

FONTES CHRISTIANI

PSEUDO-PROSPER VON AQUITANIEN
GEDICHT ÜBER DIE FÜRSORGE GOTTES

ORIENTIUS
UNTERWEISUNG

FONTES CHRISTIANI

Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte
aus Altertum und Mittelalter

In Verbindung mit der Görres-Gesellschaft

herausgegeben von

Marc-Aeilko Aris, Peter Gemeinhardt,
Martina Giese, Roland Kany, Isabelle Mandrella,
Andreas Schwab, Martin Wallraff

Band 103

PSEUDO-PROSPER VON AQUITANIEN
GEDICHT ÜBER DIE FÜRSORGE GOTTES

ORIENTIUS
UNTERWEISUNG

LATEINISCH
DEUTSCH

PSEUDO-PROSPER VON AQUITANIEN

CARMEN DE PROVIDENTIA DEI
GEDICHT ÜBER DIE FÜRSORGE GOTTES

ORIENTIUS

COMMONITORIUM
UNTERWEISUNG

EINGELEITET, KOMMENTIERT UND ÜBERSETZT
VON
MARGOT NEGER

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Abdruck des (korrigierten) lateinischen Textes von M. Cutino, Pavia 2011,
und C. Rapisarda, Catania 1958.

Redaktion:
Horst Schneider

Zur Autorin: Dr. Margot Neger ist Klassische Philologin und Assistenz-
professorin für Latein an der University of Cyprus.



MIX
Papier | Fördert
gute Waldnutzung
FSC® C014889

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2025
Hermann-Herder-Str. 4, D-79104 Freiburg
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
produktsicherheit@herder.de
Satz: Heidi Hein, Brühl (Baden)
Herstellung: Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Regensburg
Printed in Germany
ISBN 978-3-451-32936-4

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung

I. Pseudo-Prosper von Aquitanien, <i>Carmen de providentia Dei</i>	7
1. Autor und Datierung	7
2. Aufbau und Inhalt	11
a. Der elegische Prolog	11
b. Das eigentliche Lehrgedicht	14
3. Quellen und Vorbilder	22
4. Überlieferung	24
5. Aufbau des <i>Carmen de providentia Dei</i>	26
II. Orientius, <i>Commonitorium</i>	27
1. Autor und Werk	27
2. Aufbau und Inhalt	29
3. Quellen und Vorbilder	39
4. Überlieferung	43
5. Aufbau des <i>Commonitorium</i>	46
III. Abweichungen von den lateinischen Texteditionen	47

Text und Übersetzung

Pseudo-Prosper von Aquitanien

<i>Carmen de providentia Dei</i> – Gedicht über die Fürsorge Gottes	49
--	----

Orientius

<i>Commonitorium</i> – Unterweisung	127
---	-----

Anhang

Abkürzungen

Werkabkürzungen	206
Allgemeine Abkürzungen	209
Bibliographische Abkürzungen	210

Bibliographie

Quellen	212
Literatur	216

Register

Bibelstellen	223
Namen	228
Sachen	230
Lateinische Begriffe	233

EINLEITUNG

I. Pseudo-Prosper, Carmen de providentia Dei

1. Autor und Datierung

Das *Carmen de providentia Dei*, ein 972 Verse umfassendes christliches Gedicht aus 48 elegischen Distichen und 876 Hexametern über die Vorsehung Gottes, wurde seit dem Mittelalter dem spätantiken Schriftsteller Prosper von Aquitanien zugeschrieben.¹ So zitiert etwa der im 9. Jahrhundert n. Chr. wirkende Bischof Hinkmar von Reims 78 Verse aus dem Gedicht und nennt Prosper als den Autor (*De praedestinatione dissertatio posterior*)². Auch in Handschriften und Drucken taucht Prospers Name als der des Verfassers auf, wobei es sich bei der einzigen tatsächlich erhaltenen Handschrift mit dem Text des Gedichts um den *Codex Mazarinensis* 3896 (M) von ca. 1535 handelt, der auf ff. 162–167^v allerdings nur 340 der insgesamt 972 Verse enthält. Ein weiterer wichtiger Textzeuge (L) ist die von Sébastien Gryphe herausgegebene *Editio princeps* der Werke Prospers von 1539 in Lyon (*Divi Prosperi Aquitanici, Episcopi Regiensis, Opera, accurata vetustiorum exemplarium collatione per viros eruditos recognita*). In Mignes *Patrologia Latina* von 1846³ wird der Text der Mauriner Edition von 1711 von J. B. Le Brun des Marettes und Luc Urbain Mangeant (*Prosperi Aquitani Opera curantibus ... Parisiis*) abgedruckt. Mehrere weitere Herausgeber und Kommentatoren des *Carmen de providentia Dei*, zuletzt Marcovich (1989),⁴ schreiben das Gedicht seither Prosper von Aquitanien zu.

