ob rem edixere ut commonerem, ne id committeres ut de te obloquendi obtrektoribus occasio vel minima prestaretur. Nosti quam deceat sapientem pro laude et fama adipiscenda atque retinenda omnia exponere. Quod si cuipiam sui cura nominis debetur, tibi certe viro nobili, (...) advigilandum est, ut omne studium, opera et industria tua, omnis cogitatio, animus atque institutio ad laudem virtutis propensa esse videatur. (§10f)*

*Do tamen operam, quoad in me est, ut flagitiosis quam minima de me male loquendi facultas adsit. Nam id sapientis officium duco, ita vitam degere ut, cum ledas nullos, tum to omnes merito et diligere et vereri assuescant, nemo reprehendat, cuncti facta dictaque tua comprobent. (§15f)*

Soweit hat Paleterus also scheinbar keine neuen Argumente einzubringen. Einen neuen Aspekt möchte er allerdings noch ansprechen (*illud preterea (...) non negligo* (§17)): Manche seiner Verächter würden ihn nicht einfach nur aus Freude am Lästern und ohne weitere Hintergedanken kritisieren, sondern hätten viel üblere Absichten: bewusst Dinge in das Gespräch einfließen zu lassen, die Peniplusius *geizig* erscheinen lassen.

An dieser Stelle taucht das erste Mal im Text das Wort *avaritia* auf, womit neben *fama* der zweite Schlüsselbegriff in das Gespräch eingebracht wäre<sup>511</sup>. Paleterus wirft zwar noch ein, dass diese Dinge ihn nur dann geizig aussehen lassen würden, wenn er zugeben würde, dass er sie absichtlich getan hätte und nicht etwa ein Missverständnis vorliege, doch scheint er das im weiteren Verlauf des Dialogs durchaus selbst vorauszusetzen; immerhin stellt er ihm die rhetorische Frage, welches andere Urteil er bei so karg und schäbig gekleideter Hausgemeinschaft, so vernachlässigten Pferden und so unschicklich ausgestattetem Haus und Hausherren denn erwarten würde. Implizit möchte er damit

---

<sup>511</sup> Die Verbindung von Ruf und Reichtum wurde bereits in der Antike erkannt. Sie wird beispielsweise in Lukians *Nigrinus* („Denn was ihnen ihre Reichtümer schätzbar macht, ist nicht sowohl das Vergnügen, reich zu sein, als von ihnen ihre Reichtümer wegen glücklich gepriesen zu werden; und es ist nun einmal nicht anders, als daß die schönste Wohnung und die herrlichsten Gerätschaften von Gold und Elfenbein ihren Eigentümern nichts helfen, wenn niemand da ist, der sie bewundert“; 23) oder in Senecas *Epistulae morales* (*Ita est: irritamentum est omnium, in quae insaniamus, admirator et conscius: ne concupiscamus, efficies, si ne ostendamus effeceris. ambitio et luxuria et inpotentia scenam desiderant*; XCIV 71) beschrieben.

sagen, dass man bei dieser Art und Weise, seinen Haushalt zu führen, gar nicht zu einer anderen Ansicht kommen könnte. Paleterus erklärt dadurch, wie das Volk zu seiner Meinung über den Geiz des Peniplusius kommen konnte, und solidarisiert sich gewissermaßen mit ihnen, indem er ihre Meinung nachvollziehbar macht. Da seine Aussage über den Zustand von Peniplusius' Haushalt nun nicht mehr besonders zurückhaltend und höflich ist, weist er in diesem Monolog auch *zwei* Mal darauf hin, dass er nur aus seiner Freundschaftspflicht heraus spreche (§17 und §20).

Doch auch auf diese etwas eindringlichere Ermahnung antwortet Peniplusius gleichmütig. Wieder dankt er Paleterus für seine Sorge und wieder bestärkt er ihn darin, dass er schon wisse, was er tue. In allen für seine Ehre relevanten Dingen sei er sehr aufmerksam und mit Sicherheit niemals geizig: Zum einen sei die schlichte Kleidung seiner Hausgemeinschaft und die bescheidene Aufzäumung seiner Pferde, die bei seinen Vorfahren noch niemand kritisieren musste, ausschließlich der größeren Zahl von Menschen und Pferden in seinem Haushalt geschuldet<sup>512</sup>. Er ernähre mehr Personal, halte mehr Pferde und empfangen mehr Gäste, als seine Vorfahren das getan hätten. Peniplusius' Argumentation zufolge ist ein in Qualität gesunkener Standard im Haushalt also kein Anzeichen von Geiz, wenn der Grund dafür ist, dass sich die Quantität der versorgten Menschen und Tiere erhöht hat. Zum anderen argumentiert er, indem er anmerkt, dass er sich diesen großen Hausstand nur durch die großzügige finanzielle Hilfe seiner Freunde, Paleterus eingeschlossen, leisten könne, und dass alle seine Schulden bei ihnen nur aus diesem einen Grunde zustande gekommen wären<sup>513</sup>. Der unausgesprochene Schluss in

<sup>512</sup> Mit dieser Aussage hält er sich sowohl an Cicero: *ornanda enim est dignitas domo, non ex domo tota quaerenda, nec domo dominus, sed domino domus honestanda est, et, ut in ceteris habenda ratio non sua solum, sed etiam aliorum, sic in domo clari hominis, in quam et hospites multi recipiendi et admittenda hominum cuiusque modi multitudo, adhibenda cura est laxitatis.* (off. I 39, 139) als auch an Seneca, der sowohl eine übertriebene Wohnpracht als auch die Aufmachung der Pferde als Beispiel für überflüssigen Luxus anführt: *Ubi luxuriam late felicitas fudit (...) deinde suppellectili laboratur. deinde in ipsas domos inpenditur cura, ut in laxitatem ruris excurrant, ut parietes advectis trans maria marmoribus fulgeant, ut tecta varientur auro, ut lacunaribus pavimentorum respondeat nitor* (epist. CXIV 9), *Non faciunt meliorem equum aurei freni.* (ebd. XLI 6), *Quid ad rem pertinent mulae saginatae unius omnes coloris? quid ista vehicula caelata? Instratos ostro alipedes pictisque tapetis, / aurea pectoribus demissa monilia pendent, / tecti auro fulvum mandunt sub dentibus aurum* (ebd. LXXXVII 8). Auch bei Martial kommt übertriebener Wohnluxus nicht gut weg: *Daphnonas, platanonas et aërios pityonas / et non unius balnea solus habes, / et tibi centenis stat porticus alta columnis / calcatusque tuo sub pede lucet onyx, / pulvereumque fugax hippodromon ungula plaudit / et pereuntis aquae fluctus ubique sonat, / atria longa patent. sed ne cenantibus usquam / nec somno locus est. quam bene non habitas!* (XII 50).

<sup>513</sup> Gewissermaßen erinnert Peniplusius damit an den Geldwechsler Lyco in Plautus' *Curculio*: *Beatus videor: subduxi ratiunculam, quantum aeris mihi sit quantumque alieni siet. Diues sum, si non reddo eis quibus debeo. †Si reddo illis quibus debeo plus alieni est. Uerum hercle uero quom belle recogito, si magis me instabunt, ad praetorem sufferam. Habent hunc morem plerique argentarii, ut alius alium poscant,*

dieser Argumentation, den Peniplusius in eine rhetorische Frage verpackt, ist, dass jemand, der bereit ist, sogar Schulden auf sich zu nehmen, um seinen großen Haushalt zu erhalten, nicht geizig genannt werden kann, sondern sogar eher verschwenderisch.

Die Einteilung der ersten Hälfte des Dialogs in *zwei* Teile, obwohl Paleterus in beiden Teilen am meisten spricht, ergibt sich aus dem Grund, dass Paleterus' erster Monolog noch in größerem Ausmaß von übertriebener Höflichkeit und der überschwänglichen Versicherung seiner Freundschaft und seines Wohlwollens für Peniplusius geprägt war, während der zweite Monolog schon deutlich zudringlicher und anklagender anmutet und gleichsam aus kompensatorischen Gründen die Versicherung des Freundschaftsdienstes noch öfter vorgenommen wird. Der zweite Grund für die Aufteilung ist, dass sich auch der thematische Schwerpunkt ändert. Während es im ersten Monolog vor allem um die *fama* geht, um die Meinung des Volkes, um Peniplusius' Ruf, um den er sich mehr bemühen soll, schwankt der zweite Monolog zur Anklage von Peniplusius' *tatsächlicher avaritia*. Paleterus spricht zuerst davon, dass *das Volk* ihn für zu sparsam *halte*, dann davon, dass es ihn für geizig *halte*. Im letzten Teil seines zweiten Monologs, der Kumulation rhetorischer Fragen, steckt dann der implizite Vorwurf, dass Peniplusius sich *tatsächlich* geizig benehme.

Dieser steigende Grad der Anklage ist vielleicht dadurch zu erklären, dass Peniplusius Paleterus nicht ernst zu nehmen scheint. Seinem ersten Monolog über die *gentis opinio* begegnet er mit der gelassenen Geringschätzung eben dieser. Auf seinen zweiten Monolog muss Peniplusius aufgrund der impliziten Anklage des Geizes zumindest etwas näher eingehen und entwickelt eine zweigeteilte Entkräftung des Vorwurfs (größerer Hausstand, finanzielle Hilfe der Freunde). Dennoch behält er sich seine Gelassenheit und ein gewisses Desinteresse an der Thematik bei, der Vorwurf des Geizes scheint ihn nicht besonders zu beunruhigen. Diese Gleichgültigkeit scheint Paleterus geradezu zu ärgern und sein Ärger erreicht seinen Höhepunkt nach Peniplusius' zweiter Kurzantwort: Fast schon zu sich selbst murmelt er mürrisch, dass er es lobenswerter finden würde, wenn jemand seine Ausgaben *selbst* bezahlt (*Ego magis eum laudarim, qui ex ipsis redditibus rationem impensarum deduxerit.* (§24)) – implizit: anstatt sich ständig etwas von ihm zu leihen. Die freundschaftliche Höflichkeit ist in dieser schnippischen und passiv-aggressiven Aussage nun kaum nicht mehr zu spüren.

---

*reddant nemini, pugnis rem soluant, siquis poscat clarius. Qui homo mature quaesivit pecuniam, nisi eam mature parsit, mature esurit. Cupio aliquem emere puerum, qui usurarius nunc mihi quaeratur. usus est pecunia.* (vv.371-383).

Doch wieso verärgert Paleterus das Desinteresse des Peniplusius so? Es erscheint m.E. wenig plausibel, dass seine Frustration ausschließlich daher stammen soll, dass Peniplusius nicht auf seine wohlgemeinten Ratschläge hören möchte. Dagegen drängt sich m.E. der Gedanke auf, dass Paleterus Peniplusius schlicht *kein Geld mehr leihen* möchte und zumindest auch aus diesem Grund das ganze Gespräch überhaupt in die Wege leitete. Er mag zu Beginn noch gedacht haben, dass seine überschwängliche Höflichkeit und Freundschaftsbekundungen sowie der Verweis auf seinen geizigen Ruf beim Volk reichen würden, um ihn dazu zu bringen, seinen großen Haushalt zu verkleinern und somit weniger Geld auszugeben. An späterer Stelle (§38) erwähnt er sogar explizit, dass ein kleinerer, leichter zu erhaltender Haushalt wünschenswerter wäre. An den gleichgültigen Reaktionen des Peniplusius merkte er allerdings bald, dass dieser Weg ihn nicht weit bringen würde und er wurde wütend.

In jedem Fall bringt Paleterus' letzte Aussage Peniplusius schließlich doch dazu, sich endlich ernsthaft mit der Anklage des Paleterus zu beschäftigen – Im dritten Abschnitt (§§25-50) folgen seine zwei großen Monologe, die sowohl quantitativ als auch inhaltlich die Kernstelle des Dialogs ausmachen<sup>514</sup>.

Es scheint zunächst, als würde Peniplusius seine Antwort ohne direkten Bezug auf die Aussage des Paleterus geben. Peniplusius hatte gerade die Anschuldigung, geizig zu sein, zu entkräften versucht und Paleterus hatte gerade darauf geantwortet, dass es lobenswerter sei, seine Ausgaben selbst zu bezahlen. Die Antwort Peniplusius' handelt allerdings weder von Geiz noch von Ausgaben, sondern von Reichtum und Armut. Er sagt, dass der Ruf, reich zu sein, zu Ansehen und Würde führe, während der Ruf, arm zu sein, ausschließlich unerträgliche Nachteile mit sich bringe. Interessanterweise hängen alle Nachteile, die er aufzählt, mit dem Ruf zusammen, den man durch Armut erlangt. Mit keinem Wort im ganzen Text spricht Peniplusius davon, was es für den armen Menschen *selbst* bedeutet arm zu sein, etwa hungern zu müssen, kein Obdach, keine Sicherheit zu haben, leiden zu müssen. Peniplusius betont dagegen, dass man, wenn man arm ist, geradezu automatisch für moralisch verdorben und einen Verbrecher gehalten, vor Gericht nicht ernst genommen und von ehemaligen Freunden und Mitbürgern verstoßen werde. Außerdem, dass man sein Ansehen, seine Autorität und Würde in der Gesellschaft verliere und immer wieder unverschuldet und ungeschützt Opfer von Ungerechtigkeiten

---

<sup>514</sup> Im Gegensatz zu Parsimonia ist die Verteilung der Redebeiträge in Paupertas höchst ungleich: Während Paleterus in 8 Beiträgen etwa 53 Zeilen lang spricht, belaufen sich Peniplusius' 9 Redebeiträge auf etwa 105 Zeilen.

und sogar Gewalt werde. All diese Aspekte sind sozial und beziehen sich auf das Verhältnis zwischen *paupertas* und *fama*. Zu allem Überfluss müsse der Arme all diese Dinge auch noch klaglos ertragen, er habe keine andere Wahl, er müsse sich in jeglicher Hinsicht nach seinen reicheren Mitmenschen richten und ihnen alles durchgehen lassen ohne sich zu wehren<sup>515</sup>. Für den Reichen treffen Peniplusius zufolge jeweils die Gegenteile zu: Er werde angesehen, geschätzt, ernst genommen, für tugendvoll und glaubwürdig gehalten, habe zahlreiche Freunde und Unterstützer und werde niemals

---

<sup>515</sup> Die wichtigste Vorbildstelle für diese Liste findet sich in der dritten Satire des Juvenal, der ebenfalls von den mitten in der Nacht beginnenden Mühen des Klientendienstes spricht, davon, dass Armen wegen des ständigen Verdachts auf Meineid keine Glaubwürdigkeit vor Gericht geschenkt werde, dass sie aufgrund ihrer schäbigen Kleidung überall weggejagt werden, dass sie keine gute Ehefrau fänden und in keinem Testament bedacht würden, dass sie sich kaum Wohnung und Essen leisten können und zudem in ständiger Lebensgefahr schweben – wenn sie nicht von einem einstürzenden oder brennenden Haus erschlagen würden, so würden sie bei Nacht von gewalttätigen Raufbolden verprügelt. Bei alledem dürfen sie auch mit keinerlei Hilfe von ihren Mitbürgern rechnen (v.a. vv.126-210; vgl. auch Marsh 1987, 237, Anm. 12, Intercenales 2003, 139, Anm. 7 sowie Intercenales 2010, 283f, Anm. 26-30). Weitere dergestaltete Anmerkungen finden sich auch an anderer Stelle bei Juvenal (*omnia ferre / si potes, et debes*, V, vv.170f), bei Lukian („Da ist gleich Theognis bei der Hand und jener so oft zitierte Vers: ‚Kein von Armut gebundener Mann darf reden noch handeln, / denn die Zunge sogar liegt ihm gefesselt im Mund‘ und alles, was nur immer die unedelsten unter den Poeten Abschreckendes von der Armut vorgebracht haben.“, *De mercede conductis*; 5), Aristophanes („Armuth. Ha! Was könntet irgend Gutes ihr erfinden? Chremylos. Was? Dich zuerst hinauszuerwerfen aus dem Hellenenland.“, *Plutos*, vv.461-463 und passim), Seneca (*denique eo mores redacti sunt, ut paupertas maledicto proboque sit, contempta divitibus, invisae pauperibus*; *epist.* CXV 11), Horaz (*est animus tibi, sunt mores, est lingua fidesque, / sed quadringentis sex septem milia desunt: plebs eris*; *epist.* I 1, vv.57-59), Martial (*nec cogitandi, Sparse, nec quiescendi / in urbe locus est pauperi*; XII 57, vv.3f) und Plautus (*Vt famast homini, exin sole<t> pecuniam inuenire. Ego si bonam famam mihi seruasso, sat ero diues, Mostellaria*, vv.227f; *Vt quoique homini res paratast, perinde amicis utitur: Si res firma, item firmi amici sunt: Sin res laxa labat, itidem amici conlabascun.: res amicos inuenit, Stichus*; vv.520-522). Diese extrem negative Darstellung der Armut findet sich auch im sogenannten *Rosenroman*, einem altfranzösischen Traumgedicht aus dem Mittelalter (Huot 1993, Guillaume Lorris 1967, 9ff), das schon im 15. Jahrhundert in einer altitalienischen Übertragung, *Fiore*, vorlag (Dante 2011. Für eine deutsche Übersetzung der italienischen Übertragung s. Dante 1926. Für die Kontroverse bezüglich Dantes Verfasserschaft s. ebd., XIff). Dort steht u.A.: „Dann suchen die Bekanntschaft sie der Reichen, / Um immer hinter ihnen herzuschleichen, / Und denken nur daran, recht gut zu gasten, / Das edelste Gewächs, die fettsten Speisen, / Und solches sind denn ihre großen Fasten. / Dann gehen sie, andren ihre Armut preisen.“ (LXXXIX); „Und seh ich nackend diese Bettel-Seelen / Auf Unrat kauern, der zu Berg geschichtet, / Von Frost und Hunger dergestalt vernichtet, / Daß sie nicht wissen, Gott noch Heil’ge zu wählen“ (CVII), „Und der, dem Armut hemmt des Lebens Triebe, / Kommt dahin, daß er lügt, daß Neid ihn frisst, / Daß er zum Fälscher wird und wird zum Diebe.“ (CIX); „Weil keiner den mit freud’gem Auge mißt, / Der nahet mit der Armut im Geleit, / Allwärts wird er gemieden und gejagt / Und keins will ihn zum Freund und Vetter wählen, / So daß ihm gerne werde nachgefragt.“ (CXVII); „Doch wenn sie höret oder dafür hält, / Daß er arm ist: hinab mit ihm die Stiege.“ (CLXVII); „An Arme mußst du keine Liebe wagen. / Ein Armer gilt noch nicht ein Dreierbrot. / Von ihm gewinnst du nichts als Drang und Not / Und Leid und Dürftigkeit und großes Klagen. / Bei ihm mußst bunten Kleidern du entsagen; / Oft steht nur Stroh als Lager zu Gebot. / Setz dich doch nimmermehr in solchen Kot.“ (CLXIX). Zudem könnte der Trügemund, der Falsenbiante, als ein Vorbild für Albertis späteren Momus hergehalten haben (vgl. z.B. Cff).

Opfer von Gewalt.

Unvermittelt kommt Peniplusius dann zu dem Schluss, den er anschließend auch begründet, dass es besser sei, für geizig als für arm gehalten zu werden – obwohl er bis dahin an keiner Stelle von Geiz, sondern nur von Reichtum und Armut gesprochen hatte. Die Alternativen für-reich-gehalten-werden und für-arm-gehalten-werden werden unauffällig zu für-geizig-gehalten-werden und für-arm-gehalten-werden.

Wieso sollte Peniplusius das tun? Die vermutlich plausibelste Erklärung ist gleichzeitig die, die sich mit der vorangehenden Interpretation verbinden lässt, dass Paleterus in Wirklichkeit eigennützige Motive mit diesem Gespräch verfolgt. Die auf den ersten Blick zusammenhanglos und inkohärent wirkenden Aussagen des Peniplusius beginnen Sinn zu ergeben, wenn man versucht, sie als Antwort auf die implizite Formulierung Paleterus' eigentlicher Ziele zu verstehen<sup>516</sup>.

Zur Rekapitulation: Paleterus bemerkt kritisch, dass er es gutheißen würde, wenn Peniplusius seinen Haushalt selbst erhalten würde, anstatt sich das nötige Geld von ihm zu leihen. Darauf antwortet Peniplusius mit der oberflächlich betrachtet nicht damit zusammenhängenden Feststellung, dass Armut einen Mann sozial zugrunde richte, und dass es daher besser sei, für geizig gehalten zu werden. Als Antwort an Paleterus verstanden impliziert er damit, dass es für ihn nur diese beiden Alternativen gäbe: Entweder halte ihn das Volk für arm oder für geizig. Peniplusius ist tatsächlich arm –

---

<sup>516</sup> Die dazugehörige theoretische Erarbeitung findet sich beim Sprachphilosophen und Pragmatiker Paul Grice. In seiner Konversationstheorie geht er davon aus, dass Menschen sich in ihrer Kommunikation an das sogenannte Kooperationsprinzip halten, das besagt, dass sie sich durch die Einhaltung gewisser Konversationsmaximen darum bemühen, vom Anderen verstanden zu werden. Wenn jemand diese vier Konversationsmaximen (Maxime der Quantität: „1. Mache deinen Beitrag so informativ wie (für die gegebenen Gesprächszwecke) nötig. 2. Mache deinen Beitrag nicht informativer als nötig.“, Maxime der Qualität: „1. Sage nichts, was du für falsch hältst. 2. Sage nichts, wofür dir angemessene Gründe fehlen.“, Maxime der Relation: „Sei relevant.“, Maxime der Modalität: „1. Vermeide Dunkelheit des Ausdrucks. 2. Vermeide Mehrdeutigkeit. 3. Sei kurz (vermeide unnötige Weitschweifigkeit). 4. Der Reihe nach!“; Rolf 1994, 104) auf der Oberfläche zu missachten scheint – d.h. einen „offene[n] Verstoß“ begeht (ebd., 105) –, versucht sein Gegenüber, das ihm gemäß dem Kooperationsprinzip unterstellt, verstanden werden zu wollen, den Grund für diesen Regelbruch herauszufinden.: „Sagen und Meinen fallen also nicht immer zusammen. Die Theorie der Konversations-Implikaturen ist konzipiert, um Dissoziationen des Gesagten und des Gemeinten zu erfassen“ (ebd., 110). Auch wenn Peniplusius also in seiner Antwort über ein ganz anderes Thema zu sprechen scheint als Paleterus in seiner Frage, d.h. auch wenn Peniplusius offen gegen die Maxime der Relation verstößt, unterstellt Paleterus – und auch die LeserInnen der *Paupertas* – ihm dennoch die Anerkennung des Kooperationsprinzips. Niemand geht davon aus, dass Peniplusius Paleterus nicht verstanden hat oder einfach absichtlich ein ganz anderes Thema anspricht. Stattdessen gehen wir davon aus, dass Peniplusius irgendeine Verbindung zwischen seiner Antwort und der Frage sieht; es ist dann die interpretative Herausforderung, diese Verbindung zu erschließen (vgl. für eine erläuternde Darstellung von Grices Konversationstheorie Rolf 1994, 103-192 sowie für die betreffende Vorlesung von Grice selbst Grice 1989, 1-144).

sonst müsste er sich gar kein Geld leihen –, doch sein langer Monolog verdeutlicht, wieso der Ruf, arm zu sein, untragbar sei, und dass ihm daher keine andere Möglichkeit bleibe, als für geizig gehalten zu werden. Da ihm keine andere Möglichkeit bleibe, müsse er sich auch weiter Geld von Paleterus und seinen anderen Freunden leihen – genug, um nicht arm zu wirken, aber natürlich auch nicht so viel, als dass er reich wirken könnte. Täte er das nicht, könnte er seinen Haushalt nicht mehr erhalten und das Volk würde ihn für arm halten. Peniplusius erklärt Paleterus also auf einer tieferen Ebene des Gesprächs, wieso er seinem Wunsch, seine Ausgaben selbst zu bezahlen, nicht nachkommen kann: die Menschen würden merken, dass er arm ist.