Es erhoben sich jedoch auch Stimmen gegen die Annahme, dass das Gedicht von Prosper verfasst wurde. Seine Autorschaft

¹ Über die Frage der Autorschaft siehe die Diskussion bei CUTINO 7–16.

² PL 125,442B–C und 445A–D.

³ PL 51,617–638.

⁴ Vgl. auch MARCOVICH, *Text*.

wurde erstmals im 16. Jahrhundert von Jean Soteaux (*Divi Prosperi Aquitanici ... opera*, Lovanii 1565) bezweifelt, der einen Widerspruch sah zwischen der pelagianischen bzw. semi-pelagianischen Gesinnung des Gedichts und dem ansonsten für Prosper eher typischen Augustinismus. Zweifel an der Autorschaft Prosopers hegen in der jüngeren Forschung u. a. Michael McHugh (1965) und zuletzt Michele Cutino (2011). Die Versuche des Dichters, die These der *peccandi necessitas* zu widerlegen, passt zum Kontext der pelagianischen Polemik gegen die augustinische Anthropologie.⁵ Marcovich⁶ erklärt den Pelagianismus im *Carmen de providentia Dei* damit, dass es sich um ein Frühwerk Prosopers handle, der sich später theologisch weiterentwickelt habe und dem Augustinismus anhing, besonders in der *Epistula ad Rufinum* und in *De ingratis*. Tatsächlich finden sich zahlreiche intertextuelle Bezüge in Prosopers Gedicht *De ingratis* zum *Carmen de providentia Dei*.⁷ Wie Cutino⁸ jedoch überzeugend argumentiert, muss die sprachliche und stilistische Nähe der beiden Gedichte nicht unbedingt für eine Autorschaft Prosopers sprechen, sondern kann auch damit erklärt werden, dass Prosper später auf das *Carmen de providentia* Bezug nimmt bzw. dass es sich bei *De ingratis* sogar um eine polemische Reaktion Prosopers auf das *Carmen de providentia Dei* handelt. Die vorliegende Übersetzung schließt sich den Überlegungen Cutinos an, indem sie als Dichter des *Carmen de providentia Dei* einen Pseudo-Prosper annimmt.

Sowohl die Frage der Autorschaft als auch der genauen Datierung werden dadurch erschwert, dass es in dem Gedicht nur wenige Hinweise auf historische Ereignisse gibt. Im Prolog findet sich immerhin ein Verspaar (33–34), das als Anspielung auf den Einfall der Vandalen und Alanen in Gallien in der Dekade von 406–416 n. Chr. interpretiert werden kann, weshalb die meisten Gelehrten davon ausgehen, dass der Text nicht lange

⁵ CUTINO 37.

⁶ MARCOVICH, *Text* 110.

⁷ Siehe MARCOVICH, *Text* 109f.

⁸ CUTINO 60–71.

nach dieser Katastrophe, wohl um 416/417 n. Chr., entstanden ist.⁹ Die betreffenden Verse lauten wie folgt:

*Si toleranda mali labes, heu, caede decenni
Vandalicis gladiis sternimur et Geticis.*

Wenn wir Übel und Unheil ertragen müssen, ach, werden wir in einem
zehn Jahre dauernden Blutbad
von den Schwertern der Vandalen und Goten niedergehauen.

Zu den Quellen, die auf die Rheinüberquerung und den Einfall der Barbaren in Gallien Anfang des 5. Jahrhunderts n. Chr. bezug nehmen¹⁰ bzw. sich als unmittelbare Reaktion auf dieses Ereignis verstehen lassen, gehören auch einige weitere elegische Gedichte: Prosper's *Ad coniugem suam*,¹¹ Rutilius Namatianus, *De reditu suo*,¹² das anonyme Gedicht *Ad Deum post conversionem et baptismum suum* sowie das später noch genauer zu besprechende *Commonitorium* des Orientius.¹³ Auch im 110 Hexameter umfassenden *Epigramma Paulini* wird der Einfall der Barbaren in Gallien thematisiert.¹⁴

Wer also könnte sich hinter dem Verfasser des *Carmen de providentia Dei* verbergen, wenn es nicht Prosper ist? Cutino zufolge¹⁵ suggerieren die Verse 57–60, dass es sich beim Dichter um einen Priester handelt:

*Tu quoque pulvereus plaustra inter et arma Getarum
carpebas duram, non sine fasce, viam,
cum sacer ille senex plebem, usta pulsus ab urbe,
ceu pastor laceras duceret exul oves.*

⁹ Siehe dazu CUTINO 10 und 14–17; CUTINO, *L'auteur*; anders VILLEGAS MARÍN, der das Werk in die Zeit um 426/427 n. Chr. datiert.

¹⁰ Vgl. HIERONYMUS, *Epist.* 123,16 (CSEL 56,93f); KULIKOWSKI, *Barbarians*; ROBERTS, *Barbarians*.

¹¹ Genauer gesagt ist dieses Gedicht eine Zusammensetzung aus 16 anacreontischen Versen und 53 elegischen Distichen; vgl. SANTELIA, *Ad coniugem*.

¹² Vgl. CASTORINA, *De reditu*.

¹³ Siehe BIANCO, *Il Commonitorium* 227–230.

¹⁴ Vgl. CHIAPPINIELLO, *Epigramma Paulini*.

¹⁵ CUTINO 16.

Auch du hast, voll Staub, zwischen den Wagen und Waffen der Goten
 eine harte Reise zurückgelegt, nicht ohne dein Bündel,
 als der heilige Bischof, ein alter Mann, nach der Vertreibung aus der
 verbrannten Stadt sein Volk
 wie ein verbannter Hirte seine verstümmelten Schafe anführte.

Die Verse werden im Prolog von einem anonymen Interlokutor artikuliert, der den Dichter hier anspricht und an sein Unglück während des Einfalls der Barbaren in Gallien erinnert. Durch die Junktur *tu quoque* (57) wird die vorausgehende Passage gedanklich weitergeführt, in der die Rede davon ist, dass nicht einmal die Priester (53 *sacerdotes*) vom Wüten der Barbaren verschont blieben, sondern wie alle anderen Gefangenschaft, Folter oder gar den Tod erlitten. Dies suggeriert, dass auch unser Dichter zur Klasse der Geistlichen gehörte. Möglicherweise handelt es sich bei der „verbrannten Stadt“ um Bordeaux und beim *sacer ille senex*, der sein Volk, darunter auch unseren Dichter, ins Exil führte, um den Bischof Amandus.¹⁶ Villegas Marín und Cutino schlagen zudem vor, dass unser Autor mit dem in zwei Epigrammen des Prosper angegriffenen Gegner bzw. *obtrektor* des Augustinus gleichzusetzen ist (*Epigrammata in obtrektorem Augustini*).¹⁷ Er war ein Hauptakteur der provenzalischen Polemik gegen Augustinus, insbesondere dessen Lehren über Gnade und Vorherbestimmung. Vielleicht ist unser Verfasser tatsächlich identisch mit dem späteren Bischof Venerius von Marseille (ab 425 n. Chr.), der zu den als Katholiken getarnten Anhängern des Pelagianismus gehörte, die Prosper in *Contra collatorem* als „Wölfe im Schafspelz“ bezeichnet (1 *lupis, qui sub nomine ovium sunt*).¹⁸

¹⁶ CUTINO 173f.

¹⁷ VILLEGAS MARÍN, 63–70; CUTINO, *L'auteur*.

¹⁸ CUTINO, *L'auteur*.

2. Aufbau und Inhalt

a. Der elegische Prolog

Das *Carmen de providentia Dei* ist auf formaler Ebene insofern auffällig, als es durch einen 96 Verse bzw. 48 elegische Distichen umfassenden Prolog eröffnet wird, bevor es in eine Abhandlung in didaktischem Ton übergeht, die sich – der Tradition des Lehrgedichts entsprechend¹⁹ – über 876 Hexameter erstreckt. Derartige Kombinationen verschiedener Metren, wo meistens hexametrische Gedichte durch elegische Distichen eröffnet werden, sind in der Spätantike freilich nichts Seltenes und finden sich etwa bei Paulinus von Nola, Optatianus Porfyrius, Ausonius, Claudian sowie später auch bei Sidonius Apollinaris und Venantius Fortunatus.²⁰ Die ersten zehn Verse des elegischen Prologs zum *Carmen de providentia Dei* enthalten die Rede eines anonymen Interlokutors, der den Dichter fragt, warum er denn so lange schon nichts mehr gedichtet habe und sich in seinem Schmerz ergebe, anstatt die widrigen äußeren Umstände durch Dichtung, die überdauern werde, zu überwinden.²¹ Deutlich zu erkennen sind in diesem Abschnitt die Anklänge an Ovids Exilpoesie, unter anderem durch das Motiv des Seelenschmerzes, der die dichterische Kraft hemme.²² Zudem bringt der Sprecher dieser Passage sein Bewusstsein für die Tradition der elegischen Poesie zum Ausdruck, wenn er feststellt dass „auch unter drückenden Sorgen die Gedichte nicht fehlen und traurige Herzen die ihnen angemessenen Versmaße haben sollen“ (5–6). Hier wird die Vorstellung von der Elegie als Klagegesang und die