Dieser Interpretation folgend ergibt auch die Antwort des Paleterus Sinn. Er fragt, ob er seinen Haushalt nicht aufwändiger erhalten könne oder wolle. Falls er nicht wolle, obwohl er die Mittel dazu hätte, würde er seine Pflicht als Hausherr vernachlässigen. Diese Option lässt Paleterus schnell beiseite, da ihm klar ist, dass bei Peniplusius nicht der Wille das Problem ist. Für den Fall, dass er seinen Haushalt zwar aufwändiger erhalten wolle, aber nicht die Mittel dazu habe, wendet er, wie schon weiter oben erwähnt, ein, dass ein kleinerer, aber gepflegter Hausstand vorzuziehen sei. Paleterus versteht also, was Peniplusius ihm implizit vermitteln wollte, sieht aber dennoch nicht ein, wieso er nicht einfach seinen Haushalt verkleinern und dann selbst bezahlen könne. Es erscheint m.E. spätestens an dieser Stelle so, als wären sein Freundschaftsdienst und die (vermeintlichen?) Verleumdungen des Volkes nur ein Vorwand für Paleterus, um seine eigene Kritik auf höfliche und gerechtfertigte Art und Weise vorbringen zu können, und als wäre der Dialog nur auf der Oberfläche ein über Paleterus vermittelter Dialog zwischen Peniplusius und dem Volk, in Wirklichkeit aber ein über das Volk vermittelter Dialog zwischen Peniplusius und Paleterus.

Dementsprechend antwortet Peniplusius auf Paleterus' Frage, was er dem Volk auf diese Frage antworten würde, ausweichend, dass er das nicht genau sagen könne, da dafür die genauen Umstände ausschlaggebend wären. Wieder weist er – es wirkt fast wie eine Verteidigung – darauf hin, dass es das Wichtigste sei, dass das Volk und seine Bekannten ihn nicht für arm halten, da er sonst sozial geächtet würde. Er lässt dann das phantomhafte Volk völlig beiseite, spricht Paleterus direkt an – der einzige, dessen Meinung für Peniplusius wirklich zählt, denn er ist auf sein Geld angewiesen – und versucht beide Optionen, die Paleterus erwähnt hatte, i.e. seinen Haushalt nicht besser führen können oder wollen, zu erklären.

Er beginnt mit der ersten Option, dass er seinen Haushalt nicht besser erhalten wolle,

obwohl er könne. Diese Option würde dem Vorwurf des Geizes entsprechen, da sie voraussetzt, dass Peniplusius genug Geld hätte, es aber absichtlich nicht ausbe. Daher setzt er zu einer erneuten Entkräftung dieses Vorwurfes an, doch diesmal speziell auf Paleterus als Ankläger bezogen. Er analysiert, dass es zwei Möglichkeiten gäbe: Entweder halte Paleterus ihn für geizig, weil ihm das seine eigene Schlussfolgerung sage, oder weil er dem Volk glaube. Er untersucht zunächst die erste Möglichkeit und kommt wieder zu dem Schluss, dass es dafür zwei mögliche Begründungen gäbe: Entweder er halte ihn für geizig, weil er seinen Freunden nicht uneingeschränkt finanziell helfe, oder weil er ihn für profitgierig halte. Beide Gründe entkräftet Peniplusius: Paleterus wisse aus eigener Erfahrung sehr gut, dass er weder Interesse an Profit und Kreditwucher („*omnes a me turpes nummularias artes esse alienas*“<sup>517</sup>) noch Bedenken habe, sein Geld fast schon leichtsinnig anderen zu geben, wenn sie ihn darum bitten (*neminem petentibus tradere largius atque incautius* (§44)). Da somit der erste Grund, wieso Paleterus ihn für geizig halten könnte, entkräftet sei, bleibt ihm der zweite Grund, i.e., dass Paleterus die Meinung des Volkes übernommen habe. So kommt er in §45 zu seiner entrüsteten Frage: *Quonam pacto illos audies qui me avaritie insimulent?* Diese Frage trifft natürlich einen peinlichen Punkt für Paleterus, weswegen sie auch unbeantwortet bleibt. Die rationalen Gründe, Peniplusius für geizig zu halten, wurden widerlegt und er als Edelmann kann sich natürlich nicht einfach nach der Meinung des ungebildeten und hetzerischen Volkes richten. So konnte Peniplusius ausschließen, dass er seinen Haushalt besser erhalten könne, aber nicht wolle.

Die Behandlung der zweiten Option, dass er seinen Haushalt nicht besser erhalten könne, obwohl er wolle, an die Paleterus die implizite Aufforderung angeschlossen hatte, seinen Haushalt zu verkleinern, fällt dagegen weitaus weniger logisch und stringent aus.

---

<sup>517</sup> Cardini (Intercenales 2010, 285f, Anm. 44) weist darauf hin, dass die *turpes nummulariae artes* sich auf das skrupellose Kreditwesen – den Wucher – beziehen, und dass Peniplusius' Vermögen deswegen *sterilis* (§40) sei, weil er sein Vermögen nicht auf diese „fruchtbare“ Art und Weise erzeuge (ebd., 285, Anm. 40a). Bereits Aristoteles bezeichnete das Kreditwesen als widernatürliche Art des Gelderwerbs: „Daher wird mit der allergrößten Berechtigung (eine dritte Form der Erwerbstätigkeit) der Geldverleih gegen Zinsen gehaßt; denn dabei stammt der Gewinn aus dem Münzgeld selber, nicht aus der Verwendung, für die er geschaffen wurde – denn es entstand (zur Erleichterung) des Warenumschlages. (Bei Geldgeschäften) vermehrt jedoch der Zins das Geld, daher hat er ja auch diesen Namen (Gezeugtes), denn das Erzeugte gleicht dem Erzeuger. Zins ist aber Geld gezeugt von Geld. Daher ist auch diese Form von Erwerb am meisten wider die Natur.“ (*Politik* I, 10, 1258b). Vgl. dazu Wood 2009, 159-209 und Hoffmann 2009, 60ff sowie ebd., 87ff für das Wucherverbot im Mittelalter und ebd., 96ff für das Ende der Wucherer in Dantes *Divina Commedia*. Für die Wucherproblematik bei Thomas von Aquin vgl. Schäfer 2009, 157ff.

Zunächst gibt Peniplusius sogar zu, *ambitiosus* und *levis* zu sein<sup>518</sup>. M.E. wären *ambitio* und *levitas* an dieser Stelle am besten als Ehrsucht und Leichtsinns zu verstehen. Ehrsucht, da er sich – entgegen seiner wiederholten Behauptungen! – in zu großem Ausmaß um seinen guten Ruf sorgt, und Leichtsinns, da er mit vollen Händen Geld ausgibt, das gar nicht ihm gehört. Insofern gibt er also gewissermaßen zu, in diese zweite Option zu fallen und sie nicht entkräften, sondern nur rechtfertigen oder entschuldigen zu können (*ut me de ambitione et levitate mea tandem expurgem* (§45)); doch auch diese Rechtfertigung fällt eigenartig aus. Zum einen wisse Paleterus ja, dass er auch in anderen Angelegenheiten klug gehandelt habe und daher auch in dieser Angelegenheit klug handeln würde, auch wenn er sich beim Volk nicht vom Ruf des Geizes befreien könne, und zum anderen wisse Paleterus ebenso, dass seine Hausgemeinschaft und sein Gesinde ihn sehr schätzen, er einen respektvollen Umgang mit ihnen pflege und er daher ein anständiger und umsichtiger Hausherr sei. Diese Begründung lässt die LeserInnen und vermutlich auch die ZuhörerInnen etwas verwirrt zurück, da in Wirklichkeit nichts begründet wird. Peniplusius gibt zu, ehrsüchtig und leichtsinnig zu sein, belässt es aber dann bei dem Hinweis, dass doch seine Familie mit der Situation zufrieden sei, auch wenn er nicht mit größerem Luxus in seinem (kleineren) Haushalt aufwarten könne, und dass das doch genug Ehre für sein Haus und ihn selbst bedeute. Durch diese Erklärung kann Peniplusius seinen Gesprächspartner an der Oberfläche zufriedenzustellen: Sollte das Volk doch denken, dass er geizig sei, solange Paleterus wisse, dass er es nicht sei, und seine Familie mit der Situation glücklich sei. Was diese Erklärung allerdings nicht tut, ist, seinen Gesprächspartner in der *Tiefenebene* zufriedenzustellen: Nicht nur kündigt Peniplusius nicht an, dass er sich kein Geld mehr leihen würde, sondern ganz im Gegenteil erklärt er, wieso er niemals damit aufhören könne. Auf der Oberfläche ist jedoch davon nichts zu sehen und so können beide ihr Gesicht in diesem Gespräch auf zwei Ebenen wahren.

Der letzte Abschnitt des Dialogs (§§51-60) umfasst im Grunde nur eine Wiederholung und Zusammenfassung der verschiedenen angesprochenen Aspekte. Zunächst ist Paleterus begeistert von Peniplusius' Ausführungen und wünscht sich, dass ihm das selbst „vor dem Volk“ eingefallen wäre. So muss er natürlich reagieren, da er auf die

---

<sup>518</sup> Dasselbe Wort verwendet auch Juvenal in seiner schon zitierten dritten Satire: *hic ultra vires habitus nito;*, *hic aliquid plus / quam satis est interdum aliena sumitur arca. / commune id vitium est: hic vivimus ambitiosa / pauperate omnes.* (vv.180-183). Die *ambitiosa paupertas*, die sich aus fremden Geldkästchen bedient, trifft auch die Situation des Peniplusius auf den Punkt.

ausführlichen Monologe des Peniplusius ad hoc keine Antwort mehr weiß und keinen offenen, unstandesgemäßen Streit riskieren will, der ihn selbst geizig erscheinen lassen könnte. Peniplusius wendet allerdings ein, dass er gar nicht wolle, dass diese Überlegungen so ausführlich vor dem Volk ausgebreitet werden, da er sich Sorge, dass es zu dem Schluss kommen könnte, dass er doch nicht geizig, sondern einfach nur arm sei, dass es also nicht der Fall sei<sup>519</sup>. Auch Paleterus' Aufforderung, sich andere, passende Argumente zu überlegen, weist Peniplusius entschieden zurück. Die Meinung der *obtrectatores* sei ihm egal und anständige Männer kümmern sich ohnehin nicht darum, ihm zu schaden – es wäre genug, wenn Paleterus ihn jetzt verstünde.

Vor allem diese letzte Aussage lässt sich mit meiner Interpretation vereinbaren, dass die beiden in Wirklichkeit miteinander sprechen und dass es Peniplusius in erster Linie darum geht, seinen Gönner zu besänftigen und nicht zu verlieren<sup>520</sup>. Andernfalls würde der Text einen Selbstwiderspruch darstellen. Wenn es Peniplusius *wirklich egal* wäre, was das Volk über ihn denkt, und wenn er *kein* spezielles Interesse daran hätte, Paleterus zu beschwichtigen, gäbe es keinen Grund, wieso dieser Text überhaupt in einer so ausführlichen Form existieren sollte. Es gäbe keinen Grund, wieso Peniplusius zwei so lange und ausführliche Monologe hätte halten sollen, die zudem nicht direkt etwas mit dem Volk zu tun haben, sondern eher auf die Situation zwischen Paleterus und Peniplusius eingehen und Peniplusius' Verhalten plausibilisieren. Der Text wäre eine einzige *Praeteritio*. Das ist zwar nicht prinzipiell unmöglich, doch scheint mir diese zweite Ebene, die in der Tiefenstruktur des Textes eine sehr subtile Abbildung des Netzes von Abhängigkeiten darstellt, plausibler und kohärenter mit den den anderen Texten des zweiten Buches verbindbar, in denen ebenfalls die Interpretation mehr als nur die Worte an der Textoberfläche berücksichtigen muss, um die Simulationen und Dissimulationen ihrer Protagonisten ans Licht zu bringen.

Die Kernaussage des Textes ist also Peniplusius' Überzeugung, auch und besonders dann, wenn man in wirtschaftliche Schwierigkeiten geraten ist, einen möglichst hohen Lebensstandard zu erhalten, da sonst das Risiko bestehe, dass das Volk gleichsam als Maß aller Dinge zu dem Urteil kommen könnte, dass man arm wäre. Sollte sich dieser

---

<sup>519</sup> Auf der oberflächlichen Ebene ist zudem nie die Rede davon, dass Peniplusius *wirklich* arm ist, sondern nur davon, dass das Volk ihn dafür *halten* könne – auf der Oberfläche schwingt ein „fälschlicherweise (für arm halten)“ mit, in der Tiefe kennen beide die Wahrheit – sie tanzen also sehr vorsichtig um dieses Tabu-Thema herum.

<sup>520</sup> Antike Vorbilder zu dem beklagenswerten Dasein als abhängiger Klient finden sich beispielsweise in Mart. VI 48 oder Iuv. VII und IX.

Ruf in der Gesellschaft durchsetzen, hätte man Peniplusius zufolge alles verloren, was eine bürgerliche Existenz auszeichnet: Ansehen, Würde, Autorität, Freunde, Beziehungen. Zwischen den Polen arm und reich stehe allerdings noch der Graubereich des Geizes – wenn jemand geizig ist, kann man prima facie nicht beurteilen, ob er reich oder arm ist. In die letzte Kategorie würde der Hauptsprecher des Dialogs fallen. Sein ganzes Dasein dreht sich darum, seine Täuschung aufrecht zu erhalten, um unter allen Umständen dem fatalen Ruf der Armut zu entgehen<sup>521</sup>. Bezeichnend ist daher auch die häufige Verwendung von Ausdrücken des Scheins<sup>522</sup>. Sowohl die Selbstzusammenfassung im Proömium – *incommodum quidem esse paupertatem atque proinde fortassis prestare nos avaros haberi quam pauperes*<sup>523</sup> – als auch Peniplusius' Name<sup>524</sup> unterstreichen diese Interpretation, die den guten Ruf als Bedingung der Möglichkeit einer lebenswerten Existenz herausstellt. Peniplusius ist eine Mischung aus reich und arm. Er ist arm, doch möchte reich scheinen. Da ihm das kaum möglich ist, begnügt er sich im Sinne des kleineren Übels mit dem Ruf, geizig zu sein.

In diesem Dialog zeigt sich also in praxi ausgeführt, was er in textu beschreibt: Die Bedeutung des Scheins, der nicht immer mit dem Sein übereinstimmt. Wie Peniplusius tatsächlich arm ist, doch den Ruf eines Geizigen um jeden Preis erhalten möchte, bemühen sich auch die beiden Freunde, den Anschein eines freundschaftlichen Diskurses und höflicher Ermahnung im Sinne des ciceronianischen Freundschaftsbegriffs zu wahren, sprechen jedoch tatsächlich über die harte Realität von Geld, Macht und gegenseitiger Abhängigkeit. Die Freundschaft, die im Tausch von *fama* gegen *fortuna*e

---

<sup>521</sup> Im Gegenteil dazu Martial: *Pexatus pulchre rides mea, Zoile, trita. / sunt haec trita quidem, Zoile, sed mea sunt.* (II 58) und eine der wenigen moralischen Figuren in Plautus:

*VI. verum tamen, quamquam res nostrae sunt, pater, pauperculae, modice et modeste meliust uitam uiuere. Nam ad paupertatem si admigrant infamiae, grauior paupertas fit, fides sublestior.*

*SA. Enim uero odiosa 's. (Persa, vv.344-349)*

<sup>522</sup> *advigilandum est, ut omne studium, opera et industria tua, omnis cogitatio, animus atque institutio ad laudem virtutis propensa esse videatur* (§11), *operam (...), ut laudem promeruisse videar, in dies dabo* (§12), *cum spectet ad gratiam et dignitatem nos haberi divites, tum est ipsum paupertatis nomen prorsus abhorrendum* (§25), *egenti enim fortune nescio quo pacto comes et consocia est existimatio levitatis* (§26), *contra vero dives qui putatur, hic tutius contendit* (§32), *ita profecto prestat viros magnos haberi avaros quam pauperes* (§33), *utrumne prestat avarum me an pauperem videri* (§57), *ut velim potius censeri avarus quam fur, leno, proditor: que huiusmodi scelera et flagitia omnia ita putantur paupertati annexa et complicita* (§58f)

<sup>523</sup> *Int. 2,1,12.* Das ist einer der Aspekte, in dem die ciceronianischen Beschreibungen verdreht werden: *Caput autem est in omni procuracione negotii et muneris publici, ut avaritiae pellatur etiam minima suspitio.* (*off.* II 21, 75).

<sup>524</sup> „poor and rich“ (Marsh 1987, 236, Anm. 1), „Povero-Ricco“ (Intercenales 2010, 281; so auch Bertolini 2014, 269)

besteht, entspricht dabei in Wirklichkeit keineswegs dem Konzept von Freundschaft, das Cicero beschreibt<sup>525</sup>. Diese Umkehrung ciceronianischer Werte in der Tiefenstruktur des Textes zeigt sich auch darin, dass der Dialog zwar auf der Oberfläche ciceronianisch anmutet, allerdings in einer Komödie des Plautus, im *Trinummus*, sein eigentliches textuelles Vorbildet findet<sup>526</sup>. Sowohl *Trinummus* als auch *Paupertas* beginnen damit, dass eine Person (Paleterus bzw. Megaronides) sich vornimmt, einen seiner Freunde zu schelten (Peniplusius bzw. Callicles) und beide beschreiben dies als ihre unangenehme Pflicht als Freunde:

*<ME.> Amicum castigare ob meritam noxiam inmoenest facinus, uerum in aetate utile et conducibile. nam ego amicum hodie meum concastigabo pro commerita noxia, inuitus, ni id me inuitet ut faciam fides.*<sup>527</sup>

Während Paleterus Peniplusius aufgrund seines Rufes als geizig kritisieren will, möchte Megaronides über Callicles' Ruf als übermäßig gewinnsüchtig bzw. gierig sprechen – zwei Seiten derselben Medaille. Wie Paleterus hat auch Megaronides ein großes Problem damit, endlich mit der Sprache herauszurücken:

*CA. Quid uenis?*

*ME. Malis te ut uerbis multis multum obiurigem.*

*CA Men?*

*ME. Numquis est hic alius praeter me atque te?*

*CA. Nemost.*

*ME. Quid tu igitur rogitas, tene obiurigem? Nisi tu me mihimet censes dicturum male. Nam si in te aegrotant artes antiquae tuae [Sin immutare uis ingenium moribus] (Aut si demutant mores ingenium tuom neque eos antiquos seruas, ast captas nouos,) Omnibus amicis morbum tu incuties grauem, ut te uidere audireque aegroti sient.*

*CA. Qui in mentem uenit tibi istaec dicta dicere?*

*ME. Quia omnis bonos bonasque adcurare addecet, suspicionem et culpam ut ab se segregent.*

*<CA.> Non potest utrumque fieri.*

*ME. Quapropter?*

---

<sup>525</sup> Und das sich auch bei Aristoteles findet, der zwischen einer Freundschaft aus Nutzen und einer Freundschaft aus Tugend unterscheidet, wobei die Freundschaft aus Nutzen eher bei Personen unterschiedlichen Standes vorliegt, oft von Vorwürfen gekennzeichnet ist und am schnellsten der drei Arten von Freundschaft wieder endet (*Nik. Ethik VIII*, passim). Paleterus und Peniplusius tun so, als wären sie (ciceronianische) Freunde auf der Basis von Tugend, zumindest für Peniplusius ist das allerdings nicht ganz klar.