¹⁹ Zur Tradition der Lehrdichtung siehe EFFE, *Dichtung und Lehre*; FUHRER/JUCKEL, *Lehrdichtung*; VOLK, *Poetics*.

²⁰ ROBERTS, *Late Roman Elegy*.

²¹ Es wurde von BRAIDOTTI, *Prefazioni*, 79–80, vorgeschlagen, dass es sich hier um eine Art Selbst-Exhortation durch das Alter-Ego des Dichters handelt.

²² Siehe die Anmerkungen zum Text; zur Rezeption Ovids in der spätantiken Dichtung siehe etwa FIELDING, *Poet* und FIELDING, *Transformations*; ROBERTS, *Creation*.

volksetymologische Ableitung der Gattung vom griechischen *e e légein* („Wehe, wehe“ sagen“) evoziert.²³ Vielleicht soll der Ausdruck *tristia corda* (6) den Leser sogar an Ovids *Tristia* als eines der literarischen Modelle erinnern.²⁴ Dass der Verfasser des *Carmen de providentia Dei* mit Ovid und der elegischen Tradition gut vertraut ist, geht auch aus dem Ende des Prologs hervor, wo der Übergang zum didaktischen Teil des Gedichts folgendermaßen angekündigt wird (95–96):

*Ac ne sermo moram patiatur ab impare versu,
heroi numeris porrigere pentametrum.*

Damit aber meine Rede nicht durch ungleich lange Verse verzögert wird, dehne den Pentameter aus zum heroischen Versmaß.

Wie der Dichter hier verkündet, soll der Pentameter im Folgenden ausgedehnt werden (96 *porrigere*), damit die ungleich langen Verse den Redefluss nicht verlangsamen. Statt einer Elegie soll also im weiteren Verlauf ein hexametrisches Gedicht entstehen. Der klassisch gebildete Leser wird an dieser Stelle mit einer Umkehrung des ersten Gedichts von Ovids *Amores* konfrontiert, wo der augusteische Dichter den „Entstehungsmythos“ seiner Liebeselegien erzählt: Als Ovid, ähnlich wie Vergil, gerade ein Epos verfassen wollte (1 *Arma gravi numero*)²⁵ und der jeweils zweite Vers gleich lang war wie der erste (3 *par erat inferior versus*), da soll der Gott Amor gelacht und ihm einen Versfuß gestohlen haben (4 *unum surripuisse pedem*), sodass das elegische Distichon entstand. Diesen Prozess macht der Verfasser des *Carmen de providentia Dei* sozusagen rückgängig, wenn er die elegischen Verse in ein Hexameter-Gedicht umwandelt.

Auf die Rede des ersten Interlokutors in den Versen 1–10 folgen die Worte des Dichters (v. 11–22), der seinen Gesprächs-

²³ Vgl. HOLZBERG, *Liebeselegie* 5.

²⁴ Vgl. OVID, *Tristia* 3,1,9f: *Inspice quid portem: nihil hic nisi triste videbis, / carmine temporibus conveniente suis* („Sieh, was ich bringe: Hier wirst du nur Trauriges finden, da das Gedicht den Zeiten seiner Entstehung entspricht“).