<sup>526</sup> Vgl. „Die parasitäre Anverwandlung traditioneller Elemente anderer Gattungen“ als Merkmal der Satire bei Schmitz (2000, 208)

<sup>527</sup> vv.23-27

CA. *Rogas? Ne admittam culpam, ego meo sum promus pectori: suspiciost in pectore alieno sita.*<sup>528</sup>

Ebenso parallel läuft das weitere Gespräch ab. Megaronides versichert sich nachdrücklich der Freundschaft Callicles', der wiederum Megaronides dazu auffordert, ihm mitzuteilen, wenn er von irgendeinem Fehltritt wisse, den er verbessern könne:

ME. *Haben tu amicum aut familiarem quempiam, quoi pectus sapiat?*

CA. *Edepol haud dicam dolo. Sunt quos scio esse amicos, sunt quos suspicor, sunt quorum ingenia atque animos <ne>queo noscere, ad amici partem an ad inimici peruenant: sed tu ex amicis certis mihi's certissimus. Siquid sceis me fecisse inscite aut inprobe, si id non me accusas, tute ipse obiurgandus es.*<sup>529</sup>

Erst dann wagt Megaronides es, sein Anliegen auszusprechen:

ME. *Primumdum omnium male dictitatur tibi uolgo in sermonibus. Turpilucricupidum te uocant ciues tui: Tu<m> autem sunt alii qui te uolturium uocant: Hostisne an ciuis comedis parui pendere. Haec quom audio in te dici, <i>s excrucior miser.*<sup>530</sup>

Das Volk halte ihn für gierig, was insbesondere für seine Freunde kaum auszuhalten sei. An dieser Stelle verlässt das Gespräch allerdings die Bahnen von *Paupertas*, denn Callicles gibt im Gegensatz zu Peniplusius zu, dass ein Anlass für diesen Verdacht bestehe:

<CA.> *Est atque non est mihi in manu, Megaronides: Quin dicant, non est: merito ut ne dicant, id est.*<sup>531</sup>

Danach nimmt das Gespräch im *Trinummus* eine gänzlich andere Wendung. Megaronides tadelt Callicles dafür, dass er das Haus des Charmides gekauft hat, während dieser auf einer Geschäftsreise war, obwohl dieser ihn vor seiner Abreise darum gebeten hatte, auf eben dieses Haus und seinen verschwenderischen Sohn Acht zu geben. Als diesem Sohn, Lesbonicus, das Geld ausgegangen war und er deswegen das Haus seines Vaters zum Verkauf angeboten hatte, hätte Callicles keinesfalls dieses Angebot annehmen, sondern den Sohn zurechtweisen sollen. Doch Callicles klärt Megaronides auf: Charmides hätte heimlich auf dem Grundstück einen Sack Geld, die Mitgift für seine Tochter, vergraben, um sie vor den gierigen Händen seines Sohnes zu beschützen. Um das Geheimnis und die Mitgift zu wahren, hätte er also selbst das Haus gekauft. Megaronides ist daraufhin sehr

---

<sup>528</sup> vv.68-82

<sup>529</sup> vv.89-96

<sup>530</sup> vv.99-103

<sup>531</sup> vv.104f

erleichtert, schilt sich selbst dafür, dass er sich von dem Gerede des Volkes beeinflussen ließ und schwört, seinem Freund zu helfen. Ganz anders verhält sich dagegen Paleterus – der Grund für seine langen Reden ist nicht, dass er seinem Freund tatsächlich helfen möchte, sondern ganz im Gegenteil: Er möchte *aufhören*, ihm zu helfen. Er kann jedoch diese Forderung nicht explizit aussprechen, da seine Freunde finanziell zu unterstützen ein wesentlicher Aspekt des richtigen Umgangs mit Geld ist, wie im dritten Kapitel herausgestellt wurde. Peniplusius also direkt zu bitten, sich kein Geld mehr von ihm zu leihen, würde einer groben Beleidigung gleichkommen und so Paleterus‘ eigenen Ruf massiv schädigen. Aus diesem Grund benötigt er den enormen verbalen Aufwand, um seine Bitte auch nur anzudeuten, und aus diesem Grund erzählt er die Geschichte über Peniplusius‘ schlechten Ruf. Paleterus wirkt also nur an der Oberfläche wie der perfekte ciceronianische Freund<sup>532</sup> und er pervertiert auch den guten plautinischen Freund. Tatsächlich verhält er sich eher wie weniger charmante plautinische und martialische Charaktere:

*DA. Quin non peto sortem: illuc primum, faenus, reddundumst mihi.*

*<TR.> Molestus ne sis: nemo dat: age quid lubet. Tu solus credo faenore argentum datas.*

*DA. Cedo faenus, redde faenus, faenus reddite. Daturin estis faenus actutum mihi? Datur faenus mihi?*

*<TR.> Faenus illic, faenus hic. [TR.] Nescit quidem nisi faenus fabularier. (...) neque ego taetriorem beluam vidisse me umquam quemquam quam te censeo.<sup>533</sup>*

*‘Quadringenta tibi non sunt, Chaerestrata: surge,  
Leitus ecce venit: sta, fuge, curre, late.’  
ecquis, io, revocat discendentemque reducit?  
ecquis, io, largas pandit amicus opes?  
quem chartis famaeque damus populisque loquendum?  
quis Stygios non vult totus adire lacus?  
hoc, rogo, non melius quam rubro pulpita nimbo  
spargere et effuso permaduisse croco?  
quam non sensuro dare quadringenta caballo,  
aureus ut Scorpi nasus ubique micet?*

<sup>532</sup> Cicero beschreibt zudem passenderweise Geldgier als die größte Bedrohung für eine echte Freundschaft: *pestem enim nullam maiorem esse amicitias quam in plerisque pecuniae cupiditatem (Lael. 34).*

<sup>533</sup> *Mostellaria*, vv.599-608. Man könnte sein Verhalten auch mit dem von Lukians *Timon* vergleichen, der, sobald er seinen Reichtum erneut erlangt hat, seine alten Schmarotzerfreunde verprügelt und verjagt. Er erinnert ebenso an die Klagerede von Aristophanes’ *Plutos*: „Doch ist’s mir schmerzlich, bei der Götter Macht, so oft in ein neues Haus ich wieder komme, bitterer Schmerz! (...) Und kommt dann irgend ein Biedermann, sein Freund, zu ihm und bittet um Vorschuß, nur um eine Wenigkeit, so verläugnet er mich und schreit, er habe mich nie gesehn.“ (vv. 234f sowie 239-241).

*o frustra locuples, o dissimulator amici,  
haec legis et laudas? quae tibi fama perit!*<sup>534</sup>

Und erinnert zudem sowohl an die Beschreibung aus Horaz' Brief an Lollius:

*quem tenet argenti sitis importuna famesque,  
quem paupertatis pudor et fuga, dives amicus,  
saepe decem vitiis instructor, odit et horret,  
au, si non odit, regit ac veluti pia mater  
plus quam se sapere et virtutibus esse priorem  
vult et ait prope vera: ,meae (contendere noli)  
stultitiam patiuntur opes: tibi parvula res est.  
arta decet sanum comitem toga; desine mecum  
certare.*<sup>535</sup>

Als auch an den armen Bittsteller aus Martials Epigramm, der ebenso wie Peniplusius von seinem Freund nur mit einem gut gemeinten Rat abgespeist wird:

*Mutua viginti sestertia forte rogabam,  
quae vel donanti non grave munus erat.  
quippe rogabatur fidusque vetusque sodalis  
et cuius laxas arca flagellat opes.  
is mihi 'dives eris, si causas egeris' inquit.  
quod peto da, Gai: non peto consilium.*<sup>536</sup>

Diese Interpretation von Paleterus lässt sich auch an seinem Namen nachvollziehen. Cardini hält sich dabei an die Interpretation von Girolamo Mancini als „*Nimis antiquus*“<sup>537</sup>, Marsh bietet „‘older‘ (*palaiteros*) or ‘old friend‘ (*palhetairos*)“<sup>538</sup> an. Es ist möglich, dass im Komparativ neben der Tatsache, dass Paleterus älter als Peniplusius ist, auch die Assoziation einer altmodischen Einstellung intendiert war. Wie schon in *Parsimonia* wäre es dann also auch in *Paupertas* der Fall, dass der ältere Freund, wie dies in Dialogen üblich ist, versucht, seinen jüngeren Freund zu belehren, allerdings daran scheitert, da der jüngere Freund über eine größere Weisheit verfügt als jener. Es ist m.E. fraglich, ob Peniplusius in *Paupertas* als besonders weise dargestellt werden soll; m.E. geht es eher darum zu zeigen, dass *beide* ihre eigenen Agenden verfolgen. Zudem ist Peniplusius finanziell von Paleterus abhängig und muss sein Verhalten dementsprechend anpassen – seine eigenen Ausführungen über das Leben eines armen Mannes beschreiben

---

<sup>534</sup> V 25

<sup>535</sup> *epist.* I 18, vv.23-31

<sup>536</sup> II 30

<sup>537</sup> *Intercenales* 2010, 281f, Anm. 1. So auch Bertolini: „il più vecchio“, fra gli amici di Peniplusius“ (2014, 269)

<sup>538</sup> 1987, 236, Anm. 5

diesen Umstand mit Sicherheit am besten. Auch Peniplusius ist also kein ciceronianischer Freund, wenn er sich von Paleterus vor allem den finanziellen Nutzen zu erhoffen scheint:

*atque etiam mihi quidem videntur qui utilitatum causa fingunt amicitias, amabilissimum nodum amicitiae tollere. non enim tam utilitas parta per amicum quam amici amor ipse delectat*<sup>539</sup>

Er entspricht vor allem auch deswegen weder dem Ideal eines guten Freundes noch dem Ideal des guten Verwenders von Geld, weil er durch seine Ausgaben anderen Menschen – namentlich Paleterus – schadet:

*videndum est enim, primum ne obsit benignitas et iis ipsis, quibus benigne videbitur fieri, et ceteris, deinde ne maior benignitas sit, quam facultates (...). nam et qui gratificantur cuipiam, quod obsit illi, cui prodesse velle videantur, non benefici neque liberales, sed perniciosi assentatores iudicandi sunt, et qui aliis nocent, ut in alios liberales sint, in eadem sunt iniustitia, ut si in suam rem aliena convertant. sunt autem multi et quidem cupidi splendoris et gloriae, qui eripiunt aliis, quod aliis largiantur, iique arbitrantur se beneficos in suos amicos visum iri, si locupletent eos quacumque ratione. id autem tantum abest ab officio, ut nihil magis possit esse contrarium. (...) alter locus erat cautionis, ne benignitas maior esset quam facultates, quod qui benigniores volunt esse, quam res patitur, primum in eo peccant, quod iniuriosi sunt in proximos; quas enim copias his et suppeditari aequius est et relinqui, eas transferunt ad alios. inest autem in tali liberalitate cupiditas plerumque rapiendi et auferendi per iniuriam, ut ad largiendum suppetant copiae. videre etiam licet plerosque non tam natura liberales quam quadam gloria ductos, ut benefici videantur facere multa, quae proficisci ab ostentatione magis quam a voluntate videantur.*<sup>540</sup>

„Denn übermäßig zu geben und nichts zu empfangen ist weder niedrig noch gemein, bloß töricht. (...) Immerhin nehmen, wie gesagt, auch die meisten Verschwender, von wo sie nicht sollen, und sind in dieser Richtung geizig. Sie werden habgierig, weil sie gerne ausgeben, aber das nicht leicht tun können. Denn ihr Vermögen ist rasch aufgebraucht. Also sind sie gezwungen, sich von anderswoher welches zu verschaffen. Zugleich nehmen sie, auch ohne den Anstand zu bedenken, kleinlich und von allen Seiten. Denn sie wünschen zu geben, wie und aus welchen Mitteln ist ihnen aber gleichgültig. Insofern sind ihre Geschenke nicht einmal freigiebig.“<sup>541</sup>

*Nam, quemadmodum non est magni animi qui de alieno liberalis est, sed ille qui quod alteri donat sibi detrahit, ita clementem vocabo non in alieno dolore facilem, sed eum qui, cum suis stimulis exagitetur, non prosilit, qui intellegit magni animi*

---

<sup>539</sup> Lael. 51

<sup>540</sup> Cic. off. I 14, 42-44

<sup>541</sup> Arist. Nik. Ethik IV 2-3, 1121a-1121b (Vgl. auch Intercenales 2003, 143, Anm. 9 sowie Intercenales 2010, 283, Anm. 20-21)

*esse iniurias in summa potentia pati nec quicquam esse gloriosius principe inpune laeso.*<sup>542</sup>

Neben dieser Interpretation der textuellen Tiefenstruktur ist allerdings auch eine historische Interpretation dieses Textes interessant; v.a. der sozialen Folgen der Armut, denn das negative Image, das Peniplusius zufolge dem Armen anhaftet, ja sogar die genauen Einzelausführungen, waren lange Zeit nicht mit dem Armen, sondern mit dem Geizigen verbunden<sup>543</sup>. Im Zusammenhang mit der neuen, von Bruni ausgehenden, positiven Bewertung von Reichtum kam es jedoch zu einer „bürgerhumanistische[n] Umkehrung der moralischen Rechtfertigungslast vom Reichtum auf die Armut“<sup>544</sup>. Nicht mehr die Reichen mussten ihren Reichtum rechtfertigen, sondern die Armen dagegen ihre Armut – die fehlende Unterstützung des Staates musste nun begründet werden:

„The late medieval Italian view of wealth and beggary was partly coloured by civic humanism, which was built on mercantile foundations. In Italy it was humanism which ultimately desanctified poverty. In essence, humanism drew attention to all that was natural and human – to man’s human abilities, aims, and needs, to his natural dignity, and to his happiness in this life. It was the exact opposite of the theological values which had prevailed in the writing of the scholastics. When humanism was linked to civic pride, the pursuit of individual wealth for the good of the commune became not merely acceptable, but the goal of the mercantile elite. Poverty was a violation of human dignity and happiness and was damaging to the State.“<sup>545</sup>

Doch Armut galt nicht nur als „violation of human dignity“, sondern geriet auch bald in despektierliche Diskurssphären:

„Die Demut des Armen (*humilis*) wird nicht immer als Ausdruck der biblischen Tugend verstanden, wie sie die ‚Magd des Herren‘ im Magnifikat besingt. Seine

---

<sup>542</sup> Sen. *clem.* I 20, 3 (Vgl. auch Intercenales 2003, 137, Anm. 4)

<sup>543</sup> Vgl. Newhauser 2000, passim (z.B. 17, 64f, 118f) sowie: „The latter [sc. the Trecento citizen] would not have found it difficult to admit that he was less affluent than he appeared, because it would have been of utmost importance to him not to be stamped as avaricious; for avarice was one of the cardinal sins and the feared result of wealth.“ (Baron 1988, 270). Vgl. zudem die zitierten Stellen von Horaz und Juvenal, die Geiz als eine der schlimmsten menschlichen Eigenschaften charakterisieren.

<sup>544</sup> Busche 2004, 471

<sup>545</sup> Wood 2009, 49. Vgl. auch: „Ja, es schade sogar dem Gemeinwohl, wenn arbeitsfähige Menschen betteln, ein Argument, das bereits humanistisches Gedankengut enthält. Betteln sei des Menschen unwürdig.“ (Mollat 1978, 231), „Aber ohne das humanistische Denken wäre es nicht möglich gewesen, daß die zunächst gefürchtete und dann abgewertete Armut schließlich in Mißkredit geriet und tief verachtet wurde. (...) Mit dem Humanismus nimmt die Verachtung der Armut subtile und perfide Züge an, sie wird bewußt herablassend und gründet sich – Gipfel der Ironie! – auf der Würde des Menschen. Der gesellschaftliche Abstieg steht in krassem Gegensatz zur Entfaltung der Persönlichkeit; persönliches Scheitern birgt keinen Sinn für jene, die den Erfolg, die *fortuna*, preisen. Würde zuvor die Armut sublimiert, wird nun der Reichtum gepriesen.“ (ebd., 232)

Schwäche rückt ihn in die Nähe des Vulgären und Gewöhnlichen (*ignobilis, vilis* oder sogar *vilissimus*). Schmutzig, zerlumpt, übelriechend und bedeckt mit Geschwüren wirkt der Arme abstoßend (*abiectus*).<sup>546</sup> (...) „Zwar bewahrt der Begriff *pauper* eine religiöse Komponente, doch schon von der Mitte des 14. Jahrhunderts an nimmt die Armen-Terminologie eine Wende zum pejorativen Sinn, entsteht ein sowohl deftiges als auch herabsetzendes Vokabular. Ausdrücke wie ‚der starke Bettler‘ verdächtigen die Bettler der Faulheit. Der seit jeher auf den Randgruppen lastende Verdacht der Kriminalität ließ eine Vielzahl von Bezeichnungen für Vagabunden und Bettler entstehen.“<sup>547</sup> (...) „Sozialer Abstieg bedeutet im Mittelalter die Aufgabe des Standes, den Verlust der Arbeitsmittel und der Statussymbole. Der Bauer verliert sein Werkzeug und Vieh, der Handwerker seine Werkstatt, der Kaufmann seinen Verkaufsstand, der Kleriker seine Bücher und der Adlige sein Pferd und seine Waffen. Ohne diese Dinge wird man zur Unperson.“<sup>548</sup>

Wie schon im vorangehenden Kapitel bemerkt, trugen die Ciompi-Unruhen<sup>549</sup> dazu bei, dass Armut in Florenz in Verruf geriet – „Der Bettler wurde zum betrügerischen Bettler, zum Betrüger, zum Taugenichts, Schurken und Lumpen. Vom betrügerischen Bettel ging er zum geringfügigen, dann zum schweren Diebstahl über.“<sup>550</sup> –, doch auch näher an der Abfassungszeit von *Paupertas* waren die Armen unter den Florentinern Teil des Alltags. Weissen nimmt für die 1430er Jahre an, dass „vermutlich zwischen einem Viertel und der Hälfte der Stadtbevölkerung von ungefähr 90.000 Menschen nicht über ein Einkommen verfügte, das ihnen den Lebensunterhalt sicherte.“<sup>551</sup> und Brucker weist darauf hin, dass sie in ihrer großen Zahl auch immer und überall präsent waren:

„Ein auffälliges Merkmal des Florenz der Renaissance war die soziale und ökonomische Heterogenität jedes Stadtviertels und jeder Nachbarschaft. Kein Stadtteil war ausschließlich den Reichen vorbehalten, ebensowenig gab es Gettos,

---

<sup>546</sup> Ebd., 11

<sup>547</sup> Ebd., 12

<sup>548</sup> Ebd., 14. Vgl. auch: „In the dominant strata of Florentine society, poverty led to social isolation, to humiliation and shame, to political ostracism.“ (Martines 2011, 24f)

<sup>549</sup> „In den meisten Zentren des europäischen Tuchgewerbes stieg die Spannung zwischen Armen und Reichen. (...) In Florenz und Siena verschlimmerte sich die Lage von 1368/70 an“ (ebd., 189), „Wer die [sc. Ciompi-] Unruhen um 1380 erlebte, gewann offensichtlich den Eindruck, urplötzlich von einer riesigen Welle der Gewalt überflutet zu werden.“ (ebd., 190), „Beschrieben wurden die Ciompi von ihren Feinden als Inkarnation alles dessen, was ‚schmierig, schmutzig und schlecht gekleidet ist‘, oder gar als ‚Kuppler, Übeltäter, Diebe ... unnützes und gemeines Gesindel.““ (ebd., 204)

<sup>550</sup> Ebd., 224f. Vgl. auch: „Genährt wurden die Widerstände von der Angst vor einer ständig anwachsenden, als bedrohlich empfundenen Gruppe, vor Parasiten und sozialen Randexistenzen, Vagabunden, Arbeitsunwilligen und falschen Bettlern, die von dieser Zeit an unterschiedslos als Geusen, als Gesindel bezeichnet wurden.“ (ebd., 269f)

<sup>551</sup> 2015, 195

die ausschließlich von Armen bewohnt wurden. Jedes Viertel war eine Mischung aus Hütten und Palästen, Tuchmanufakturen und Kleinhandel.“<sup>552</sup>

Aufgrund dieser Tatsachen ist es nicht erstaunlich, dass „[a]s a guide of action, the desirability of having friends richer than oneself was an ordinary admonition of the household.“<sup>553</sup> und dass daher fast jeder Bürger in Florenz auf der einen oder anderen Seite eines Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Patron und Klient stand<sup>554</sup>, wie dies auch die *Paupertas* beschreibt.

Da nun die Armut einen so schlechten und der Reichtum einen so guten Ruf innehatte, war es natürlich bedeutsam für die Bürger, ihre Zugehörigkeit zu letzterer Gruppe möglichst deutlich zu machen<sup>555</sup>:

„Konsum fungiert als Zeuge des Reichtums und als Prestigemittel, da Luxus und die Annehmlichkeiten des Lebens denen vorenthalten bleiben, die es sich sowohl zeitlich als auch finanziell leisten können (...). Das Konsumprodukt wird zur Insigne ständischer Würde. Durch diese Insignien wird eine Unterscheidung der Klassenzugehörigkeit für alle sichtbar. Man zeigt, wer man ist, durch das, was man besitzt.“<sup>556</sup> (...) „Die Definition legitimer Konsumnormen durch die Oberschicht ermöglicht dem geschulten Konsumenten die Identifizierung von Personen mit gleichem Prestige und von Emporkömmlingen (...). Der Inhalt dieser Normen bezieht sich (...) vor allem auf die Zurückdrängung von nützlichen Eigenschaften der Konsumgüter zugunsten von zweckfreien, aber Seltenheit und Wert symbolisierenden Gütern.“<sup>557</sup>

„Demonstrativer Konsum“<sup>558</sup>, der unübersehbar den eigenen Status für alle sichtbar macht, findet sich wenig überraschend vor allem in den Bereichen „Kleidung, Essen,

---

<sup>552</sup> 1990, 42f

<sup>553</sup> Martines 2011, 21

<sup>554</sup> Brucker 1990, 129f

<sup>555</sup> „Der von Simmel eingeführte und durch Bourdieu stark geprägte Begriff [sc. Lebensstil] umschreibt die Selbstpräsentation von Personen, mit der einerseits Individualität ausgedrückt und andererseits die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Milieu demonstriert wird und so eine (sub-)kulturelle Einbindung in die Gesellschaft erfolgt. (...) Diesem Zweck dient demonstrativer Konsum als Prestigemittel zur Sichtbarwerdung des Reichtums (...).“ (Steinzen 2009, 258), „Man erkennt ein Wechselspiel zwischen Konformität und Distinktion.“ (ebd., 260), „Das Besondere an der Inszenierung ist aber, dass sich der Besitzer des Geldes nicht in den Dingen auslebt, sondern dass die Identität erst durch eben diese Dinge konstruiert wird.“ (ebd., 262). Vgl. auch Neuhäuser 2018, 74-106.

<sup>556</sup> Steinzen 2009, 259

<sup>557</sup> Georg 2009, 267. Dabei muss man wohl oder übel an die goldenen Schuhe des Ethiconomus im *Oraculum* zurückdenken. Insbesondere, wenn Georg danach von „Vergeudung von Gütern und Geld zum Zweck der Zurschaustellung von persönlichem Besitz“ (ebd.) spricht.

<sup>558</sup> Georg 2009, 267

Trinken und Möblierung“<sup>559</sup>. Dass diese Bereiche im Florenz des Quattrocento besonders wichtig waren, stellte Martines heraus:

„Florentine dress became increasingly luxurious. Brocades and taffeta were more widely introduced, together with fussier tailoring and a passion for wearing a good deal of jewelry. (...) It [sc. the fifteenth-century Florentine house] was larger and more ‘showy’ than its fourteenth-century counterpart. (...) The Quattrocento house, on the other hand, was more ornate both within and without. It called for elaborate ironwork and carefully-hewn stone. It often had a decorative cornice. Doors, ceilings, and fireplaces were highly finished. And the more prominent families set off their furnishings with panel paintings and later with sculptures.“<sup>560</sup>

Um als Subjekt sozialen Prestiges zu gelten und sich die Anerkennung seiner Mitbürger zu sichern, galt es also in Florenz, einen prächtigen Hausstand zu haben – wie im Übrigen auch Paleterus bekräftigt; es gilt also, ein elaboriertes Theaterstück auf die Beine zu bringen:

„Die Mittel sozialer Distinktion und Teilhabe sind demonstrativer Konsum (...) und Inszenierung. Somit betritt ein inszeniertes Ich die Bühne der Konsumgesellschaft. Der Kampf um Konsumprodukte gleicht dabei dem biblischen Tanz um das goldene Kalb.“<sup>561</sup> (...) „Die Welt ist zu einem Laufsteg geworden, auf dem sich die Menschen immer weiter veräußerlichen. In einer zunehmend künstlichen, durch Konsum geprägten Welt muss sich nun der einzelne in Szene setzen, will er als Individuum wahrgenommen werden. Um sich aber effektiv in Szene zu setzen, bedarf es heutzutage [sc. und damals!] etlicher Utensilien, die die Konsumgesellschaft bereitwillig liefert. (...) Entscheidend ist aber nicht das zur Schau gestellte Produkt selbst, sondern *wer* man durch dieses Produkt wird. (...) [W]as der Konsument wirklich will ist gar nicht das Produkt, sondern das Image und das Prestige, das ihm durch das Produkt verliehen wird.“<sup>562</sup>

Kann man nicht die nötigen finanziellen Mittel aufbringen, muss man – wie Peniplusius – eben auf „Bluff-Strategien“<sup>563</sup> ausweichen, um dem sozialen Tode zu entgehen – oder dem tatsächlichen Tode, wenn wir wieder an Philargirius und Penus zurückdenken, deren Bluff-Strategien keineswegs von Erfolg gekrönt waren.

---

<sup>559</sup> Ebd.

<sup>560</sup> 2011, 38

<sup>561</sup> Steinzen 2009, 255

<sup>562</sup> Ebd., 261

<sup>563</sup> Georg 2009, 269

## 4.7 Nummus

Mit *Vaticinium* und *Paupertas* sind die beiden längsten Stücke im zweiten Buch über die Bühne gebracht und es warten nur noch drei kürzere Texte auf die LeserInnen. Der erste dieser drei ist *Nummus*, eine Erzählung, die Cardini m.E. zurecht als „apologo eziologico“<sup>564</sup> bezeichnet, da sie auf humoristische Weise veranschaulichen soll, wie dareinst die sprichwörtlich gewordene Liebe des Priesterstandes zu Geld entstanden sei.

Im ersten Abschnitt (§§1-6) wird zunächst mit einem einzigen langen und kunstvollen Satz beschrieben, wie die *litteratissimi prudentissimique sacerdotes prima Olympiade apud Delphos* (§1) zusammengekommen seien, um *multas de diis et rebus divinis* (§2) zu disputieren – eine äußerst ehrwürdige Kongregation, die sich an einem bedeutsamen Moment in der Geschichte<sup>565</sup> an einem bedeutsamen Ort zu einem bedeutsamen Zweck zusammenfindet. Bereits in dieser hyperbolischen Beschreibung der venerablen Versammlung schwingt ein gewisser Sarkasmus mit. Der Autor beschreibt weiter, dass im Zuge dieser Disputationen, die *summa cum dignitate et audientium admiratione variasque atque subtilissimas habuere* (§2), auch darüber gesprochen worden sei, *quisnam deorum in primis esset sacerdotibus colendus* (§3), welchen der (vielen antiken) Götter die Priester also vor allen anderen verehren sollen. In dieser Frage zeigt sich eine gewisse Uneinigkeit unter den Priestern – ganz und gar nicht mehr der vorangehenden Beschreibung gebildeter und herausragender Männer entsprechend, beginnen sie nun, wild und laut *immoderatissime* (§5) miteinander zu streiten, einander zu beleidigen und mit allen Mitteln zu versuchen, ihre Meinung durchzusetzen; manche Priester für Venus, andere für Hypocrisis und wieder andere für Bacchus. Während es auf der inhaltlichen Ebene bemerkenswert ist, dass die frommen Priester auf gänzlich rohe und raue Art darum wetteifern, ob sie die Lust, die Heuchelei oder den trunkenen Rausch als höchste Gottheit verehren sollen, spiegelt sich die Eskalation der priesterlichen *rixa* auch in der Wortwahl: Während zu Beginn in §2 noch von einer friedlichen und gesitteten *disputatio* (Unterredung, Erörterung auf Basis von Gründen) die Rede war, wandelt sich die Art des Gesprächs schon in §3 zu einer etwas lebhafteren *disceptatio* (Debatte, Diskussion, Meinungs austausch), um in §5 zu einer heftigeren *controversia* (Streitigkeit mit Parteien entgegengesetzter Richtungen), in §6 zu einem nun nicht gar mehr fruchtbaren *convicium*

---

<sup>564</sup> Intercenales 2010, 289

<sup>565</sup> Sowohl Marsh (1987, 237, Anm. 2) als auch Cardini (2010, 289, Anm. 1a) weisen darauf hin, dass die ersten olympischen Spiele im Jahr 776 v. Chr. stattgefunden hätten. M.E. soll *prima Olympiade* lediglich einen mystisch klingenden Zeitpunkt ausdrücken, der sehr weit in der Vergangenheit liegt.

(Geschrei, Gezänk, Gekeife) zu werden und in §7 schließlich in einer *gravis similtas* (furchtbare Feindschaft, harte Rivalität) zu enden. Die Ehre und Erhabenheit, die Würde und vornehme Autorität der Priester – alles geht bei der ersten kontroversen Frage den Bach hinunter, *devenerat*, wie es in §5 heißt. Schließlich können sich die Priester jedoch zusammenreißen und entscheiden, die Verantwortung über diese schwierige und wichtige Entscheidung jemand Anderem anzuvertrauen: dem Gott der Weissagung, Apoll. Zuvor wird jedoch die Bedingung formuliert, dass *posthac nefas sit sacerdotibus quemquam preter quem Apollo dixerit deum primarium colere* (§6).

Der zweite Abschnitt (§§7-10) enthält die Bemühungen der Priester um eine Antwort Apolls, ihr Warten und schließlich dessen Orakel. Es stellt sich als schwieriger als gedacht heraus, Apoll zu einer Antwort bezüglich der Frage zu bewegen, welcher Gott als höchster Gott verehrt werden solle, denn er schweigt einen ganzen Tag lang, was die Priester zunächst als Bestätigung des Schwierigkeitsgrades ihrer Frage aufnehmen. Als er auch am zweiten Tag nach wiederholter Frage immer noch schweigt, sind die Priester gar überzeugt davon, dass er einen Götterrat einberufen haben müsse, um ihre *rem tantam tamque obscuram atque perplexam* (§8) zu besprechen. Am dritten Tag ohne Antwort wird ihre Ungeduld allerdings zu groß und sie beschließen, Apoll durch das größtmögliche Opfer zu einer Antwort zu bewegen: eine Hekatombe (*sacrificium ei fecere maximum, quod a boum numero centibove nuncuparunt*. (§9))<sup>566</sup>. Nachdem sie dieses Opfer *quam religiosissime* (§10) durchgeführt haben, erhalten sie endlich die hexametrische und typisch rätselhafte Antwort von Apoll:

*Fronte senes, pueri votis animisque procaces,  
Crastina lux numen quesitum ostendet in ara.* (§10)

Er verspricht ihnen also, dass sich am morgigen Tag die gesuchte Gottheit auf dem Altar zeigen würde, spricht die Priester allerdings zuerst mit *fronte senes, pueri votis animisque procaces* an – sie seien dem äußeren Anschein nach zwar alte Männer, in ihrem Inneren – ihren Wünschen, ihrer Gemüts- und Denkart, ihrem Geist – jedoch unverschämte und zudringliche Jungen.

Der dritte Abschnitt (§§11-14) enthält die Ereignisse des nächsten Tages. Zunächst sind die Priester enttäuscht, weil sie am vereinbarten Ort keinen Hinweis auf die Entscheidung Apolls finden können – ihre *tristitia* darüber treibt sie sogar an den Rande des Atheismus:

---

<sup>566</sup> Entweder war Alberti die Bezeichnung *hecatombe* nicht dramatisch genug oder er wollte schlicht das griechische Fremdwort vermeiden – in jedem Fall sah er es als notwendig an, mit *centibove* ein gänzlich neues Wort zu erschaffen, um das Opfer der Priester zu beschreiben (vgl. Intercenales 2010, 290, Anm. 9a).

*in eamque sententiam admodum adducti erant ut existimarent oraculi iudicium esse istiusmodi, ut nullum a sacerdotibus esse deum putandum statueret.* (§12)<sup>567</sup>. Während sie aber so betrübt *alter alterum spectans (...)* hererent (§13), tritt ein Priester aus ihrer Mitte hervor – Monopus, der die Anderen nicht nur an Alter, sondern auch an scharfem Verstand (*qui et ingenio pre aliis esset acutissimo* (§13)) übertrifft. Er blickt auf den Dreifuß und tadelt sofort seine Mitbrüder: «*Ne vero*», *inquit*, «*ignavi et secordes, parum intelligitis quam pulchre et accomodate isthic dei iudicium inscriptum extet?*» (§13) – und tatsächlich: *Media enim in mensa fortassis aderat nummus* (§14). Wie schnell und enthusiastisch die Priester daraufhin *accursitarint sponteque ad unum usque* (§14) ihre ewige und unbeugsame Treue auf die neu erkannte, höchste Gottheit schwören, lasse sich dem Autor zufolge *quidem non facile dici* (§14)<sup>568</sup>.

Damit endet der Apologus; in §15 folgt noch die Erklärung des Autors: Diesen Schwur, den die Priester auf die Münze geschworen hatten, ehren sie als *priscam et sanctissimam maiorum suorum legem* und ihre Billigung in dieser *re piissima* sei so groß, dass bis zum heutigen Tage *ne minima quidem suspitione sacerdos quispiam in ea re periurus repertus sit.*<sup>569</sup>.

Es wäre an dieser Stelle einfach, *Nummus* schlicht als typische Priesterschelte zu interpretieren, obwohl der seit Jahrhunderten bekannte Spott über Priester, die profanes Geld in sakrale Sphären übertragen, mit Sicherheit Teil der intendierten Bedeutung ist – bereits bei Juvenal findet sich die entsprechende Vorbildstelle<sup>570</sup>:

*vincant divitiae; sacro ne cedat honori  
nuper in hanc urbem pedibus qui venerat albis,  
quandoquidem inter nos sanctissima divitiarum*

---

<sup>567</sup> Was einem Selbstwiderspruch gleichkommt: ein Gott habe ihnen gesagt, dass sie an keinen Gott glauben sollen; außer unter *nullus deus* verstehen die Priester implizit jenen *deus primarius*, nach dem sie Apoll gefragt haben. Dann hätte Apoll ihnen lediglich gesagt, dass es keine solche höchste Gottheit gäbe.

<sup>568</sup> Vgl. „Reichtum gewinnt eine religiöse Aura, ein Umstand, den schon Marx zu beschreiben wusste.“ (Steinzen 2009, 263)

<sup>569</sup> Diese Formulierung erinnert noch einmal an eine schon zitierte Stelle bei Cicero: *Caput autem est in omni procuratione negotii et muneris publici, ut avaritiae pellatur etiam minima suspicio.* (*off.* II 21, 75). Doch wieder werden die Worte Ciceros in ihr Gegenteil verkehrt: Während Cicero mahnt, dass man unter keinen Umständen auch nur den geringsten Verdacht erwecken dürfe, geizig oder gierig zu sein, besteht der Schwur der Priester darin, unter keinen Umständen auch nur den geringsten Verdacht erwecken zu dürfen, *nicht* geizig oder gierig zu sein, denn der *nummus* ist ja ihre höchste Gottheit.

<sup>570</sup> Vgl. Marsh 1987, 237, Anm. 1, Intercenales 2003, 151, Anm. 1, Intercenales 2010, 289

*maiestas, etsi funesta pecunia templo  
nondum habitat, nullas nummorum ereximus aras*<sup>571</sup>

Auch und vor allem in der christlichen Tradition des Mittelalters war die Gier der Priester ein kontinuierlich behandeltes Thema, da an sie als Teil des geistlichen Standes immer höhere Ansprüche gestellt wurden als an die weltlichen Christen:

„It was essential, in other words, that those exercising spiritual leadership not be guilty of the base worldliness which the early church saw in avarice, for the purity of its social life on earth could only be guaranteed by that of its authorities.“<sup>572</sup>

Doch es mag bisweilen den Eindruck erwecken, als sei der hohe Druck, der im Mittelalter auf Priester und ihre Gier ausgeübt wurde, nicht von ungefähr gekommen:

„Origen warned against hypocritical teachers who may instruct in Christian doctrine, but are only interested in the money they can earn from their students.“<sup>573</sup>

„When he resigned from the episcopacy of Constantinople in 381, Gregory remarked with bitter irony before 150 bishops that before taking office he had not known bishops were supposed to hunger for the goods of the poor in order to acquire superfluities for the church (...). Writing later about his experience in Constantinople, he stated flatly that it was a disgrace to have been among the bishops there, who were ‘retailers of the faith’“<sup>574</sup>

„The bishops, of course, complain about the habit of protecting oneself from impending disaster by hoarding up coins or jewels (indeed, buried caches of wealth from this period have been unearthed frequently in the Po valley)“<sup>575</sup>

Auch mögen wir uns an dieser Stelle daran erinnern, dass die *Avaritia* in Prudentius' *Psychomachia* als erstes die Klerikerschaft angreift<sup>576</sup>. Doch auch abgesehen von der Moral einzelner Priester war das Problem des schlechten Rufs der christlich-kirchlichen Gier gewissermaßen im System selbst angelegt:

---

<sup>571</sup> I, vv.109-114. Vgl. auch Pers. II, vv.69f (vgl. Marsh 1987, 237, Anm. 1 sowie Intercenales 2010, 289)

<sup>572</sup> Newhauser 2000, 6

<sup>573</sup> Ebd., 14

<sup>574</sup> Ebd., 160, Anm. 43. Vgl. denselben Vorwurf viele Jahrhunderte später: „By the first half of the fourteenth century John Bromyard was accusing the clergy of abusing the system, observing that they divided the goods of Christ, the Church, and the poor as the wolf divides its prey. Whatever they did not consume themselves they hid in chests, caskets, and treasure-chambers, sometimes underground.“ (Wood 2009, 57)

<sup>575</sup> Ebd., 75 – Philargirius' Vorbilder beschränken sich also offenbar nicht nur auf antike Geizhalse.

<sup>576</sup> „the clergy become the most recognizable group to suffer [sc. at the hands of Prudentius' *Avaritia*]“ (ebd., 83)

„Ein Nebeneffekt der Donationen an Kirchen, Klöster oder mildtätige Einrichtungen konnte dabei freilich nicht ausbleiben: der offenbare Reichtum der Beschenkten trat in immer schwerer zu vermittelnden Gegensatz zu dem christlichen Armutsideal, aus dem heraus die entsprechenden Institutionen überhaupt entstanden waren. Es nützte im Einzelfall wenig, wenn der einzelne Mönch nach wie vor über keinen Privatbesitz verfügte, seine Abtei aber im Überfluß zu schwelgen schien der ganz in den Strudel weltlicher Wirtschaftsbeziehungen hinein verwickelt war“<sup>577</sup>

Auch im frühneuzeitlichen Humanismus ändert sich an diesem Umstand nichts<sup>578</sup> – ganz im Gegenteil, die Sphären des *profanus fiscus* und der *sacra religio* scheinen in dieser Zeit noch weiter ineinander überzugehen, wenn ein erfolgreicher Kaufmann wie Francesco di Marco Datini (1335-1410) „im Namen Gottes und des Geschäfts“ als typischen Teil und Motto in seiner geschäftlichen Korrespondenz und seinen Rechnungsbüchern anführt<sup>579</sup>.

Doch zurück zu den gierigen Priestern. Wie Türcke beschreibt, waren es vor allem sie, die die Profanierung der sakralen Sphäre vorantrieben:

„Insofern darf man die großen frühen Profanierungsleistungen der Menschheit – die Ersetzung des Menschenopfers durch Tiere, die von Großtieren durch kleinere, die vom ganzen Tier durch einen Teil davon – durchaus als Taten priesterlichen Wagemuts, um nicht auch zu sagen, priesterlichen Frevels erachten. Nur rituelle Autoritäten konnten den Ritus ändern.“<sup>580</sup>

---

<sup>577</sup> Hoffmann 2009, 85. So auch Newhauser: „Rich monasteries would continue to provide the source for a long line of accusations of avarice in the very midst of professed possessionlessness.“ (2000, 67f) und Türcke: „Für diese Rückenlehnung des Profanen ans Heilige ist vor allem ein Wort repräsentativ: Schenkung.“ (2015, 140), „Viele von ihnen [sc. den christlichen Grundherren] waren von dem sicheren Gefühl geplagt, daß ihr Lebenswandel wenig Aussichten habe, vor dem Richterstuhl Christi zu bestehen, wenn es nicht Angehörige oder Nahestehende gab, die konstant für sie beteten.“ (ebd., 141), „Dabei waren schon die Schenkungen selbst alles andere als uneigennützig. Es ging ums eigene Seelenheil. Und die kirchlichen Großbauprojekte ließen die Überzeugungen erwachsen: Auch Münzen können dem Seelenheil dienen – es zwar nicht direkt erwerben, wohl aber zu seiner Gewährung beitragen.“ (ebd., 148).

<sup>578</sup> „Die Habgier der Mönche und die an ihren Lebensformen deutlich werdende Doppelmoral ziehen schon bald den Spott der Humanisten auf sich, der seinen Ausdruck in zahlreichen Schriften findet.“ (Ebberymeyer 2010, 197). Vgl. auch Marsh 1987, 237, Anm. 1 sowie Intercenales 2010, 288 und Poggio Bracciolinis zeitgleich entstandenen Dialog *De avaritia*.

<sup>579</sup> Vgl. z.B. folgende Auftragsbestätigung: „Ihr sagt, Ihr schreibt nach Venedig, uns 1 000 Dukaten anzuweisen, womit wir im Namen Gottes und des Geschäfts nach Eurem Willen in den Cotswolds Wolle kaufen sollen. (...)“ (zit. n. Origo 1985, 60).

<sup>580</sup> 2015, 76. Vgl. auch: „Profanierung heißt wörtlich Entweihung. Man profaniert einen heiligen Ort, indem man sich unwürdig an ihm verhält, oder ein Ritual, indem man es nicht ordnungsgemäß vollzieht. Profanierung ist jedoch nicht von außen wie ein Sturm über die sakrale Sphäre gekommen und hat sie weggefegt. Sie begann vielmehr innerhalb dieser Sphäre, in kleinen, zaghaften Schritten, mit Um-, Seiten- und Rückwegen, die sich schwerlich noch völlig rekonstruieren lassen. Dennoch ist ein Grundmuster

Die Priester abstrahierten im Zuge ihrer „Ersatzkultur“<sup>581</sup> schließlich so weit, dass gänzlich von lebendigen Opfern abgesehen wurde – der „Übergang von Vieh- zu Metallwährung“<sup>582</sup>:

„Die Münze ist der Stoff, worin der Kunstgriff der Abstraktion, eine alte Priesterlist, sich gegen den Tempel gewendet und eine profane Verkörperung angenommen hat. Das ist durchaus eine der ganz großen Umkehrungen in der Menschheitsgeschichte, allerdings eine dialektische, nicht ein simpler Umschlag von Gut in Böse. Die Münze stellt keinen Sündenfall dar. Sie verkörpert eine finale Profanierung, eine, die nicht mehr in der sakralen Sphäre stattfindet, sondern aus ihr heraustritt und sie aufhebt, und zwar im doppelten Sinne. Die Münze ist keiner höheren Macht mehr zubestimmt, sondern das allgemeine Äquivalent (...) sie dringt aus einer anderen Sphäre in Naturaltauschverhältnisse ein und drückt ihnen ihre eigenen Regeln mit verstörender Kraft auf. So setzt sie das Wirken jener unfassbaren höheren Mächte fort, aus deren Bann sie heraustrat. Sie schleppt ihre sakrale Vorzeit, der sie entsprungen ist, gleichwohl mit sich“<sup>583</sup>

Durch diese Abstrahierung und Veräquivalenzierung veränderte sich nicht nur die Rolle des Tempels – „Damit ist der Tempel nicht länger nur von Vorratslagern umgeben; er wird selbst zum Lagerraum für glänzende Kostbarkeiten: zur Schatzkammer.“<sup>584</sup> – sondern auch die Rolle der Priester selbst: „In der Verwaltung dieses Schatzes steckte deshalb von Anfang an der Drang, aus dem Sakrileg eine gute Sitte zu machen – den Schatz besser zu machen, als er war.“<sup>585</sup>

Historisch kann man also die Verantwortung für den gierigen Ruf, den Kleriker genossen, durchaus bei ihnen selbst verorten und m.E. ist auch *Nummus* so zu interpretieren. M.E. sind es nicht die Götter, die als gierig bzw. als verantwortlich für die Gier der Priester dargestellt werden sollen, obwohl dies auf der Oberfläche so aussehen mag, wenn Apoll nichts von sich hören lässt, bis ihm eine Hekatombe geopfert wird, und den Priestern dann auch noch zu allem Überfluss eine Münze auf den Altar legt. Es scheint mir dennoch plausibler, hier, wie auch schon im *Oraculum*, die Verantwortung bei den Menschen selbst zu sehen, die diese aber natürlich nur allzu gerne auf die Götter abschieben würden. Doch betrachtet man den Text näher, so fällt auf, dass Apolls Stillschweigen durchaus auch so interpretiert werden kann, dass er es einfach töricht

---

erkennbar, das sich viele Male wiederholt und variiert hat: Die Profanierung beginnt als Sakrileg und etabliert sich schließlich als kollektiv anerkannte Sitte.“ (ebd., 62f)

<sup>581</sup> Ebd., 63

<sup>582</sup> Ebd., 64

<sup>583</sup> Ebd., 112

<sup>584</sup> Ebd., 77

<sup>585</sup> Ebd., 81

findet, überhaupt nach so etwas wie einer höchsten Gottheit zu fragen<sup>586</sup>; er möchte sich nicht damit beschäftigen und ignoriert daher die Anfrage der Menschen. Als die Priester ihm dann auch noch eine Hekatombe opfern, scheint er m.E. schlicht die Geduld zu verlieren und ihnen das als höchste Gottheit zu präsentieren, was sie in ihrem unproportional großen Opfer ohnehin schon als solche voraussetzen scheinen: Überfluss, Fülle, Prunk – Reichtum. Zudem lässt auch die typisch doppeldeutige Formulierung *numen quesitum* im zweiten Vers seines Orakels diese Interpretation vermuten. Während *numen* unauffällig an *nummus* erinnert<sup>587</sup>, scheint auch *quesitum* zwischen dem neutralen „(etwas Unbestimmtes) suchen, fragen nach“ und dem tendenziösen „sich (etwas Bestimmtes) verschaffen wollen, begehren“ zu oszillieren. Apoll gibt den Priestern also lediglich den *nummus*, den sie begehren. Zudem ist auch der erste Vers seines Orakels aufschlussreich: *fronte senes, pueri votis animisque procaces*. Für dieses Paradoxon finden sich zwei Vorbildstellen bei Plautus:

*DE. Quid tibi ego aetatis uideor?*

*LY. Acherunticus, senex uetus, decrepitus.*

*DE. Peruorse uides: Puer sum, Lysimache, septuennis.*

*LY. Sanun es qui puerum te esse dicas?*

*DE. Uera praedico.*

*LY. Modo hercle in mentem uenit, quid tu deiceres: Senex quom extemplost, iam nec sentit nec sapit, aiunt solere eum rursus repuerascere.*<sup>588</sup>

An dieser Stelle beschreibt Lysimachus den alten Demipho als *senex vetus*, er sich selbst allerdings als *puer*; der Hintergrund ist, dass der Greis sich in eine junge Hetäre verliebt hat. Die zweite Stelle befindet sich im *Trinummus* direkt vor Megaronides‘ Tadel von Callicles‘ vermeintlicher Gier, wie in der Interpretation der *Paupertas* behandelt:

*<ME.> Hic illest senecta aetate qui factus puer, qui admisit in se culpam castigabilem.*<sup>589</sup>

Auch hier geht es um einen alten Mann, der sich wie ein kleiner Junge benimmt. In beiden Stellen liegt der paradoxen Beschreibung ein Verhalten zugrunde, das für die betroffene Person unangebracht, unpassend oder unangemessen ist; sie verhalten sich auf eine Weise, die sich für jemanden, der durch sein hohes Alter weise sein sollte, nicht

<sup>586</sup> Man sollte auch nicht vergessen, dass eigentlich für antike Priester klar sein sollte, welcher Gott als *optimus maximus* anzusehen sei. Ihre Frage ist also *bestenfalls* töricht, schlimmstenfalls blasphemisch.