²⁵ Vgl. VERGIL, *Aen.* 1,1: *Arma virumque cano*; HOLZBERG, *Liebeselegie* 114.

partner glücklich preist, da er trotz der widrigen Umstände – gemeint ist der Einfall der Barbaren in Gallien – durch Gottes Gabe unerschrocken bleibt, während die anderen sich im Angesicht der Katastrophe für das Vaterland in Klagen ergehen und manche sogar laut an der Fürsorge Gottes zweifeln. Die Worte dieser Zweifler, einer zweiten, anonymen Gruppe von Interlokutoren (21 *quidam*), bilden mit über 60 Versen in direkter Rede einen großen Teil des elegischen Prologs (v. 23–86). Mit den „Wurfgeschossen ihrer Zungen“ (22 *linguarum iaculis*) setzen sie den Herzen derer zu, die unter den gegenwärtigen Umständen leiden und verwundbar sind. Die Rede der Zweifler beginnt mit der Frage, wie Gott es denn zulassen konnte, dass so viele Städte, Regionen und Völker durch den Angriff der Barbaren zugrunde gingen (v. 23–26). Nichts habe dem durch die Vandalen und Goten angerichteten Blutbad, das schon ein Jahrzehnt andauere (33 *caede decenni*), standhalten können (v. 27–38). Als nächstes führt der Interlokutor an, dass einige schlechte Menschen dieses Unglück ja verdient haben mögen, es aber auch zahlreiche Unschuldige wie Kinder, Jungfrauen, Witwen, Mönche und Priester getroffen habe (v. 39–60) – zur letztgenannten Gruppe gehört offenbar, wie oben bereits erläutert wurde, auch unser Dichter. Vom konkreten Ereignis – dem Einfall der Barbaren – geht der Interlokutor dann über zu allgemeinen Überlegungen, die an der Fürsorge bzw. Vorsehung Gottes zweifeln lassen (v. 61–86): Auch in Zeiten des Friedens lasse sich über alle Jahrhunderte hinweg beobachten, dass die Ungerechten sich an Reichtum, Ehrenstellungen, Gesundheit und Straffreiheit erfreuen können, während auf diejenigen, die ein gerechtes Leben führen wollen, das Gegenteil zutrefte: Sollte Gott sich tatsächlich um die Angelegenheiten der Menschen kümmern, dann würden entweder die Verbrecher bestraft oder auf der Welt wären nur die Tugendhaften zu finden.

Mit diesen Gedanken endet die Argumentation des zweiten Interlokutors, und unser Dichter meldet sich wieder zu Wort, indem er auf die Gefahr solch böswilliger Reden für die Herzen der Laien (88 *rudibus*) hinweist. Es bedarf also (im metaphorischen Sinn) der Waffen (91 *caelestia tela*) gegen die Ungläubigen,

und das folgende Lehrgedicht soll als Rüstzeug gegen die Argumente derer dienen, die an der *providentia* Gottes zweifeln (v. 87–94). Sodann folgt die oben schon besprochene Überleitung zum hexametrischen Teil des Werks (v. 95–96).

b. Das eigentliche Lehrgedicht

Bevor der Dichter mit seiner eigentlichen Lehre beginnt, streut er einen kurzen Prolog in Hexametern ein (v. 97–101), in dem das vorliegende Gedicht im Rahmen einer Seefahrts-Metapher mit der Heiligen Schrift verglichen wird: Im Gegensatz zu den *divini libri*, die dem offenen Meer und dem tiefen Wasser entsprechen, handle es sich bei dem Gedicht um einen seichten Bach (101 *in tenui ... rivo*), in dem die „Ungeübten“ (100 *rudibus*) lernen können, voranzukommen.²⁶ Aus diesem und dem vorhergehenden Abschnitt (v. 88) geht also hervor, dass es sich beim Zielpublikum des *Carmen de providentia Dei* nicht um versierte Theologen, sondern um Laien oder Ungetaufte (*rudes*) handelt – dies wird auch am Ende des Gedichts nochmal betont (v. 969). Zudem variiert die Gegenüberstellung des „bescheidenen“ *Carmen* (vgl. v. 969 *parvo ... libello*) mit der Heiligen Schrift den seit der hellenistischen Dichtung gut etablierten Topos der *recusatio*, der dazu dient, das eigene Werk von großen Gattungen wie Epos und Tragödie abzugrenzen.²⁷

Im ersten Teil des eigentlichen Lehrgedichts (v. 102–152) argumentiert der Dichter, dass Gott existiert, ewig ist und seine Schöpfung als wohl durchdacht anzusehen ist: Gegensätze und widerstreitende Elemente sorgen dafür, dass die Dinge an Lebenskraft gewinnen; je nach Anlass oder Zeit kann dasselbe Element als schädlich oder nützlich empfunden werden; was als Einzelnes schädlich ist, kann im Zusammenhang Nutzen bringen. Im nächsten Abschnitt (v. 153–194) legt der Dichter dar, dass Gott gut ist und die Welt, die er geschaffen hat, auch lenkt.