<sup>587</sup> Intercenales 2010, 290, 10c

<sup>588</sup> *Mercator*, vv.290-296

<sup>589</sup> vv.43f

ziemt, ihr Verhalten ist *castigabilis*. Apolls Anrede an die Priester ist also durchaus als Tadel zu verstehen; seine Antwort wirkt weniger wie ein tatsächliches Orakel und mehr wie der Versuch, lästige, quengelnde Kinder abzuwimmeln und ruhig zu stellen, indem man ihnen einfach gibt, wonach sie schreien, um danach wieder seine Ruhe zu haben. Auch die Selbstinterpretation im Proömium spricht an keiner Stelle davon, dass die Götter gierig seien oder die Priester verführt hätten: *sed turpe esse nummum ut optimum deorum colere*<sup>590</sup> schreibt zweifelsfrei die Verantwortung den *colentes* selbst zu.

Eine andere mögliche Interpretation neben der, dass Apoll den Menschen die Münze auf den Altar gelegt hat, die sie ohnehin schon als höchste Gottheit verehren, verbirgt sich in der interessanten Figur des Monopus. Dieser kann entweder tatsächlich einer der Priester sein, der bloß zufällig die Münze des Apoll findet, oder er ist mit Apoll im Bunde und weist die Priester aus diesem Grund auf die Münze hin. In beiden Fällen wäre Apoll derjenige, der die Münze auf dem Altar platzierte. Es ist jedoch auch möglich, dass Apoll in Wirklichkeit gar nichts nach seinem Orakelspruch zu tun beabsichtigte und stattdessen Monopus die Münze dort hingelegt und dann natürlich auch „gefunden“ hat, nachdem die anderen Priester dort seltsamerweise nichts gesehen hatten. Die Figur des Monopus ist allerdings schwer zu deuten – Marsh versuchte sich an einer Interpretation des Namens als „one-eyed“ und schrieb Alberti zu, eigentlich „*monops*“ gemeint zu haben<sup>591</sup>. Cardini dagegen bleibt – m.E. zurecht – bei der morphologisch einfacher erklärbaren Bedeutung des Einbeinigen bzw. damit verbunden des Hinkenden, indem er darauf hinweist, dass „nessuno zoppica di più di chi ha un piede solo“<sup>592</sup>, weswegen er Monopus mit niemand geringerem als dem Teufel identifiziert. Der Teufel mag zwar als Hinkebein und als Verführer der Menschen zu Sünden bekannt sein<sup>593</sup>, scheint m.E. jedoch dennoch keine passende Interpretation für Monopus zu bieten, da diese christliche Figur in Albertis notorisch unchristlichen Texten fehl am Platz wäre; alle seine Texte, die religiöse Themen beinhalten, sind in eine antike Welt rückversetzt, die keine derartige Figur kannte. Eine andere Figur, auf die Monopus anspielen könnte, ist Ödipus<sup>594</sup>, dessen rätsellösende Fähigkeiten möglicherweise als Vorbild für Monopus' eigene Lösung von

---

<sup>590</sup> *Int.* 2,1,12

<sup>591</sup> 1987, 238, Anm. 9

<sup>592</sup> *Intercenales* 2010, 290, Anm. 13.

<sup>593</sup> Vgl. „He [sc. Origen] is, furthermore, clear about the cause of avarice, for the germ of this debility is to be identified in the devil himself.“ (Newhauser 2000, 13 sowie *passim*)

<sup>594</sup> Cardini spricht diese Variante ebenfalls kurz im Hinblick auf die Morphologie von „Monopus“ an (*Intercenales* 2010, 290, Anm. 13).

Apolls Orakel fungierten. Ein weiterer berühmter Hinkfuß ist der Schmiedegott Vulcan, der möglicherweise Apoll unterstützen wollte, um seine Schmiedekunst in Form von Münzen unter die Menschen zu bringen. Schließlich könnte Monopus auch eine Anspielung auf die Ziegenfüße Pans sein, der den LeserInnen noch aus dem Proömium in Erinnerung sein sollte und der gewissermaßen – zumindest in Bezug auf das Aussehen – den Vorläufer für Cardinis Teufel darstellt. Wie schon im Proömium könnte Pan es – unabhängig von Apolls Vorhaben – darauf abgesehen haben, seinen Spott mit den Menschen zu treiben. Dass genau *Pan* sich diesen Spaß machen will, muss dieser Interpretation zufolge in der Erinnerung an das Proömium liegen, wo die Wahl aus poetologischen Gründen auf diesen Gott gefallen war, um die verschiedenen Proömien assoziativ miteinander zu verbinden und die *Intercenales* als geschlossenes Buch zu etablieren. Die möglicherweise plausibelste Interpretation von Monopus ist allerdings als Gott des Reichtums selbst, der natürlich ein großes Interesse daran hat, von den Menschen als höchste Gottheit verehrt zu werden – siehe dazu Lukians *Timon*:

„Merkur. Nun Plutus, mache dich auf die Füße! – Aber wie? was soll das? du hinkst, mein edler Herr? Ich wußte wohl, daß du blind bist: aber daß du auch lahm seist, war mir unbekannt.

Plutus: Auch bin ich es nicht immer, Merkur, sondern nur, wenn ich von Jupitern zu jemand geschickt werde. Da weiß ich nicht, wie es zugeht, aber es ist, als ob ich auf einmal keine Knochen mehr in den Beinen habe; ich hinke an beiden Füßen, und es geht so langsam, daß der Mann, der mich erwartet, gemeiniglich schon ein Greis ist, eh ich an Ort und Stelle angelangt bin. Kommt es aber darauf an, mich wegzugeben, so dächtest du, ich hätte Flügel bekommen“<sup>595</sup>

Wenn Monopus den Gott des Reichtums symbolisieren soll, ist zunächst unklar, ob er mit Apoll zusammenarbeitete, d.h. die Menschen nur auf die Münze hinwies, die dieser dort platziert hatte, oder ob er dessen Desinteresse ausnutzte, um seine eigenen Ziele zu verfolgen, d.h. dass er selbst die Münze dort platzierte, während Apoll beabsichtigte, sich nach seinem Orakelspruch wieder von den einfältigen Menschen abzuwenden. Insbesondere, wenn man den folgenden Text, *Pluto*, bedenkt, scheint diese zweite Interpretation naheliegend, worauf im folgenden Kapitel näher eingegangen werden wird. Wer auch immer Monopus in Wirklichkeit sein sollte und wer auch immer in Wirklichkeit die Münze auf den Altar gelegt haben soll; es ist klar, was der Text veranschaulichen soll: eine weitere Maskerade. Eine Maskerade von verlogenen

---

<sup>595</sup> 20. Auch Timons Reaktion auf seinen erneut erlangten Reichtum fällt – nach anfänglichem Zögern – ähnlich aus wie die der Priester im *Nummus*: „Timon: Es ist wirkliches, ausgeprägtes, glänzendes, wichtiges Gold! Welch ein lieblicher Anblick!“ (41).

Menschen, die ihre Gier und ihren Geiz hinter der Maske der frommen Gottesfürchtigkeit zu verbergen suchen.

#### 4.8 Pluto

Der vorletzte Text des zweiten Buches, *Pluto*, erinnert in seiner Kürze und Gestaltung als Fabel an *Gallus*, doch im Gegensatz zu *Gallus* fehlt im *Pluto* sowohl das Ergebnis als auch ein Pro- oder Epimythion – die Interpretation wird den LeserInnen überlassen.

Die Exposition findet sich in §1 als Ausdruck eines unbestimmten Hörensagens (*aiunt*): Als Herkules nach seinem Tod als Gott in den Olymp aufgenommen wird, schickt Jupiter ihm einige Götter und Göttinnen als freudiges Empfangskomitee, die Herkules auch *quam familiariter consalutasse*. Lediglich von Pluto, dem Gott des Reichtums<sup>596</sup>, wendet er sich ab, als ob dieser ein *obscenum aliquem et fedissimum erronem* wäre. In §2 entfaltet Herkules die Erklärung seines Verhaltens als Teil des Konflikts, indem er meint, dass er es wohl kaum gleichmütig ertragen könne, dass jemand mit ihm in der Götterversammlung säße, den er *nunquam toto orbe terrarum lustrato, nisi ignavissimis desidiosissimisque hominibus familiarem vidisset*. – jemand also, den er auf der Erde immer nur in Gesellschaft der faulsten Taugenichtse gesehen hatte. §3 enthält den zweiten Teil des Konflikts, Plutos Gegenrede. Dieser lacht nämlich nach Herkules‘ Tadel in sich hinein (*subrisisse*) und gemahnt ihn, nur nicht zu vergessen, dass *sibi ceterisque diis templa et aureos honores a nullis maiores quam a Plutonis familiaribus deferri*, dass also fast alle Tempel und goldenen Gaben für die Götter aus den Truhen eben dieser verschmähten Gesellschaft kämen. Mit dieser Feststellung ist der Text auch bereits zu Ende.

Wenn Herkules Pluto vorwirft, sich immer nur in Gesellschaft verachtenswerter Menschen herumzutreiben, greift er damit den altbekannten Topos auf, dass nur solche Menschen reich würden, die diesen Reichtum gar nicht verdienen. Aus diesem Grund wird der personifizierte Reichtum auch oft als blind dargestellt, wie in Aristophanes‘ *Plutos*:

„Chremylos. Wie aber kamst du zu solchem Unglück? Sag‘ es mir!

Reichthum. Das hat mir Zeus, mißgünstig der Menschheit, angethan; denn da ich

---

<sup>596</sup> Alberti setzt den römischen Gott der Unterwelt, Pluto, mit dem griechischen Gott des Reichtums, Plutus, gleich (Marsh 1987, 238, Anm. 1, Intercenales 2010, 293).

noch ein Knabe war, da drohte ich, nur zu den Gerechten, Weisen und Gebildeten mich stets zu halten; und da machte der mich blind, auf daß ich keinen von diesen je erkennete; so neidisch und mißgünstig ist er den Redlichen! (...)

Chremylos. Gesetzt, du würdest wieder sehend, wie ehemals, so flöhest du wohl die schlechten Menschen?

Reichthum. Sicherlich!

Chremylos. Und zögest zu den Gerechten hin?

Reichthum. Auf jeden Fall; denn ich habe sie ja seit langen Zeiten nicht gesehn!

Chremylos. Kein Wunder! eben so wenig ich, der ich sehen kann!<sup>597</sup>

Und ebenso auch in Lukians *Timon*, wo die Blindheit des Pluto zwar nicht auf der Missgunst des Jupiter basiert, allerdings dennoch verhindert, dass die von ihm Auserwählten reich werden:

„Merkur: Aber wenn du auf deinen eigenen Füßen gehst, wie kannst du den Weg finden, da du so blind bist? Oder wie machst du es, um diejenigen zu erkennen, zu denen dich Jupiter abschickt, weil er sie für würdig hält, reich zu werden?

Plutus. Du glaubst also, ich könnte sie ausfindig machen?

Merkur. Nein, beim Jupiter! sonst würdest du wohl nicht bei einem Aristides vorbeigehen, um dich einem Hipponikus oder Kallias oder so manchen andern Atheniensern, die nicht einen Heller wert sind, aufzuhängen!

Plutus. Ich will dir sagen, wie das zugeht. Ich irre so lange auf und nieder, hin und her, bis ich ungefähr auf jemand stoße, der mich, ohne weiter nachzufragen, mit sich nach Hause nimmt und dir, Merkur, für den unverhofften Gewinn seinen Dank opfert.

Merkur. So wird also Jupiter hintergangen, indem er sich versichert hält, daß du nur diejenigen reich machest, die er dessen würdig achtet?

Plutus. Und das mit Recht, da er einen Blinden dazu braucht, um eine Sache zu suchen, die der scharfäugige Lynkeus selbst zu finden Mühe haben würde. Denn da die Guten so selten, die Bösen hingegen überall in Menge sind und den Meister spielen, was Wunder, daß ich bei meinem Herumtaumeln so leicht an die letzten gerate und von ihnen weggefischt werde.<sup>598</sup>

Die ungerechte Verteilung des Reichtums spricht Lukian auch in seinem *Iuppiter tragoedus* an, wo er diesen Hinweis in den Mund des Momus legt:

„Momus: (...) Denn was kann man ihnen [sc. den Menschen, die aufhören, an die Götter zu glauben] zumuten zu denken, wenn sie sehen, wie verwirrt es im menschlichen Leben hergeht; wie die Besten und Unschuldigsten, ohne daß sich jemand um sie bekümmert, vor Armut, Krankheit und Unterdrückung zugrunde gehen: die lasterhaftesten und heillosen Menschen hingegen mit Ehre und

---

<sup>597</sup> vv.86-92 sowie 95-99

<sup>598</sup> 24f

Reichtum überhäuft werden und denjenigen, die besser als sie sind, zu befehlen haben“<sup>599</sup>

Wie schon von allen Übersetzern und Editoren herausgestellt wurde<sup>600</sup>, war jedoch Albertis Hauptvorbild die 111. Fabel des Äsop<sup>601</sup>:

„Nachdem Herakles zum Gott erhoben worden war und an der Tafel des Zeus saß, begrüßte er jeden einzelnen der Götter mit großer Freundlichkeit. Und als nun schließlich Plutos hereinkam, sah er nur auf den Boden und drehte ihm den Rücken zu. Zeus wunderte sich darüber und fragte ihn nach dem Grund, weshalb er alle Götter freundlich angeredet habe und nur Plutos als unerwünscht betrachte. Da sagte Herakles: »Ich halte ihn deshalb für unerwünscht, weil ich ihn, als ich mich noch unter den Menschen aufhielt, meistens in Begleitung schlechter Menschen sah.«

Die Geschichte könnte auf einen Mann zutreffen, der reich ist, was sein äußeres Schicksal angeht, aber arm ist, wenn man seinen Lebenswandel betrachtet.“<sup>602</sup>

Der Pluto aus Albertis Text nun scheint nicht blind zu sein, doch er macht auch keinerlei Anstalten, Herkules' Einschätzung seiner üblen Bekanntschaften zu korrigieren; er greift sogar mit *familiaribus* – möglicherweise verhöhnend – das von Herkules benutzte Wort *familiarum* in seiner Antwort auf. Eine genauere Einschätzung der Figur des Pluto ergibt sich, wenn man den vorangehenden Text *Nummus* heranzieht, in dessen Interpretation die Möglichkeit besprochen wurde, den Priester Monopus, der dafür verantwortlich war, dass die Münze als höchste Gottheit verkündet wurde, mit eben diesem Gott des Reichtums gleichzusetzen. In diesem Sinne würde *Pluto* also gewissermaßen die Fortsetzung von *Nummus* repräsentieren, in der der Erfolg des Streiches des gleichnamigen Gottes veranschaulicht wird. Cardini bezeichnet *Nummus* und *Pluto* gar als „due sportelli di un unico dittico“<sup>603</sup>, da es in beiden Texten um die enge Verbindung zwischen Religion und Geld gehe und v.a. da die beiden Texte sich dieselbe Selbstbeschreibung im Proömium teilen (*sed turpe esse nummum ut optimum deorum colere*<sup>604</sup>). M.E. ist dem nur zuzustimmen, jedoch ist diese Einschätzung um einen zusätzlichen Punkt erweiterbar: *Pluto* ist nicht nur thematisch eine Fortsetzung von *Nummus*, sondern gewissermaßen auch chronologisch; während *Nummus* in grauer Vorzeit (*prima Olympiade*) stattfand,

---

<sup>599</sup> 19

<sup>600</sup> Marsh 1987, 238, Anm. 2, Intercenales 2003, 157, Anm. 1, Intercenales 2010, 291

<sup>601</sup> Sowie ihre Übertragung von Phaedrus (IV 12), vgl. ebd.

<sup>602</sup> Cardini erarbeitete zudem im Detail Albertis Änderungen an der äsopischen Vorlage, die im Wesentlichen darin bestehen, Äsops Fabel zu verschärfen und das Epimythion zu entfernen (Intercenales 2010, 292f).

<sup>603</sup> Intercenales 2010, 291

<sup>604</sup> *Int.* 2,1,12

spielt *Pluto* durch die Verwendung der Figur des Herkules direkt auf das Florenz des Quattrocento an. Denn Herkules ist in der Renaissance nicht nur der „Inbegriff heroischer und geradezu göttlicher virtus“<sup>605</sup>, die „stoische Leitfigur“<sup>606</sup> und der Held des Scheideweges<sup>607</sup>, sondern auch und in erster Linie das Symbol von Florenz. Wie Marlis von Hessert herausstellte, war Herkules in Florenz allgegenwärtig; zum einen schon sehr früh als einzigartiges Symbol auf dem kommunalen Siegel der Stadt<sup>608</sup>:

„In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts ist nachweislich zum ersten Mal von einer Herkules-Darstellung mit stadtpolitischer Bedeutung die Rede. Ein Brief der Florentiner Kommune von 1277 erwähnt sein Abbild in ihrem Siegel“<sup>609</sup>

Und zum anderen in den drei Darstellungen auf dem Florentiner Dom (Kämpfe mit dem nemeischen Löwen, Antaeus und der Hydra)<sup>610</sup>. Herkules war synonym für die Stadt Florenz und das war auch allen ihren Bürgern bewusst:

„Als erste italienische Stadt führte Florenz den Brauch ein, auf Kosten der Kommune Löwen zu halten. (...) Bei der Wahl des Siegelbildes schien die Kommune von Florenz die Stärke ihrer eigenen städtischen Löwen noch übertreffen zu wollen. Dies konnte nur durch eine Person geschehen, die selbst ein so mächtiges Tier wie einen Löwen zu bezwingen vermochte. Die Entscheidung fiel auf Herkules, Tugendbild und Symbolfigur des ständigen Siegens.“<sup>611</sup> (...) „Betrachtet man die verschiedenen Herkules-Darstellungen in Florenz vom ausgehenden Mittelalter bis zum Prinzipat von Cosimo I., so wird deutlich, daß die Figur des Herkules in der gesamten Zeitspanne im öffentlichen Bewußtsein eine Rolle spielte und immer wieder Auftraggeber und ausführende Künstler zu neuen Werken anregte. Das Herkules-Thema hatte als Darstellungsmotiv in Florenz kontinuierlichen Bestand. (...) Herkules erhielt erstmals stadtgeschichtliche Bedeutung im Siegel der Florentiner Kommune, die mit seinem Abbild die Authentizität ihrer Briefe und Verträge sicherte. Die Wahl eines „Herkules“ zum Siegelbild war Ausdruck des wachsenden Selbstbewußtseins von Florenz, das nach der Einrichtung der ersten autonomen Regierung mit einem entsprechenden Siegel

---

<sup>605</sup> Schmidt 2008, 313

<sup>606</sup> Ebd., 297. Das betonte auch Coluccio Salutati in seinen *De laboribus Herculis*.

<sup>607</sup> Überliefert durch Cicero: *nam quod Herculem Prodicus dicit, ut est apud Xenophontem, cum primum pubesceret, quod tempus a natura ad deligendum, quam quisque viam vivendi sit ingressus, 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, Iovis satu edito, potuit fortasse contingere, nobis non item, qui imitamur quos cuique visum est atque ad eorum studia institutaque impellimur.* (off. I 32, 118)

<sup>608</sup> „Mythologische Figuren waren äußerst selten Gegenstand von Siegeln, und die Person des Herakles wurde – mit Ausnahme eines Siegels des Königs Friedrich II. von Aragon – nur von der Kommune von Florenz in Anspruch genommen.“ (1991, 13f)

<sup>609</sup> Ebd., 7

<sup>610</sup> Ebd., 26ff. Zudem später auch als Symbol der Medici (ebd., 45ff).

<sup>611</sup> Ebd., 15

die geistige und kriegerische Stärke seiner Bürger öffentlich kundtun wollte. Herkules repräsentierte im Siegelbild sowohl formal – als beglaubigender Stempel – wie auch inhaltlich – als die Stadt symbolisierender Kraft- und Tugendheld – die Interessen von Florenz.<sup>612</sup>

Während also textuell Pluto mit Herkules spricht und von diesem verschmäht wird, spricht auf einer tieferen Ebene der personifizierte Reichtum mit der personifizierten Stadt Florenz, die ihre Tugend und moralische Erhabenheit bloß heuchelt, da die Realität der Kaufleute und Bankiers ganz anders aussieht. Wie Pluto Herkules erinnert, basiert sein Ruhm sowie der Ruhm aller anderen Götter und Göttinnen, mithin aller weltlichen und geistlichen Stände und Berufe der Stadt, auf den finanziellen Mitteln der reichen Stadtbürger – Albertis Gegenwart ist erreicht. Ohne Geld, so die unausgesprochene Moral der Fabel, wäre Florenz nie aufgestiegen, egal, was die „Moralapostel“ der Stadt auch behaupten mögen. Diesmal wird also die Gier einer ganzen Stadt, die ihren Ruf und ihre Pracht dem Geld verdankt, hinter ablehnender Hochnäsigkeit verborgen.

#### 4.9 Divitie

Der letzte Text des zweiten Buches schließlich sieht auf den ersten Blick ganz anders aus als die anderen Texte. Zum einen ist der Hauptsprecher weder eine Gottheit noch eine erfundene Person mit sprechendem Namen, sondern eine historische Gestalt und zudem ein Verwandter des Autors: Albertis Großvater Benedetto. Zum anderen strahlt der Text die Ernsthaftigkeit eines ciceronianischen Dialogs aus, die nicht, wie etwa in der *Paupertas*, auf einer tieferen Ebene umgekehrt und somit außer Kraft gesetzt und parodiert wird.