²⁶ Zur Bedeutung der Wasser- und Seefahrtsmetaphorik in der antiken Dichtung siehe die Anmerkungen zum Text.

²⁷ Siehe WIMMEL *Kallimachos*; CUTINO 24.

Gott kann man nicht an menschlichen Maßstäben messen, Er wird durch nichts beschwert oder belastet. Weder räumliche noch zeitliche Grenzen können Gott einschränken, Seine Kraft ist allgegenwärtig und allmächtig. Es folgt sodann ein längerer Teil über die Sorge Gottes um die Menschen (v. 195–549), der sich wiederum in mehrere kürzere Abschnitte gliedern lässt. Zur Untermauerung seiner Argumentation, dass Gott sich für seine Schöpfung interessiere, will der Dichter zunächst Folgendes darlegen (v. 208–211):

*Ac ne vaniloqui spondere incerta putemur,
res monet a primis aperire parentibus ortum
humani generis causasque evolvere vitae
amissae et rursus, Christo donante, receptae.*

Doch damit man uns nicht für prahlerisch hält und glaubt, wir würden Ungewisses versprechen, gebietet es die Sache, von den ersten Eltern an den Ursprung des Menschengeschlechts zu offenbaren und die Gründe für den Verlust des Lebens sowie für seine Rückgewinnung durch das Geschenk Christi darzulegen.

Auf diese Ankündigung des weiteren Inhalts folgt zunächst die Erzählung von der Erschaffung des Menschen (v. 212–266), mehr oder weniger als Paraphrase des Buches Genesis 1,1–31. Der Dichter führt überdies aus, dass der Mensch aus zwei gegensätzlichen Substanzen – Körper und Seele – geformt sei; er verfüge über einen freien Willen sowie die Fähigkeit, das Richtige vom Falschen zu unterscheiden; dem Menschen wohne das Abbild Gottes inne, das er wie ein Spiegel reflektieren könnte, wenn er nur die Gerechtigkeit lange und häufig genug pflegen würde.

Der Dichter fährt fort mit der Erzählung von der Ursünde (v. 267–294), um zu zeigen, dass der Mensch sich seit den Anfängen durch viele Verfehlungen weit von seinem göttlichen Ursprung entfernt hat. Der Tod, der die Menschheit seit dem Sündenfall unterjochte, konnte nur durch Christus besiegt werden. Bevor der Dichter näher auf Christus eingeht, fügt er eine längere Reihe von Beispielen (*exempla*) aus dem Alten Testament

ein (v. 295–447), um zu demonstrieren, dass Gottes ständige Fürsorge (*perpetua cura*) für den Menschen zu allen Zeiten bestand. Das erste *exemplum* ist die Geschichte von Kain und Abel (v. 305–320), der in etwas höherem Erzähltempo die Beispiele von Enoch (v. 321–324), Elija (v. 325–328) und den Giganten (v. 329–334) folgen, bevor wieder etwas ausführlicher die Geschichte Noahs paraphrasiert wird (v. 335–345); die Reihe der *exempla* setzt sich fort mit zwei kürzeren Beispielen – Abraham (v. 346–349) und Loth (v. 350–355) – und mündet dann in das längere Paradigma des Joseph (v. 356–376). Während die bisher aufgelisteten Geschichten dem Buch Genesis entstammen, basiert die folgende Narration über den Auszug der Israeliten aus Ägypten (v. 377–414) auf dem Buch Exodus. Die Reihe der biblischen *exempla* wird unterbrochen durch einen Exkurs darüber, dass dem Menschen die Gesetze Gottes bereits ins Herz eingraviert wurden, bevor man sie in Büchern niedergeschrieben hat, und dass der Mensch demzufolge von sich aus zwischen Gut und Böse unterscheiden kann (v. 414–433). Es folgen sodann die Beispiele des Mose und der Zehn Gebote (v. 434–440) sowie der Propheten Salomo und Jona, deren Botschaften auch an fremde Völker gerichtet waren (v. 441–447). Mit der literarischen bzw. rhetorischen Technik, Argumente durch *exempla* zu untermauern,²⁸ folgt der Dichter des *Carmen de providentia Dei* seinem didaktischen Vorgänger Ovid, der in die *Ars amatoria* häufig mythologische Paradigmen einstreut.²⁹ Während sich Ovid aus dem Fundus mythologischer Erzählungen bedient, ziehen Pseudo-Prosper sowie auch Orientius, über den später noch ausführlicher gehandelt werden soll, Beispiele aus der Bibel heran, und zwar vorwiegend aus dem Alten Testament.³⁰

Nach der Liste der Beispiele aus dem Alten Testament wendet sich der Dichter der Menschwerdung Christi zu (v. 448–549), durch dessen Vereinigung mit dem Fleischlichen für die

²⁸ Das *exemplum* und seine Funktion wird etwa in der *Rhetorik an Herennius* 4,49,62 diskutiert; vgl. QUINTILIAN, *Inst.* 5,11.