Der erste Abschnitt (§§1-2a) schildert die Szene, in der sich der Dialog abspielt, wobei der Erzähler sich erstmals im zweiten Buch selbst in den Text einbringt – *Avus meus Benedictus Albertus* (§1) –, was gleich von Beginn an den Eindruck einer intimen und privaten Stimmung schafft und *Divitie* dadurch noch weiter von den anderen Texten des zweiten Buches abhebt, in denen die Perspektive von außen die spöttische Distanz und Uninvolviertheit des Autors andeutet. Er entwirft ein Bild des Benedetto als tugendhaftem, gebildetem und friedliebendem Mann, der unschuldig von bösen Kräften aus Florenz ins Exil geschickt wurde – *eques Florentinus, vir ob mores bonos obque virtutem clarus, cum a seditiosis civibus pulsus in exilium* (§1) – und nun die letzten Tage

---

<sup>612</sup> Ebd., 105

seines Lebens umringt von seinen Freunden in Rhodos verbringt. In diesem Kontext halten ihn seine Freunde dazu an, sein Testament zu machen, woraufhin dieser fragt, welche Dinge er denn darin inkludieren solle. Seine Freunde antworten ihm schlicht *Tuas* und erinnern ihn daran, dass er einer der reichsten Männer *inter Etruscos* (§2) sei.

Der restliche Teil des Textes enthält im Wesentlichen die Antwort des Benedetto auf diese Anfrage seiner Freunde, wobei m.E. eine Unterteilung in zwei Abschnitte sinnvoll erscheint. Der erste Abschnitt von Benedetto's Antwort, d.h. der zweite Abschnitt des Textes (§§2b-10) enthält dessen Ausführungen darüber, welche Dinge er nicht als *suas* bezeichnen und daher nicht in seinem Testament inkludieren könne. Er beginnt zunächst damit, den Hinweis seiner Freunde auf seinen Reichtum abzuweisen: *Nullius eque atque istius rei inscium ignarumque me esse affirmo* (§2) – Er wisse gar nichts von solchen Reichtümern, die ihm eigen sein sollen, gesteht aber, dass er in seiner Jugend *imprudenter* ebenso gedacht hätte. Später hätte er allerdings seinen Fehler eingesehen und die Formulierungen *mea predia*, *mea bona*, *meas divitias* bloß noch *ex communi reliquorum civium loquendi consuetudine* (§4) verwendet. Auf die erstaunte, kurze Zwischenfrage seiner Freunde, ob denn diese Reichtümer nicht ihm gehören, antwortet er im nächsten Schritt seiner Erklärung, dass nicht einmal sein eigener Körper ihm gehöre. Zu diesem Schluss müsse er kommen, wenn er bedenke, wie sehr Kälte, Hitze, Schmerzen, Hunger, Durst *et eiusmodi duros agrestesque dominos* (§7)<sup>613</sup> seinen *optimis institutis et voluntatibus obstiterint atque repugnarint* (§6), wie sehr also seine körperlichen Bedürfnisse immer wieder seinen besten Absichten und Unternehmungen im Wege standen. Im dritten Teil seiner Erklärung der Dinge, die nicht in seiner Macht stehen, kommt Benedetto in Form einer pathetischen rhetorischen Frage wieder auf materielle Dinge zu sprechen: *cumque animadverto ut divitias quidem opesque omnis patriamque fortuna rerum domina nobis die unica eripuerit in exiliumque pepulerit, quid est quod aut fuisse aut iam meum esse audeam dicere?* (§7). Der Wert von Geld läge ohnehin unabhängig davon, ob er seine Reichtümer nun tatsächlich als sein Eigentum betrachten könne oder nicht, nicht in seinem Besitz, sondern in seiner Verwendung. Wie beim Ballspiel führe es auch beim Vermögen nicht zum Sieg, den Ball *diutius inter manus*

---

<sup>613</sup> *at non est voluptatum tanta quasi titillatio in senibus. credo sed ne desideratio quidem; nihil autem est molestum quod non desideres. bene Sophocles, cum ex eo quidam iam adfecto aetate quaereret utereturne rebus veneriis, 'di meliora!' inquit; 'libenter vero istinc sicut ab domino agresti ac furioso profugi.' cupidus enim rerum talium odiosum fortasse et molestum est carere, satiatis vero et expletis iucundius est carere quam frui. quamquam non caret is qui non desiderat; ergo hoc non desiderare dico esse iucundius.* (Cic. Cato 47; vgl. Intercenales 2010, 296, 7a)

festzuhalten, sondern ihn *arte et ratione vicibus*<sup>614</sup> zu werfen und *loco apte* (§8) wieder zu fangen. Geld müsse ebenso verwendet werden, um Glück und Erfolg zu bringen.

Im zweiten Teil seiner Rede (§§10-12) geht Benedetto schließlich dazu über, seinen Freunden mitzuteilen, was wirklich in seinem Besitz sei: *preter conscientiam facinorum meorum atque recordationem quandam rerum quas in vita perpessus sum* (§10); das einzige, das er als *egregie meum* (§10) bezeichnen könne, sei also sein reines Gewissen und seine Erinnerung an seine *res gestae* sowie an die Dinge, die er habe ertragen müssen. Aus diesem Grund sei auch das Vorbild seines Lebensvollzuges das Einzige, das er als Erbe hinterlassen könne<sup>615</sup>:

*ut possint profiteri me unum fuisse nostra in urbe civem amantissimum patrie, pacis, otii libertatisque cupidissimum, bonorum studiosum litterarumque et bonarum artium haudquaquam omnino rudem aut ignarum; qui quidem cum publica summa vigilantia et fide semper tutatus, tum privata mea re in primis nusquam fuerim non contentus. Mea igitur hec meorumque sunt.* (§12)

Er sei immer der größte Anhänger und Unterstützer seiner Heimat gewesen, hätte sich immer um Frieden und Freiheit in Florenz bemüht, sei bewandert in Literatur und Kunst, habe sich stets wachsam um öffentliche Angelegenheiten gekümmert und sei auch mit seinem privatem Vermögen immer zufrieden gewesen – ein perfekter bürgerlicher Humanist, der die im zweiten Kapitel beschriebene ciceronianische Union zwischen Nationalstolz und Humanismus auf geradezu utopische Weise verkörpert; denn das scheint *Divitie* m.E. zu sein: eine Utopie. Denn weder hatte Benedetto tatsächlich diese Eigenschaften – er war immerhin Teil des bewaffneten Ciompi-Aufstandes – noch hatte Bruni sie, mag er auch die florentinische Verkörperung des bürgerlichen Humanismus gewesen sein; dagegen sprach sein Ruf, geizig zu sein – also sein Geld nicht wie im Text beschrieben im Sinne eines Ballspiels zu verwenden. Bruni war zudem für die Verbreitung des aufrührerischen Rufes von Benedetto mitverantwortlich<sup>616</sup>. Es sei dahin gestellt, ob der Text tatsächlich eine „apologia politica“<sup>617</sup> für seinen Großvater an Bruni richten oder diesen im Sinne einer Ringkomposition nicht nur im Proömium, sondern

---

<sup>614</sup> Vgl. dazu: *quae primum bene parta sit nullo neque turpi quaestu neque odioso, [tum quam plurimis, modo dignis, se utilem praebeat] deinde augeatur ratione, diligentia, parsimonia nec libidini potius luxuriaequam liberalitati et beneficentiae pareat. haec praescripta servantem licet magnifice, graviter animoseque vivere atque etiam simpliciter, fideliter, vere hominum amice.* (Cic. off. I 26, 92)

<sup>615</sup> Vgl. dagegen Juvenal XIV für den Vater, der seinen Kindern in seinem Lebensvollzug nur ein Vorbild für Geiz hinterlässt.

<sup>616</sup> Vgl. Intercenales 2010, 296, Anm. 1b sowie ebd., 297, Anm. 11a

<sup>617</sup> Intercenales 2010, 298, Anm. 12

auch im letzten Text des zweiten Buches für seine Heuchelei tadeln sollte. In jedem Fall symbolisiert Benedetto auf dieselbe Weise wie die anderen Figuren der *Intercenales* einen Typ<sup>618</sup>, nämlich den stoischen Weisen, der notwendigerweise eine utopische Figur ist. Er verbindet die im dritten Kapitel als wesentlich für den Umgang mit Geld herausgestellten Eigenschaften: die richtige innere Einstellung, d.h. die Einsicht in die Tatsache, dass das Geld seinem „Besitzer“ nicht wirklich gehört<sup>619</sup>, sowie die daraus resultierende notwendige Verwendung des Geldes, die durch den Vergleich mit dem Ballspiel veranschaulicht wird<sup>620</sup>. All diese Aspekte werden auch in der Selbstzusammenfassung im Proömium herausgestellt: *divitiarumque usu magis quam copia gaudere sapientem oportere*<sup>621</sup>.

<sup>618</sup> „Mentre in *Divitie*, e dunque in un’opera profondamente antirealistica come le *Intercenales*, è messo in scena, per quanto trasformato in ‘tipo’, *Benedetto Alberti*.“ (Cardini 2003a, 162).

<sup>619</sup> Vgl. dazu zahlreiche Stellen bei Seneca, u.A.: *Omnia, Lucili, aliena sunt, tempus tantum nostrum est* (epist. I 3), *‘non est tuum, fortuna quod fecit tuum.’ Illud etiam nunc melius dictum a te non praeteribo: ‘dari bonum quod potuit, auferri potest.’* (ebd.. VIII 10), *Multum est non corrumpi divitiarum contubernio. magnus ille, qui in divitiis pauper est.* (ebd. XX 10), *Familiam formosam habet et domum pulchram, multum serit, multum fenerat: nihil horum in ipso est, sed circa ipsum.* (ebd. XLI 7), *omnia enim ista, in quae dominium casus exercet, serva sunt, pecunia et corpus et honores, inbecilla, fluida, mortalia, opsessionis incertae* (ebd. LXVI 23), *nihil dat fortuna mancipio.* (ebd. LXXII 7), *stulta avaritia mortalium possessionem proprietatemque discernit nec quicquam suum credit esse, quod publicum est: at ille sapiens nihil iudicat suum magis quam cuius illi cum humano genere consortium est. nec enim essent ista communia, nisi pars illorum pertineret ad singulos: socium efficit etiam quod ex minima portione commune est.* (ebd. LXXIII 7), *quicquid habebō, nec sordide custodiam nec prodige spargam.* (v. beat. 20; vgl. auch *Intercenales* 2010, 297, Anm. 10a), *non amat [sc. sapiens] divitias, sed mavult. non in animum illas, sed in domum recipit* (ebd. 21), *et habebit [sc. sapiens] itaque opes, sed tamquam leves et avolaturas* (ebd. 23). Vgl. außerdem *Titulle, moneo, vive: semper hoc serum est; / sub paedagogo coeperis licet, serum est. / at tu, miser Titulle, nec senex vivis, / sed omne limen conteris saluator / et mane sudas urbis osculis udus, / foroque triplici sparsus ante equos omnes / aedemque Martis et colosson Augusti / curris per omnes tertiasque quintasque. / rape, congere, aufer, posside: relinquendum est. / superba densis arca palleat nummis, / centum explicentur paginae Kalendarum, / iurabit heres te nihil reliquisse* (Mart. VIII 44, vv.1-12).

<sup>620</sup> Ebenfalls von Seneca übernommen: *Volo Chryssippi nostri uti similitudine de pilae lusu: quam cadere non est dubium aut mittentis vitio aut excipientis; tunc cursum suum servat, ubi inter manus utriusque apte ab utroque et iactata et excepta versatur. necesse est autem lusor bonus aliter illam conlusori longo, aliter brevi mittat. Eadem beneficii ratio est: nisi utrique personae dantis et accipientis aptatur, nec ab hoc exhibit nec ad illum perveniet, ut debet. Si cum exercitato et docto negotium est, audacius pilam mittemus. utcumque enim venerit, manus illam expedita et agilis repercutiet. si cum tirone et indocto, non tam rigide nec tam excusse, sed languidius et in ipsam eius derigentes manum remisse occurremus. Idem faciendum est in beneficiis: quosdam doceamus et satis iudicemus, si conantur, si audent, si uolunt.* (benef. II 17; vgl. *Intercenales* 2003, 163, Anm. 3 sowie *Intercenales* 2010, 297, 8). Vgl. auch „Alles, wovon es Gebrauch gibt, kann man gut oder schlecht gebrauchen. Der Reichtum gehört zu den Gebrauchsgegenständen. (...) Der Gebrauch des Vermögens schenkt im Ausgeben und im Schenken zu bestehen“ (Arist. *Nik. Ethik* IV 1, 1120a; vgl. *Intercenales* 2010, 297, Anm. 9), *Quo mihi fortunam, si non conceditur uti? / parcus ob heredis curam nimiumque severus / assidet insano* (Hor. *epist.* I 5, vv. 12-14) sowie die bisherigen Horaz-Zitate.

<sup>621</sup> *Int.* 2,1,12

Was soll *Divitie* also als abschließender Text des zweiten Buches bewerkstelligen? Den LeserInnen mag der Text auf den ersten Blick vielleicht positiv anmuten, als Gegenbild zu den bisherigen Figuren, als lehrhafte Darstellung des besseren Weges; doch m.E. ist er, wie schon gesagt, eine bittere Utopie, eine indirekte Fortsetzung der Satire des restlichen Buches<sup>622</sup>. Im Kontrast zur utopischen Welt von *Divitie* ist die Einfältigkeit und die Unverständigkeit der Menschen in der realen Welt noch viel auffälliger als in den satirischen Beschreibungen der restlichen Texte, da ihre Handlungen in diesem Kontrast sogar doppelt lächerlich erscheinen: Nicht nur wird ihr heuchlerischer Umgang mit ihrem Besitz verspottet, sondern die Tatsache, dass sie überhaupt an so etwas wie Besitz glauben. *La folie humaine est complète.*

---

<sup>622</sup> „Die Auseinandersetzung mit den Ausschnitten der Wirklichkeit erfolgt in der tendenziellen Schreibweise immer negativ wertend, verurteilend. Dabei sind grundsätzlich zwei Aktualisierungen dieser Schreibweise möglich: satirisch, insofern der Ausschnitt als Objekt der Aggression vorgestellt wird, oder utopisch, insofern ein Ideal als Gegenentwurf erstellt wird, demgegenüber die Wirklichkeit als unvollkommen oder minderwertig erscheint. In dieser gemeinsamen Schreibweise findet das komplementäre Verhältnis seine Erklärung, in dem Satire und Utopie zueinander stehen“ (Weiß 1982, 14), „Auch der utopische Entwurf kann immer nur in negativ wertender Auseinandersetzung mit einer historisch-empirischen Wirklichkeit entstehen, weshalb die utopische Welt immer wieder auf die konkrete Situation ihrer Entstehungszeit und die spezifische Wirklichkeitserfahrung ihres Verfassers zurückweist.“ (ebd., 15).

## 5. Buch II im Ganzen

Das letzte Kapitel dieser Arbeit soll wieder aus der Detailbetrachtung der einzelnen Texte hinausführen und sich der Frage nach der Buchkomposition widmen, d.h. der Frage, wieso Alberti die Texte seines zweiten *Intercenales*-Buches in genau die Reihenfolge brachte, in der wir sie heute vorfinden. Dass das tatsächlich die von ihm intendierte Reihenfolge ist, kann man zweifelsfrei der Selbstzusammenfassung des Proömiums entnehmen. Mögen die Texte auch ursprünglich einzeln und ohne die Absicht entstanden sein, jemals Teil eines Buches zu werden, so legt dennoch Albertis eigens zusammengestellte, gegliederte und mit Proömien versehene Sammlung der Texte nahe, dass er auch eine serielle Lektüre intendierte<sup>623</sup>. Ob er dazu lediglich schon vorhandene Texte in die sinnvollste Reihenfolge brachte oder ergänzend noch weitere Texte verfasste, muss unklar bleiben. Obwohl die *Intercenales* also kein Gedichtbuch im antiken römischen Sinne sind, deren Anordnungs- und Gliederungsprinzipien bekannt und gut erforscht sind<sup>624</sup>, kann und muss man sich auch bezüglich der mit Sicherheit bewusst vorgenommenen Anordnung der Texte in Albertis Werk Gedanken machen<sup>625</sup>.

Neben zahlreichen Einzelmethoden der Anordnung – beispielsweise durch Alphabet,

---

<sup>623</sup> Natürlich besteht für manche Texte, z.B. den *Defunctus*, eine Unklarheit darüber, welchem Buch sie zuzuordnen sind. Die Texte in Buch II sind allerdings nicht nur durch die im Proömium angegebene Selbstzusammenfassung gesichert, sondern auch dadurch, dass sie in beiden überlieferten Handschriften dieselben sind und in derselben Reihenfolge erscheinen (Intercenales 2010, 185). Zudem finden sich auch in den anderen Büchern der *Intercenales* Texte über Geld; dass Alberti sie nicht in das zweite Buch aufnahm, spricht zusätzlich dafür, dass die Auswahl der Texte des zweiten Buches eine bewusste Entscheidung war, die auf einer engeren Zusammengehörigkeit dieser Texte hinweist.

<sup>624</sup> Vgl. unter vielen Anderen z.B. Cancik 1965, Froesch 1968, Michelfeit 1969, Juhnke 1971, Dettmer 1983, Holzberg 1986 und 1988, Porter 1987 sowie Scherf 2001

<sup>625</sup> Während manche Forscher dem Text eine solche Durchdachtheit auf naive und unkritische Art und Weise absprechen („Alberti never provided a systematic collection of the texts. The *Intercenales* have no definitive order and probably no such order was intended by the author. They are neither an organic whole, nor a work in progress, but an open series of variations and centrifugal evolution.“, Pfeiffer 2017, 181), scheinen diejenigen, die den Text besser kennen, durchaus die künstlerische Absicht hinter seiner Komposition zu sehen: „Che si debba badare allo specifico contesto di ciascuna intercenale, e dunque al libro in cui si trova e al posto che in esso occupa – anche questa è un’esigenza autorizzata dall’Alberti. E non solo autorizzata, ma caldamente consigliata. Fu l’Alberti, e nessun altro, a raccogliere e ordinare in libri le sue intercenali; e se lo fece vorrà dire che era sua esplicita volontà che fossero interpretate e gustate seguendo un *iter* di lettura molto preciso: quello da lui indicato. E fu sempre lui che anche si preoccupò di suggerire al lettore il senso complessivo dei libri che anche si apprestava a leggere. Queste autointerpretazioni si trovano nei proemi ai libri I, II e X, e provano con tutta evidenza la non casualità dell’ordinamento dato a tali libri.“ (Cardini 2005b, 92). Es scheint, dass auch die Martial-Forschung dasselbe Vorurteil bekämpfen musste, „es handle sich bei einem solchen Buch – wie Seel es formuliert – um einen ‚Sack bunter Steinchen, Muscheln, Spielmarken‘“ (Holzberg 1986, 202). Dass das mitnichten der Fall ist, zeigten beispielsweise Holzberg (ebd. sowie 1988) und Scherf (2001).

Chronologie, Responion, Symmetrie, Versmaß, Gedichtlänge, numerische Komposition (v.a. nach runden Zahlen bzw. Teilbarkeit durch fünf), hervorgehobene Positionen (v.a. Rahmengesänge sowie die Mitte des Buches), Widmungsträger oder schlichte *variatio* – brachten die Forschungen zur antiken Buchkomposition v.a. eine Erkenntnis zu Tage: „Books of poetry, like single poems, were so constructed that their organization is multifaceted, with several unifying schemes simultaneously operative, superimposed one upon the other.“<sup>626</sup>. Auch im zweiten Buch der *Intercenales* findet sich mehr als ein einziges Anordnungsprinzip. In ihrer Kombination und Verbindung erklären sie den Grund für die genaue Positionierung jedes der neun Texte.

Das erste Gliederungsprinzip der Texte des zweiten Buches ist die *thematische Anordnung*. Wenn der anfängliche Fabelteil des Proömiums mitgezählt wird – und das muss man m.E. –, so ergeben sich drei thematische Dreiergruppen. Die erste Gruppe enthält kurze Erzählungen, die im weitesten Sinne der Welt der Fabel zugeordnet werden können; das sind der anfängliche Fabelteil des Proömiums (i.W. nur noch „*Prohemium*“ genannt), *Gallus* und *Pluto*. Die zweite Gruppe enthält humorvolle Texte über Prophezeiungen und die Götterwelt, die an die Komödie angelehnt sind: *Oraculum*, *Vaticinium* und *Nummus*. Die dritte Gruppe enthält ernste Texte, die in philosophischer Manier über den richtigen Umgang mit Geld in der Menschenwelt reflektieren und die an die Texte Ciceros erinnern: *Parsimonia*, *Paupertas* und *Divitie*. Während Gruppe 1 etwas mehr durch die Textgattung Fabel als das eigentliche Thema definiert ist<sup>627</sup>, finden sich in den Gruppen 2 und 3 jeweils eine Erzählung (2: *Nummus*, 3: *Divitie*) und zwei Dialoge, wobei die Dialoge aus Gruppe 2 aufgrund ihrer komödialen Ausrichtung mehrere Sprecher aufweisen, die Dialoge aus Gruppe 3 aufgrund ihrer philosophischen nur zwei<sup>628</sup>. Betrachtet man die Abfolge der Texte anhand ihrer Zugehörigkeit zu einer der drei Gruppen, so ergibt sich folgende Reihenfolge: 1 (*Prohemium*) – 2 (*Oraculum*) – 3

---

<sup>626</sup> Dettmer 1983, 4 (vgl. auch ihre Theorie der „multiple correspondences“, ebd., passim). Vgl. auch: „Die Stellung eines Gedichtes in einer Sammlung ist dabei stets durch das Zusammenwirken mehrerer, nicht selten sogar widerstrebender Ordnungstendenzen bestimmt“ (Cancik 1965, 17), „die kunstvolle Verbindung und gegenseitige Durchdringung des ‚positiven‘ symmetrischen Anordnungsprinzips mit dem ‚negativen‘ der thematischen *variatio*“ (Froesch 1968, 87) sowie „Wir haben es also mit einer Kombination aus drei Struktursystemen zu tun, der Anordnung nach Themen, Metren und Gedichtlängen, und das gegenseitige Überlagern dieser drei Systeme bildet eine wichtige Grundlage für den Aufbau der Bücher“ (Holzberg 1988, 37)

<sup>627</sup> Die Gruppe enthält je einen repräsentativen Text für alle drei Möglichkeiten der Besetzung der Protagonisten in der Fabel: Tiere (*Gallus*), Menschen (*Nummus*) und Götter (*Pluto*).

<sup>628</sup> Auf Basis der Textgattung alleine scheint sich kein durchgängiges Prinzip der Anordnung zu ergeben: Fabel-Dialog-Dialog-Fabel-Dialog-Dialog-Erzählung-Fabel-Erzählung.

(*Parsimonia*) – 1 (*Gallus*) – 2 (*Vaticinium*) – 3 (*Paupertas*) – 2 (*Nummus*) – 1 (*Pluto*) – 3 (*Divitie*). Die Reihenfolge ist also 1-2-3-1-2-3-2-1-3; in der letzten Dreiergruppe sind die Texte aus den Gruppen 2 und 1 verdreht. Dabei handelt es sich um die ohnehin eng verbundenen Texte *Nummus* und *Pluto*. Möglicherweise wurden die beiden Texte in der Überlieferung versehentlich verdreht – diese Möglichkeit erscheint umso plausibler, wenn man bedenkt, dass sie sich eine Selbstzusammenfassung im Proömium teilen –, doch m.E. ist es auch möglich, dass Alberti diese Verdrehung absichtlich in Kauf nahm. Das wäre aus zwei Gründen denkbar. Zum einen könnte Alberti die in der Interpretation von *Pluto* beschriebene Chronologie der Texte wichtiger gewesen sein als die Anordnung nach thematischen Gruppen und andererseits ergibt sich diese in thematischer Hinsicht verdrehte Position auch aufgrund des zweiten Anordnungsprinzips, das die *Länge der Texte* berücksichtigt.

Die Wortanzahl der nach thematischen Gruppen geordneten Texte ergibt sich, wie folgt:

Gruppe 1: *Prohemium*: 128, *Gallus*: 176, *Pluto*: 102

Gruppe 2: *Oraculum*: 565, *Vaticinium*: 1588, *Nummus*: 460

Gruppe 3: *Parsimonia*: 843, *Paupertas*: 1842, *Divitie*: 361

Man sieht also auch, falls mir der eine oder andere kleine Zählfehler unterlaufen sein sollte, dass in allen drei Gruppen die Abfolge der Texte dergestalt ist, dass zuerst der Text im Buch erscheint, der die mittlere Länge der drei Texte seiner Gruppe aufweist, dann der jeweils längste Text seiner Gruppe und zuletzt der kürzeste Text seiner Gruppe. Aus diesem Grund ergibt es sich auch, dass die beiden bei weitem längsten Texte *Vaticinium* und *Paupertas* in der Mitte des Buches sind. Hätte Alberti *Pluto* und *Nummus* vertauscht, wäre das Ordnungsprinzip mittel-lang-kurz durcheinander geraten.

Das letzte Prinzip, das die Anordnung der Texte im zweiten Buch mitzubestimmen scheint, ist zugleich das komplexeste. Es betrachtet die Texte nicht mehr als Teil einer thematischen Gruppe, sondern als Einzeltexte, die in ihrer Abfolge drei Prinzipien zu folgen scheinen: dem Grad der Allgemeinheit, der Vertuschung sowie der Ebene der Kritik.

Der *Grad der Allgemeinheit* der Texte ist absteigend. Wir beginnen mit sehr allgemeinen Texten, die weder Ort noch Zeit ihrer Handlung spezifizieren und allgemeine Anliegen darstellen. Das *Prohemium* fixiert lediglich den Gott Pan, jedoch sonst keinen Kontext und auch keine wirkliche Handlung. Im *Oraculum* gibt es zwar eine Handlung und

mehrere Personen, aber es sind Darstellungen allgemeiner Menschentypen. Im Laufe des Buches beginnen die Texte, mehr Kontext zu etablieren, so beispielsweise *Parsimonia*, wo immerhin ein Gastmahl im Hintergrund steht, oder *Nummus*, dessen Zeitpunkt mit *prima Olympiade* angegeben wird. Der letzte Text *Divitie* dagegen enthält eine völlig konkretisierte Situation: Zeit und Ort sind fixiert und der Dialog wird von historischen Persönlichkeiten geführt.

Die Anordnung der Texte nach der *Vertuschung* ist nicht mehr völlig stringent, obwohl, wie schon oft bemerkt, alle Texte im Wesentlichen heuchlerisches Verhalten kritisieren. Im *Prohemium* werden LeserInnen getadelt, die sich in ihrer Bewertung von literarischen Werken völlig von dem äußeren Prunk – d.h. von dem rhetorischen Schmuck – blenden lassen, aber so tun, als würden sie den Inhalt und die Qualität des Werkes beurteilen. Diese allgemeine Vertuschung wird im *Oraculum* aufgenommen, wo die Menschen versuchen, ihre Gier hinter einer Fassade der hilflosen Bedürftigkeit zu verstecken, obwohl sie ohnehin schon alles haben, um ihre Wünsche zu erfüllen. In den folgenden Texten wird dann die Vertuschung von Geiz hinter verschiedenen Masken thematisiert (*Parsimonia*: Sparsamkeit, *Gallus*: Klugheit, *Vaticinium*: Verschwendung) und anschließend folgt in der *Paupertas* die umgekehrte Vertuschung von Armut *durch* Geiz – ein Gegensatz, der verdeutlichen soll, dass *niemand* mit seinem Los zufrieden ist: Hat man Geld, soll man über seinen Geiz hinwegtäuschen, hat man dagegen kein Geld, so über seine Armut. In *Nummus* und *Pluto* wird die menschliche Gier hinter der Maske der Religion versteckt. In *Divitie* schließlich kommt m.E. keine Vertuschung mehr *im Text* vor, sondern im Sinne der Utopie soll darauf aufmerksam gemacht werden, dass die Menschen der *realen* Welt sich nicht so ideal verhalten, wie dies im Text beschrieben wird. In diesem Sinne fasst *Divitie* alle heuchlerischen Handlungen der vorangegangenen Texte zusammen und verlegt sie vom Text in die reale Welt. Lässt man die weniger passenden Rahmenstücke (*Prohemium* und *Divitie*) aus dieser Gliederung weg, so bleibt eine Ringkomposition übrig, die zuerst die Vertuschung von Gier (*Oraculum*), dann von Geiz (*Parsimonia*, *Gallus*, *Vaticinium*) und von Armut (*Paupertas*) und schließlich wieder von Gier (*Nummus*, *Pluto*) enthält.

Die Anordnung nach der *Ebene der Kritik* schließlich hängt mit den dargestellten Vertuschungen zusammen. Im *Prohemium* wird die implizite Verehrung des äußeren Scheins getadelt, die zwar, da der Text auch als Proömium fungieren muss, auf Literatur angewandt wird, die aber auch in einem allgemeinen Sinne auf den Besitz von Reichtum übertragen werden kann. Im *Oraculum* wechselt die Ebene der Kritik auf die implizite

Verehrung von Begierden – die Menschen sind nie zufrieden und besessen davon, immer noch etwas mehr zu brauchen. Auch dieser Text kann auf einer allgemeinen Ebene auf Reichtum übertragen werden: Sowohl der äußere Schein als auch die Gier sind wichtige Aspekte des Besitzes von Geld. In *Parsimonia*, *Gallus*, *Vaticinium* und *Paupertas* folgen Texte, deren Ebene der Kritik die implizite Verehrung des Geldes ist, wobei man nicht nur in Bezug auf die vorangehenden Texte *Oraculum* und *Prohemium* eine Konkretisierung feststellen kann, sondern auch eine Klimax innerhalb dieser Gruppe: Micrologus weigert sich in *Parsimonia*, seine Mittel zu verwenden, um gut zu leben, Gallus im gleichnamigen Text gar, um überhaupt zu leben. Im *Vaticinium* erreicht die Absurdität ihre Spitze, als Philargirius' Geiz dazu führt, dass er sogar noch *mehr* Kosten hat. In der *Paupertas* dagegen kommt es, wie schon gesagt, zu einem Umschwung: auch arme Menschen können Geld verehren – sie müssen es sich einfach im Gegensatz zu den Anderen „leihen“. Die nächste Stufe der Klimax ist mit *Nummus* und *Pluto* erreicht, die die explizite Verehrung des Geldes beschreiben, wieder mit einer inneren Steigerung: Während im *Nummus* diese Verehrung unter den Menschen auf der Erde stattfindet, erreichen wir im *Pluto* sogar den Himmel, in dem selbst die Götter – außer Herkules – einsehen, wie sehr sie das Geld brauchen. Die gewissermaßen letzte Stufe der Klimax findet sich in *Divitie*, wo die Ebene der Kritik noch wesentlich grundlegender ausfällt: das Konzept von Besitz selbst wird als Trugschluss entlarvt.

In der folgenden Tabelle findet sich – von dem absteigenden Grad der Allgemeinheit abgesehen – eine übersichtlichere Zusammenschau dieser einander überlagernden Gliederungsprinzipien, die die uns überlieferte Reihenfolge der Texte bestimmen: die abwechselnde Platzierung eines Texts aus jeder Gruppe (1 – 2 – 3), die verdrehte Abfolge der Textlänge (mittel-lang-kurz), die Ringkomposition der Masken (Gier – Geiz – Armut – Gier) sowie die Konkretisierung und Klimax in den Ebenen der Kritik (implizite Verehrung des äußeren Scheins – implizite Verehrung der Begierde – implizite Verehrung des Geldes – explizite Verehrung des Geldes – Glaube an Besitz).

Text	Gattung	Wortanzahl	Gruppe	Maske	Ebene der Kritik	
<i>Prohemium</i> (Fabelteil)	Fabel	128 (mittel)	1	Liebe zu Aussehen hinter Liebe zu Inhalt	Implizite Verehrung des äußeren Scheins	
<i>Oraculum</i>	Dialog (Komödie)	565 (mittel)	2	Gier hinter Bedürftigkeit	Implizite Verehrung der Begierde	
<i>Parsimonia</i>	Dialog (Cicero)	843 (mittel)	3	Geiz hinter Sparsamkeit	Implizite Verehrung von Geld	Zu geizig um gut zu leben
<i>Gallus</i>	Fabel	176 (lang)	1	Geiz hinter Klugheit		Zu geizig um überhaupt zu leben
<i>Vaticinium</i>	Dialog (Komödie)	1588 (lang)	2	Geiz hinter Verschwendung		Widersinn: mehr Kosten durch Geiz
<i>Paupertas</i>	Dialog (Cicero)	1842 (lang)	3	Armut hinter Geiz		Umschwung: Sicht der Armen
<i>Nummus</i>	Erzählung	460 (kurz)	2	Gier hinter Religion	Explizite Verehrung von Geld	Auf der Erde
<i>Pluto</i>	Fabel	102 (kurz)	1	Gier hinter Religion		Im „Himmel“
<i>Divitie</i>	Erzählung	361 (kurz)	3	-	Konzept von Besitz (Utopie)	

## 6. Schlussbetrachtung

Das Ziel der vorliegenden Arbeit war ein bescheidenes: zu zeigen, dass und wie die Texte des zweiten Buches der *Intercenales* als Aufdeckung und Bloßstellung moralischer Heuchelei in Bezug auf den Umgang mit Geld verstanden werden können. Dies wurde unter Einbezug literaturwissenschaftlicher Forschungen in dreigeteilter Weise in Hinsicht auf den Autor, die LeserInnen und die Texte selbst sowie unter Einbezug antiker Vorbildtexte bewerkstelligt. Die Lücken sind offenbar: Weder wurden mittelalterliche und frühneuzeitliche Vorbildtexte zur Genüge miteinbezogen noch die anderen Bücher der *Intercenales* oder gar andere Werke Albertis; das war in dem Rahmen dieser Arbeit schlicht nicht möglich und muss daher ein Desiderat für die Zukunft verbleiben.

Dennoch repräsentiert diese Arbeit einen weiteren Schritt auf dem Weg zu einer vollständigen Interpretation der *Intercenales* – zum einen sollte die Aufmerksamkeit auf ungültige biographistische Annahmen gelenkt und zum anderen die schon oft auf allgemeine Weise beschriebenen Demaskierungen Albertis in concreto gezeigt werden<sup>629</sup>; und dies nicht nur in den einzelnen Texten, sondern in ihrem Verbund selbst. Hinter den scheinbar unsystematisch und ohne Hintergedanken angeordneten Texten und Darstellungssplittern verbirgt sich eine sehr genau durchdachte und planvolle Buchkomposition, die sich ebenso unschuldig gibt wie die Personen, die sie attackiert; ebenso wie bei diesen steckt hinter ihrer vermeintlichen Unschuld allerdings ein gehöriges Maß an hinterlistiger Taktik. Wie in anderen Bereichen des Lebens dreht sich auch und v.a. beim Geld alles um den schönen Schein. Dass die Menschen in ihrem Inneren das schändliche Geld verehren, tut ihrem äußeren Schein keinen Abbruch; nach außen hin gibt man sich ganz aristotelisch, ciceronianisch und stoisch. Wie Lukian<sup>630</sup> diagnostiziert Alberti also auch für die finanzielle Sphäre das *videri quam esse*.

---

<sup>629</sup> „In Alberti’s view, the proud scholar set himself up as an authority of moral wisdom. Irony was a tool to lay bare this presumption, and open up a space for the reader’s scrutiny of the moral message. Alberti’s form of irony was a dangerous one, for it targeted the self-awareness of the humanist as moral spokesman and scholar of the classical world. (...) The third level of Alberti’s ironic expression confronts his own authority: on this level, the storyline or plot development departs from the author’s stated intention in the preface. (...) With all three degrees, Alberti engaged in the art of indirection, or even misdirection: his readers had to capture his ethical meaning in terms of their own moral awareness.” (Kircher 2012b, 9; vgl. auch bisherige Zitate Cardinis)

<sup>630</sup> „Und gleichwohl sind alle Erdenbewohner solche Choristen, und aus einem solchen unharmonischen Mißgetöne ist das menschliche Leben zusammengesetzt; ein Schauspiel, wo die Personen weder im Äußern noch im Innern zusammenstimmen“ (*Icaromenippus* 16f)

## 7. Literaturverzeichnis

### Texteditionen, Übersetzungen und Kommentare

#### Alberti, Leon Battista:

Marsh, D., Dinner Pieces, A translation of the Intercenales, Binghampton-New York 1987.

Alberti, L.B., Momus oder Vom Fürsten, Übersetzt, kommentiert und eingeleitet von Michaela Boenke, München 1993.

Intercenales, A cura di F. Bacchelli e L. D'Ascia, premessa di A. Tenenti, Bologna 2003.

Intercenales, Edizione critica, introduzione e commento a cura di Roberto Cardini, traduzione a cura di Maria Letizia Bracciali Magnini, Roma 2010.

Leon Battista Alberti. Autobiografia, Edizione a cura di Roberto Cardini con la collaborazione di Mariangela Regoliosi, Roma 2010.

Leon Battista Alberti: Autobiografia e altre opere latine, A cura di Loredana Chines e Andrea Severini, Mailand 2015.

#### Aristophanes:

Plutos oder der Reichthum, in: Des Aristophanes Werke, Erster Theil, Übersetzt von Johann Gustav Droysen, Berlin 1835, 117-230.

#### Aristoteles:

Magna Moralia, Übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier, Berlin 1983.

Eudemische Ethik, Übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier, Berlin 1984.

Politik, Buch I, Über die Hausverwaltung und die Herrschaft des Herrn über Sklaven, Übersetzt und erläutert von Eckart Schütrumpf, Berlin 1991.

Physiognomonica, Übersetzt und kommentiert von Sabine Vogt, Berlin 1999.

Politik, Buch VII/VIII, Über die beste Verfassung, Übersetzt und erläutert von Eckart Schütrumpf, Berlin 2005.

Die Nikomachische Ethik, Griechisch-deutsch. Übersetzt von Olof Gigon, neu herausgegeben von Rainer Nickel, Düsseldorf 2007.

#### Äsop:

Fabeln, Griechisch-deutsch, Herausgegeben und übersetzt von Rainer Nickel, Düsseldorf-Zürich 2005.

#### Bruni, Leonardo:

Isagogicon moralis disciplinae, in: Leonardo Bruni Aretino. Humanistisch-philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe, Herausgegeben und erläutert von Hans Baron, Leipzig 1928, 20-40.

Cicero novus seu Ciceronis vita, in: Leonardo Bruni Aretino. Humanistisch-philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe, Herausgegeben und erläutert von Hans Baron, Leipzig 1928, 113-119.

Praefatio in Libros Oeconomicorum [Pseudo-]Aristotelis, in: Leonardo Bruni Aretino. Humanistisch-philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe, Herausgegeben und erläutert von Hans Baron, Leipzig 1928, 120f.

Cicero:

M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, Vol. V, In Q. Caecilium divinatio, In C. Verrem actio I et II, Recognovit A. Klotz, Leipzig 1923.

M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, Fasc. 48, De officiis, Recognovit C. Atzert, Leipzig 1985.

M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, Fasc. 47, Cato Maior, Laelius, Recognovit Karl Simbeck, München-Leipzig 2005.

Horaz:

Q. Horatius Flaccus: opera omnia, Edidit D. R. Shackleton Bailey, Berlin 2008.

Juvenal:

D. Iunii Iuvenalis satirae sedecim, Edidit Iacobus Willis, Stuttgart-Leipzig 1997.

Landino, Cristoforo:

C. Landino, Scritti critici e teorici, A cura di R. Cardini, Roma 1974.

Lukian:

Luciani opera, Tom. I, Recognovit brevique adnotatione critica instruxit M. D. Macleod, Oxford 1972.

Luciani opera, Tom. II, Recognovit brevique adnotatione critica instruxit M. D. Macleod, Oxford 1974.

Lukian. Werke in drei Bänden, Aus dem Griechischen übersetzt von Christoph Martin Wieland, Berlin-Weimar 1974.

Luciani opera, Tom. III, Recognovit brevique adnotatione critica instruxit M. D. Macleod, Oxford 1980.

Martial:

M. Valerius Martialis: Epigrammata, Post W. Heraeum D. R. Shackleton Bailey, München-Leipzig 2006.

Ovid:

P. Ovidius Naso: Carmina amatoria, Edidit Antonio Ramírez de Verger, München-Leipzig 2006.

P. Ovidius Naso: Metamorphoses, Edidit William S. Anderson, Berlin 2008.

De physiognomia:

Anonyme latin traité de physiognomonie, Texte établi, traduit et commenté par Jacques André, Paris 1981.

Phaedrus:

Phaedri Augusti Liberti Liber Fabularum, Recensuit Antonius Guaglianone, Paravia-Torino 1969.

Platon:

Briefe, Griechisch-deutsch herausgegeben von Willy Neumann †, bearbeitet von Jula Kerschensteiner, München 1967.

Plautus:

T. Macci Plauti comoediae, Fasc. III, Ex recensione Georgii Goetz et Friderici Schoell, Leipzig 1895.

T. Macci Plauti comoediae, Fasc. V, Ex recensione Georgii Goetz et Friderici Schoell, Leipzig 1896.

T. Macci Plauti comoediae, Fasc. VI, Ex recensione Georgii Goetz et Friderici Schoell, Leipzig 1896.

T. Macci Plauti comoediae, Fasc. VII, Ex recensione Georgii Goetz et Friderici Schoell, Leipzig 1896.

T. Macci Plauti comoediae, Fasc. I, Ex recensione Georgii Goetz et Friderici Schoell, Leipzig 1898.

T. Macci Plauti comoediae, Fasc. IV, Ex recensione Georgii Goetz et Friderici Schoell, Leipzig 1899.

T. Macci Plauti comoediae, Fasc. II, Ex recensione Georgii Goetz et Friderici Schoell, Leipzig 1904.

Prudentius:

Die Psychomachie des Prudentius, Lateinisch-deutsch. Eingeführt und übersetzt von Ursmar Engelmann, Basel-Freiburg-Wien 1959.

Römische Satiriker:

Römische Satiren. Ennius, Lucilius, Varro, Horaz, Persius, Juvenal, Seneca, Petronius, Eingeleitet und übertragen von Otto Weinreich, Zürich 1949.

Rosenroman und Bearbeitungen:

Dante Alighieri, Die Blume, Übersetzt von Alfred Bassermann, Heidelberg 1926.

Guillaume Lorris. Der Rosenroman, Übersetzt und eingeleitet von Gustav Ineichen mit einem Vorwort von Wolfgang Stammer, Berlin 1967.

Dante Alighieri, Fiore. Detto d'Amore, A cura di Paola Allegretti, Florenz 2011.

Seneca:

L. Annaei Senecae opera quae supersunt, Vol. I-III, Recognovit et rerum indicem locupletissimum adiecit Friedrich Haase. Leipzig 2011.

L. Annaeus Seneca: De clementia libri duo, Edidit Hermann Malaspina, Berlin-Boston 2016.

Terenz:

Térence, Tome I; Texte établi et traduit par J. Marouzeau, Paris 1947.

Térence, Tome II; Texte établi et traduit par J. Marouzeau, Paris 1947.

Térence, Tome III; Texte établi et traduit par J. Marouzeau, Paris 1949.

## Vergil:

- P. Vergilius Maro: Bucolica, Edidit et apparatu critico instruxit Silvia Ottaviano. Georgica, Edidit et apparatu critico instruxit Gian Biagio Conte, Berlin-Boston 2013.
- P. Vergilius Maro: Aeneis, Recensuit atque apparatu critico instruxit Gian Biagio Conte, Berlin-Boston 2019.

## Sekundärliteratur

- Adamietz, J., Einleitung, in: Die römische Satire (hrsg. v. J. Adamietz), Darmstadt 1986a, 1-6.
- Juvenal, in: Die römische Satire (hrsg. v. J. Adamietz), Darmstadt 1986b, 231-310.
- Von Albrecht, M., Horaz, in: Die römische Satire (hrsg. v. J. Adamietz), Darmstadt 1986, 123-178.
- Baldassarri, S. U. & Saiber, A. (Hgg.): Images of Quattrocento Florence. Selected Writings in Literature, History, and Art, New Haven-London 2000.
- Barthes, R., Der Tod des Autors. Mit einer Einleitung von F. Jannidis, G. Lauer, M. Martinez & S. Winko, in: Texte zur Theorie der Autorschaft (hrsg. v. F. Jannidis, G. Lauer, M. Martinez & S. Winko), Stuttgart 2003, 181-193.
- Baron, H., In Search of Florentine Civic Humanism. Essays of the Transition from Medieval to Modern Thought. Vol. 1, Princeton-New Jersey 1988.
- Benfell, S., Avarice, Justice, and Poverty in Dante's ‚Comedy‘, in: Laster im Mittelalter. Vices in the Middle Ages (hrsg. v. Ch. Flüeler & M. Rohde), Berlin-New York 2009, 201-230.
- Bentley, J., Semantic Gravitation. An Essay on Satiric Reduction (1969), in: Die englische Satire (hrsg. v. W. Weiß), Darmstadt 1982, 33-51.
- Bertolini, L., Ideologia e sentimento del denaro nelle opere latine e volgari di Leon Battista Alberti, in: Letteratura e denaro. Ideologie metafore rappresentazioni. (hrsg. v. A. Barbieri & E. Gregori), Padua 2014, 257-274.
- Bertsch, Ch. & Helas, Ph. (Hgg.): Florenz in der frühen Neuzeit. Stadt der guten Augen und bösen Zungen, Berlin 2013.
- Bisconti, D., L'exil dans les *Intercenales* de Leon Battista Alberti: ou de l'autonomie politique et intellectuelle du citoyen, *Arzanà* 16-17 (2013), 403-417.
- Boenke, M., Leon Battista Alberti. Philosophie des privaten und öffentlichen Lebens wie der Kunst., in: Philosophie der Renaissance. Eine Einführung (hrsg. v. P. R. Blum), Darmstadt 1999, 53-64.
- Booth, W. C., Der implizite Autor. Mit einer Einleitung von F. Jannidis, G. Lauer, M. Martinez & S. Winko, in: Texte zur Theorie der Autorschaft (hrsg. v. F. Jannidis, G. Lauer, M. Martinez & S. Winko), Stuttgart 2003, 138-153.
- Bridges, E., Imagining Xerxes: Ancient Perspectives on a Persian King, London-New York 2015.
- Brucker, G., Florenz in der Renaissance. Stadt, Gesellschaft, Kultur, Reinbek bei Hamburg 1990.
- Buck, A., Ökonomische Probleme in den ‚Libri della Famiglia‘ des L. B. Alberti, in: Humanismus und Ökonomie (hrsg. v. H. Lutz), Weinheim 1983, 121-134.