²⁹ Dazu siehe WATSON, *Mythological Exempla*.

³⁰ Zum Ersatz heidnischer *exempla* durch biblische Beispiele in der christlichen Literatur siehe VON MOOS, *Geschichte* 81–113.

Menschen ein neuer Anfang geschaffen wurde. Christus ist Gott zusammen mit Gott dem Vater, hat gleichzeitig aber Anteil am Los des Menschen. Den Geist des Menschen vergleicht der Dichter mit einem Spiegel, der geglättet und poliert werden muss (v. 460–462):

*Namque velut speculum mens est: quae quo mage tersa est,
expoliente fide, radiisque intenta supernis,
hoc mage confessi resplendet imagine Christi.*

Denn der menschliche Geist ist wie ein Spiegel: Je mehr er geglättet wurde
durch den polierenden Glauben und auf die himmlischen Strahlen
ausgerichtet ist,
desto mehr erstrahlt er durch das Bild Christi und sein Bekenntnis
zu Ihm.

Die Erlösung durch Christus wird allerdings nur denjenigen zuteil, in deren Herzen er Eingang gefunden hat. Der Dichter betont in diesem Zusammenhang auch den Aspekt der Freiwilligkeit (v. 500–502):

*En, homo, quanta tibi est gratis collata potestas:
filius esse Dei, si vis, potes. Omnipotens te
spiritus umbratum verbi virtute creavit.*

Sieh nur, Mensch, welch große Macht dir zur freien Verwendung
verliehen worden ist!
Ein Sohn Gottes kannst du sein, wenn du willst. Der allmächtige Geist
hat dich
erschaffen, der du von der Kraft des Wortes überschattet wurdest
(LK 1,35).

Christus hat seinen Predigten durch Taten entsprochen und ist als gutes Beispiel vorangegangen. Seine Lehren sind nicht als „grausames Joch“ zu verstehen (Mt 11,28–30), sondern sollen durch einen freien Geist (*mens libera*) befolgt werden. Die Kreuzigung Christi liefert dem Dichter den Anlass zu einer Apostrophe des hebräischen Volkes als *impia gens*, „gottloses Volk“ (v. 526), sowie zu einer Aufzählung von Wundern, die sich nach der Kreuzigung ereigneten (v. 526–533). Der Abschnitt wird abgeschlossen durch eine Invokation Christi

(v. 534–549), im Rahmen derer der Dichter von dessen Auferstehung und Begegnung mit den Jüngern erzählt sowie der Vorstellung Ausdruck verleiht, dass seither Mensch und Christus als Einheit zu betrachten sind.

Es sollte, so Pseudo-Prosper, nun klar geworden sein, dass an Gottes Liebe und Fürsorge kein Zweifel bestehen kann (v. 550–551). Dennoch existieren immer noch Kritiker, die sich an der Frage aufreiben, warum der Mensch zu schlechten Handlungen fähig ist. Im Folgenden erläutert der Dichter, dass dies am freien Willen des Menschen liege, der zwar das Richtige vom Falschen unterscheiden könne, aber trotzdem das Schlechte wähle (v. 552–611). Von Gott seien allen Menschen dieselben Voraussetzungen gegeben worden, der Mensch müsse jedoch lernen, die Dinge und Eindrücke, mit denen er auf der Welt konfrontiert wird, richtig zu unterscheiden und zu gebrauchen. Die Ausführungen über den freien Willen bieten dem Dichter die Gelegenheit, zum Problem des Fatalismus und der Astrologie überzuleiten, das er im weiteren Verlauf diskutiert (v. 612–720). Dass der Glaube an Astrologie und den Einfluss irgenwelcher Gestirne aufs persönliche Schicksal sich nicht mit Gottes Fürsorge vereinbaren lasse, erläutert der Dichter wie folgt (v. 635–643):

*Qui cum sincerus sit fons aequique bonique,
immitem iussis legem praescripsit iniquis,
si prius ipse hominum mores constrinxerat astris.
Namque adversa sibi sunt haec nimiumque repugnant:
exigere insontes actus delictaque poenis
afficere et cunctos eadem ad promissa vocare,
contra autem natis violentum affigere sidus,
quod nec velle homini cedat, nec posse, sed omnes
desuper ignaros et virtus ducat et error.*

Er, der doch die reine Quelle des Gerechten und Guten ist, hätte ein harsches Gesetz vorgeschrieben mit ungerechten

Anordnungen,

wenn er selbst zuerst den Charakter der Menschen an die Sterne gebunden hätte.