- Burdorf, D., Einführung in die Gedichtanalyse, Stuttgart 1995.
- Busche, H., Die moralische Entgrenzung der Ökonomie in der Frührenaissance. Exemplarische Argumente des Florentinischen Stadtbürgerhumanismus 1400-1460, in: Grenzen und Grenzüberschreitungen (hrsg. v. W. Högge in Verbindung mit J. Bromand), Berlin 2004, 462-477.
- Cancik, H., Untersuchungen zur lyrischen Kunst des P. Papinius Statius, Hildesheim 1965.
- Cardini, R., Satira e gerarchia delle arti: dall'Alberti al Landino, in: Sapere e/è potere. Discipline, Dispute e Professioni nell'Università Medievale e moderna. Il caso bolognese a confronto (hrsg. v. L. Avellini & A. Battistini), Bologna 1990a, 171-196.
- Mosaici. Il "nemico" dell'Alberti, Roma 1990b.
- Alberti o della nascita dell'umorismo moderno, Schede umanistiche 1 (1993), 31-85.
- Onomastica albertiana, Moderni e Antichi I (2003a), 143-175.
- Alberti oggi, Moderni e Antichi I (2003b), 61-72.
- Paralipomeni all'Alberti umorista, Moderni e Antichi I (2003c), 73-86.
- Un nuovo reperto albertiano, Moderni e Antichi II-III (2004), 81-100.
- Alberti e i libri, in: Leon Battista Alberti: La biblioteca di un umanista (hrsg. v. R. Cardini, L. Bertolini & M. Regoliosi), Florenz 2005a, 21-35.
- Alberti o della scrittura come mosaico, in: Leon Battista Alberti: La biblioteca di un umanista (hrsg. v. R. Cardini, L. Bertolini & M. Regoliosi), Florenz 2005b, 91-94.
- Alberti e Firenze, in: Alberti e la cultura del Quattrocento (hrsg. v. R. Cardini & M. Regoliosi), Florenz 2007, 223-266.
- Alberti scrittore e umanista, in: La vita e il mondo di Leon Battista Alberti (hrsg. v. R. Cardini & M. Regoliosi), Florenz 2008, 23-40.
- Chines, L., Plauto e Terenzio nell'opera albertiana, in: Alberti e la tradizione (hrsg. v. R. Cardini & M. Regoliosi), Florenz 2007, 141-155.
- Christes, J., Lucilius, in: Die römische Satire (hrsg. v. J. Adamietz), Darmstadt 1986, 57-122.
- Classen, C. J., Die Satire – das vielgesichtige Genos, in: Die Welt der Römer. Studien zu ihrer Literatur, Geschichte und Religion (hrsg. v. M. Vielberg), New York-Berlin 1993, 246-267.
- Antike Rhetorik im Zeitalter des Humanismus, München-Leipzig 2003.
- Dettmer, H., Horace: A Study in Structure, Hildesheim-Zürich-New York 1983.
- Ebbesmeyer, S., Homo agens. Studien zur Genese und Struktur frühhumanistischer Moralphilosophie, Berlin-New York 2010.
- Eco, U., Zwischen Autor und Text. Mit einer Einleitung von F. Jannidis, G. Lauer, M. Martinez & S. Winko, in: Texte zur Theorie der Autorschaft (hrsg. v. F. Jannidis, G. Lauer, M. Martinez & S. Winko), Stuttgart 2003, 275-294.
- Elliott, R. C., Saturnalia, Satire, and Utopia, in: Die englische Satire (hrsg. v. W. Weiß), Darmstadt 1982, 17-32.

- Flüeler, C., Einleitung, in: Laster im Mittelalter. Vices in the Middle Ages. (hrsg. v. Ch. Flüeler & M. Rohde). Berlin-New York 2009, 7-10.
- Föcking, M., „Dyalogum quendam“. Petrarcas Secretum und die Arbeit am Dialog im Trecento, in: Möglichkeiten des Dialogs. Struktur und Funktion einer literarischen Gattung zwischen Mittelalter und Renaissance in Italien (hrsg. v. K. Hempfer), Stuttgart 2002, 75-114.
- Föllinger, S. & Müller, G. M., Einleitung, in: Der Dialog in der Antike. Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung (hrsg. v. S. Föllinger & G. M. Müller), New York-Berlin 2013, 1-19.
- Ökonomie bei Platon, New York-Berlin 2016.
- Foucault, M., Was ist ein Autor? Mit einer Einleitung von F. Jannidis, G. Lauer, M. Martinez & S. Winko, in: Texte zur Theorie der Autorschaft (hrsg. v. F. Jannidis, G. Lauer, M. Martinez & S. Winko), Stuttgart 2003, 194-229.
- Freudenburg, K., The Walking Muse. Horace on the Theory of Satire, Princeton 2014.
- Friedlein, R., Bernat Metges Lo Somni (1398): Die Kongruenz der Erkenntnisweisen zwischen scholastischem und humanistischem Dialogmodell, in: Poetik des Dialogs. Aktuelle Theorie und rinascimentales Selbstverständnis (hrsg. v. K. Hempfer), Stuttgart 2004, 97-130.
- Froesch, H. H., Ovids Epistulae ex Ponto I-III als Gedichtsammlung, Bonn 1968.
- Genette, G., Implizierter Autor, implizierter Leser? Mit einer Einleitung von F. Jannidis, G. Lauer, M. Martinez & S. Winko, in: Texte zur Theorie der Autorschaft (hrsg. v. F. Jannidis, G. Lauer, M. Martinez & S. Winko), Stuttgart 2003, 230-246.
- Georg, W., Reichtum und Lebensstil – ein Überblick vor dem Hintergrund soziologischer Theorieansätze und empirischer Befunde der Lebensstilforschung, in: Reichtum und Vermögen. Zur gesellschaftlichen Bedeutung der Reichtums- und Vermögensforschung (hrsg. v. T. Druyden, W. Lauterbach & M. Grundmann), Wiesbaden 2009, 266-278.
- Grayson, C., The Humanism of Alberti, in: Cecil Grayson, Studi su Leon Battista Alberti (hrsg. v. P. Claut), Mantua 1998, 129-148.
- Grice, P., Studies in the Way of Words, Cambridge-London 1989.
- Häsner, B., Leonardo Brunis Dialogus ad Petrum Paulum Histrum: Darstellung und Selbstkonstruktion einer humanistischen Kommunikationskultur, in: Möglichkeiten des Dialogs. Struktur und Funktion einer literarischen Gattung zwischen Mittelalter und Renaissance in Italien (hrsg. v. K. Hempfer), Stuttgart 2002, 115-162.
- Der Dialog: Strukturelemente einer Gattung zwischen Fiktion und Theoriebildung. in: Poetik des Dialogs. Aktuelle Theorie und rinascimentales Selbstverständnis (hrsg. v. K. Hempfer), Stuttgart 2004, 13-65.
- Hempfer, K., Lektüren von Dialogen, in: Möglichkeiten des Dialogs. Struktur und Funktion einer literarischen Gattung zwischen Mittelalter und Renaissance in Italien (hrsg. v. K. Hempfer), Stuttgart 2002, 1-38.

- Die Poetik des Dialogs im Cinquecento und die neuere Dialogtheorie: zum historischen Fundament aktueller Theorie, in: Poetik des Dialogs. Aktuelle Theorie und rinascimentales Selbstverständnis (hrsg. v. K. Hempfer), Stuttgart 2004, 67-96.
- Von Hessert, M., Zum Bedeutungswandel der Herkules-Figur in Florenz. Von den Anfängen der Republik bis zum Prinzipat Cosimos I., Köln-Weimar-Wien 1991.
- Hirsch, E. D., Objektive Interpretation. Mit einer Einleitung von F. Jannidis, G. Lauer, M. Martinez & S. Winko, in: Texte zur Theorie der Autorschaft (hrsg. v. F. Jannidis, G. Lauer, M. Martinez & S. Winko), Stuttgart 2003, 153-180.
- Hoffmann, T. S., Wirtschaftsphilosophie. Ansätze und Perspektiven von der Antike bis heute, Wiesbaden 2009.
- Holzberg, N., Martial, Heidelberg 1988.
- Neuansatz zu einer Martial-Interpretation, in: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft. Neue Folge, Band 12 (hrsg. v. J. Latacz & G. Neumann), Würzburg 1986, 197-215.
- Huot, S., The Romance of the Rose, and its medieval readers: interpretation, reception, manuscript transmission, Cambridge 1993.
- Iddeng, J. W., Juvenal, satire and the persona theory: some critical remarks, *Symbolae Osloenses* 75 (2000), 107-129.
- Jannidis, F., Lauer, G., Martinez, M. & Winko, S. (Hgg.): Texte zur Theorie der Autorschaft, Stuttgart 2003.
- Jarzombek, M., On Leon Battista Alberti. His Literary and Aesthetic Theories. Cambridge 1989.
- Juhnke, H., Zum Aufbau des Zweiten und Dritten Buches des Properz, *Hermes* 99(1) (1971), 91-125.
- Kayser, W., Wer erzählt den Roman? Mit einer Einleitung von F. Jannidis, G. Lauer, M. Martinez & S. Winko, in: Texte zur Theorie der Autorschaft (hrsg. v. F. Jannidis, G. Lauer, M. Martinez & S. Winko), Stuttgart 2003, 124-137.
- Kircher, T., Dead Souls: Leon Battista Alberti's Anatomy of Humanism, *MLN* 127(1) (2012a), 108-123.
- Living Well in Renaissance Italy: The Virtues of Humanism and the Irony of Leon Battista Alberti, Tempe/Arizona 2012b.
- Von Koppenfels, W., Bild und Metamorphose. Paradigmen einer europäischen Komparatistik, Darmstadt 1991.
- Korenjak, M., Eine alte Gattung neu erfunden: Die *Apologi Centum* des Leon Battista Alberti, *Philologus* 152(2) (2008), 320-342.
- Kuehn, T., Reading between the Patriline: Leon Battista Alberti's *Della Famiglia* in Light of his Illegitimacy, *I Tatti Studies in the Italian Renaissance* 1 (1985), 161-187.
- Margolin, U., Narrator, in: Handbook of Narratology, Volume I (hrsg. v. P. Hühn, J. Ch. Meister, J. Pier & W. Schmid), Berlin-New York 2014, 646-666.
- Marsh, D., The Quattrocento Dialogue. Classical tradition and humanist invention, Cambridge-London 1980.

- Lucian and the Latins: Humor and Humanism in the Early Renaissance, Ann Arbor 1998.
- Aesop and the humanist apologue, *Renaissance Studies* 17(1) (2003), 9-26.
- Martines, L., *The Social World of the Florentine Humanists 1390-1460*, Toronto-Buffalo-London 2011.
- McLaughlin, M., Leon Battista Alberti and the Redirection of Renaissance Humanism, in: *Proceedings of the British Academy Volume 167, 2009 Lectures* (hrsg. v. R. Johnston), Oxford 2010, 25-59.
- From Lepidus to Leon Battista Alberti: Naming, Renaming, and Anonymizing the Self in Quattrocento Italy, *Romance Studies*, 31(3-4) (2013), 152-166.
- Mollat, M., *Die Armen im Mittelalter*, München 1978.
- Mukařovský, J., Die Persönlichkeit in der Kunst. Mit einer Einleitung von F. Jannidis, G. Lauer, M. Martinez & S. Winko, in: *Texte zur Theorie der Autorschaft* (hrsg. v. F. Jannidis, G. Lauer, M. Martinez & S. Winko), Stuttgart 2003, 62-79.
- Neuhäuser, C., *Reichtum als moralisches Problem*, Berlin 2018.
- Newhauser, R., *The Early History of Greed. The Sin of Avarice in Early Medieval Thought and Literature*, Cambridge 2000.
- Zur Zweideutigkeit in der Moraltheologie. Als Tugenden verkleidete Laster. in: *Der Fehltritt. Vergehen und Versehen in der Vormoderne*. (hrsg. v. P. v. Moos), Köln-Weimar-Wien 2001, 377-402.
- The Capital Vices as Medieval Anthropology, in: *Laster im Mittelalter. Vices in the Middle Ages* (hrsg. v. Ch. Flüeler & M. Rohde), Berlin-New York 2009, 105-124.
- Michelfeit, J., Das augusteische Gedichtbuch, *Rheinisches Museum für Philologie*, neue Folge 112(4) (1969), 347-370.
- Origo, I., „Im Namen Gottes und des Geschäfts“. Lebensbild eines toskanischen Kaufmanns der Frührenaissance. Francesco di Marco Datini 1335-1410, München 1985.
- Paoli, M., Vérité «de fait» et vérité «de droit». À propos de l'Intercenalis Religio de Leon Battista Alberti, in: *La philosophie italienne* (hrsg. v. Y. Panafieu), Rennes 2001, 27-37.
- Leon Battista Alberti, Turin 2007.
- Mouvement de décadence et dynamique de renouveau selon Leonardo Bruni et Leon Battista Alberti, in: *La Renaissance? Des Renaissances? (VIIIe-XVIe siècles)* (hrsg. v. M.-S. Masse mit einer Einleitung von M. Paoli), Paris 2010, 249-278.
- Leon Battista Alberti: l'artiste en intellectuel, in: *Figures de l'artiste* (hrsg. v. M. Egana), Paris 2012, 11-28.
- La question de la richesse et de l'enrichissement dans les livres *De familia* d'Alberti, in: *Les Livres de la famille d'Alberti. Sources, sens et influence* (hrsg. v. M. Paoli unter Mitarbeit von É. Leclerc und S. Dutheillet de Lamothe) Paris 2013, 121-153.
- Leon Battista Alberti, in: *Ecrivains juristes et juristes écrivains du Moyen Âge au siècle des Lumières* (hrsg. v. B. Méniel), Paris 2016a, 50-55.
- L'enrichissement et la richesse dans les *Intercenales* et le *De familia* d'Alberti, *Studi Rinascimentali* 14 (2016b), 11-21.

- Pearson, C., *Humanism and the Urban World*, Pennsylvania 2011.
- Petersmann, H., Der Begriff ‚Satura‘ und die Entstehung der Gattung, in: *Die römische Satire* (hrsg. v. J. Adamietz), Darmstadt 1986, 7-25.
- Pfeiffer, H., *Shipwrecked Souls. Menippean Satire and Renaissance Textuality*, in: *Renaissance Rewritings* (hrsg. v. H. Pfeiffer, I. Fantappiè & T. Roth), Berlin-Boston 2017, 179-195.
- Pfisterer, U., „Soweit die Flügel meines Auges tragen.“. Leon Battista Albertis Imprese und Selbstbildnis, *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz* 42 (1998), 205-251.
- Ponte, G., La visione morale di Leon Battista Alberti e i chiaroscuri delle sue Intercenali, *Interpres* 15 (1995/1996), 37-55.
- Reißer, U., *Physiognomik und Ausdruckstheorie der Renaissance. Der Einfluß charakterologischer Lehren auf Kunst und Kunsttheorie des 15. und 16. Jahrhunderts*, München 1997.
- Rolf, E., *Sagen und Meinen. Paul Grices Theorie der Konversations-Implikaturen*, Opladen 1994.
- Sander-Pieper, G., *Das Komische bei Plautus. Eine Analyse zur plautinischen Poetik*, New York-Berlin 2007.
- Schäfer, C., Die Hauptlasterlehre des Thomas von Aquin als philosophische Anthropologie: Das Beispiel des Zinsnahmeverbots, in: *Laster im Mittelalter. Vices in the Middle Ages* (hrsg. v. Ch. Flüeler & M. Rohde), Berlin-New York 2009, 139-166.
- Scherf, J., *Untersuchungen zur Buchgestaltung Martials*, München-Leipzig 2001.
- Schmid, W., Implied Author, in: *Handbook of Narratology, Volume I* (hrsg. v. P. Hühn, J. Ch. Meister, J. Pier & W. Schmid), New York-Berlin 2014, 288-300.
- Schmidt, P. L., Invektive – Gesellschaftskritik – Diatribe? Typologische und gattungsgeschichtliche Vorüberlegungen zum sozialen Engagement der römischen Satire, *Lampas* 12(4-5) (1979), 259-281.
- Schmidt, J., Herakles als Ideal stoischer Virtus. Antike Tradition und neuzeitliche Inszenierung von der Renaissance bis 1800, in: *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne* (hrsg. v. B. Neymeyr, J. Schmidt & B. Zimmermann), Berlin-New York 2008, 295-342.
- Schmitz, C., *Das Satirische an Juvenals Satiren*, Berlin-New York 2000.
- Schmitz, T. A., *Modern Literary Theory and Ancient Texts. An Introduction*, Oxford 2007.
- Scholz, U. W., Persius, in: *Die römische Satire* (hrsg. v. J. Adamietz), Darmstadt 1986, 179-230.
- Schönert, J., Author, in: *Handbook of Narratology, Volume I* (hrsg. v. P. Hühn, J. Ch. Meister, J. Pier & W. Schmid), New York-Berlin 2014, 1-13.
- Schrieffl, A., Platons Kritik am Gelderwerb. Die Kritik an den Sophistenhonoraren und die Besitzregeln in der Politeia, in: *Ökonomie, Politik und Ethik in der praktischen Philosophie der Antike* (hrsg. v. P. Seele), Berlin-New York 2012, 29-48.
- *Platons Kritik an Geld und Reichtum*, Berlin-New York 2013.

- Schulte, P., Verteilungsgerechtigkeit im Florenz des 15. Jahrhunderts, *Saeculum* 64(II) (2014), 193-220.
- Reichtum als Gegenstand historischer Forschung. Einleitende Überlegungen, in: *Reichtum im späten Mittelalter. Politische Theorie – Ethische Norm – Soziale Akzeptanz* (hrsg. v. P. Schulte & P. Hesse), Stuttgart 2015, 9-26.
- Seeck, G. A., Die römische Satire und der Begriff des Satirischen, in: *Antike und Abendland. Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihres Nachlebens*, Band XXXVII (hrsg. v. A. Dihle, W. Harms, A. Heuß, E. A. Schmidt, L. Schrader & R. Sühnel), Berlin-New York 1991, 1- 21.
- Slanička, S., Avaritia in der Renaissance. Zwischen Todsünde, Wirtschaftstheorie und gesellschaftlicher Korruption., *Frühneuzeit-Info* 21(1-2) (2010), 145-160.
- Steinzen, S., Distinktion und Inszenierung in der Reichtumsgesellschaft, in: *Reichtum und Vermögen. Zur gesellschaftlichen Bedeutung der Reichtums- und Vermögensforschung* (hrsg. v. T. Druyden, W. Lauterbach & M. Grundmann), Wiesbaden 2009, 255-265.
- Tjupa, V., Narrative strategies, in: *Handbook of Narratology, Volume I* (hrsg. v. P. Hühn, J. Ch. Meister, J. Pier & W. Schmid), New York-Berlin 2014, 564-574.
- Tomaševkij, Literatur und Biographie. Mit einer Einleitung von F. Jannidis, G. Lauer, M. Martinez & S. Winko, in: *Texte zur Theorie der Autorschaft* (hrsg. v. F. Jannidis, G. Lauer, M. Martinez & S. Winko), Stuttgart 2003, 46-61.
- Trusen, W., Handel und Reichtum. Humanistische Auffassungen auf dem Hintergrund vorangehender Lehren in Recht und Ethik, in: *Humanismus und Ökonomie* (hrsg. v. H. Lutz), Weinheim 1983, 87-106.
- Türcke, C., *Mehr! Philosophie des Geldes*, München 2015.
- Ueding, G.: Rhetorik des Lachens, in: *Aufklärung über Rhetorik, Versuche über Beredsamkeit, ihre Theorie und praktische Bewährung* (hrsg. v. G. Ueding), Tübingen 1992, 3-18.
- Velten, R., Die Soziologie der antiken Reichtumsphilosophie. Reichtum und Vermögen im Spiegel der Kulturgeschichte. In: *Reichtum und Vermögen. Zur gesellschaftlichen Bedeutung der Reichtums- und Vermögensforschung* (hrsg. v. T. Druyden, W. Lauterbach & M. Grundmann), Wiesbaden 2009, 242-254.
- Weissen, K., Die verarmten Reichen in der florentinischen Gesellschaft des 14. und 15. Jahrhunderts, in: *Reichtum im späten Mittelalter. Politische Theorie – Ethische Norm – Soziale Akzeptanz* (hrsg. v. P. Schulte & P. Hesse), Stuttgart 2015, 189-202.
- Weiß, W., Probleme der Satireforschung und das heutige Verständnis der Satire. Einleitung, in: *Die englische Satire* (hrsg. v. W. Weiß), Darmstadt 1982, 1-16.
- Wimsatt, W. K. & Beardsley, M. C., Der intentionale Fehlschluss. Mit einer Einleitung von F. Jannidis, G. Lauer, M. Martinez & S. Winko, in: *Texte zur Theorie der Autorschaft* (hrsg. v. F. Jannidis, G. Lauer, M. Martinez & S. Winko), Stuttgart 2003, 80-101.
- Winter, S., Die lachhaften Laster der italienischen Renaissancekomödie, *Frühneuzeit Info* 21(1-2) (2010), 50-57.
- Wood, D., *Medieval Economic Thought*, Cambridge 2002.

## 8. Anhang

### Abstract

Die vorliegende Arbeit enthält eine literaturwissenschaftlich-philologische Analyse des zweiten Buches der *Intercenales* des Leon Battista Alberti, das in neun kurzen Texten satirischen Tons den Umgang mit Geld thematisiert. Das erste Eingangskapitel behandelt den Autor selbst sowie seine Bedeutung für die Interpretation. Das zweite Eingangskapitel enthält einen ideengeschichtlichen Abriss über Konzepte des Umgangs mit Reichtum, der sich von der Antike (Platon, Aristoteles, Cicero, Seneca) über das Mittelalter bis in Albertis Gegenwart, das italienische Quattrocento, erstreckt. Die dort herausgearbeiteten Prinzipien sind als Hintergrundwissen der LeserInnen der *Intercenales* zu betrachten und beeinflussen daher die Interpretation. Das darauffolgende Kapitel enthält Detailanalysen aller neun Texte des zweiten Buches (*Prohemium ad Leonardum Arretinum*, *Oraculum*, *Parsimonia*, *Gallus*, *Vaticinium*, *Paupertas*, *Nummus*, *Pluto*, *Divitie*) unter Einbezug der antiken Vorbildstellen. Im letzten Kapitel folgen Ansätze über die der Anordnung der Texte zugrundeliegenden Prinzipien der Buchkomposition.