Denn dies steht im Widerspruch zu sich selbst und widerstreitet sich allzu sehr:

einerseits schuldlose Taten zu fordern, Vergehen mit Strafen zu versehen

und alle zu denselben Versprechen aufzurufen (2 Petr 1,3–4),
 andererseits jedoch der Geburt einen gewaltsamen Stern anzuheften,
 der dem Menschen weder einen freien Willen gestattet,
 noch eigene Kraft, sondern alle
 von oben herab leitet, als Tugend und Laster in Einem.

Folglich haben die Sterne, die selbst Gottes Gesetzen unterliegen, keine Macht über die Menschen. Wenn jemand von tugendhaftem Leben abgehalten wird und Schlechtes tut, dann liege das nicht an den Sternen – Astrologie wird als Werk des Teufels abgetan –, sondern an der eigenen Wahl. Den inneren Konflikt und Kampf zwischen Geist und Körper vergleicht der Dichter dabei mit einem Bürgerkrieg (v. 661, *civilibus armis*; Röm 7,23; Gal 5,17). Zur Veranschaulichung der Gefahr, die von der Astrologie ausgeht, listet der Dichter wieder eine Reihe von biblischen Exempla von Personen auf, die für die Anbetung von Gestirnen bestraft wurden (v. 670–688). Als Fazit der weiteren Diskussion über astrologische Irrlehren hält Pseudo-Prosper fest, dass die Astrologie entweder die gesamte Religion zu vernichten beabsichtige, indem sie suggeriere, dass kein Gott sich um die Sterblichen kümmere, oder die Menschen davon überzeugen wolle, dass eine unzählige Schar von Göttern existiere (v. 716–720).

Im nächsten Abschnitt (v. 721–925) greift der Dichter erneut die Argumente des Interlokutors aus dem Prolog auf und versucht, die dort geäußerten Argumente zu widerlegen. An der Fürsorge Gottes wurde unter anderem gezweifelt, da schlechte Menschen oft ungestraft und ungestört leben dürfen, während gute Menschen von Mühsal und Unglück heimgesucht werden. Der Dichter verweist zunächst auf die Harmonie in Gottes Schöpfung, in der es keine Schwachstellen gebe. Zudem sei weder die sofortige Bestrafung der Schlechten noch die sofortige Belohnung der Guten zielführend. Gottes Geduld gebe denen, die gesündigt oder geirrt haben, die Möglichkeit, auf den rechten Weg zurückzukehren. Zeit sei nur in der Welt der Menschen von Relevanz, während für Gott Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als einziger Moment erscheinen. Zwar müssen die Gerechten oft die Strafen für die Ungerechten miterdulden, doch

stehe ihnen ein anderes Ende bevor als den Verdammten. Auch hier streut der Dichter wieder eine Reihe von Exempla aus der Bibel ein, die belegen sollen, dass gerechte Menschen immer wieder von Gott gerettet wurden (v. 826–838): Noah, Lot, die Israeliten in Ägypten, die Dirne Rahab, die Durchquerung des Roten Meers und des Jordan, Daniel in der Löwengrube sowie die Apostel Petrus, Paulus und Silas. Sodann fährt Pseudo-Prosper fort zu erläutern, dass es für gute Menschen keinen schlechten Tod gebe, da der Tod der Ausweg zur ewigen Ruhe sei nach einem schwierigen Lebensweg, der sich mit einem Wettrennen vergleichen lasse, an dessen Ende man den Siegespreis erhalte (v. 851–852). Dieser Gedanke wird dann in den folgenden Versen (v. 853–912) detaillierter ausgeführt, wobei der Dichter zunächst die rhetorische Strategie der Widerlegung (*refutatio*) der gegnerischen Argumente aus dem Prolog anwendet (v. 853–883) und dann seine eigenen Argumente durch eine *confirmatio/probatio* folgen lässt (v. 884–912).³¹ In der *refutatio* führt der Dichter aus, dass die Menschen Glück und Unglück unter falschen Prämissen definieren, indem sie Reichtum, Geld und Luxus als erstrebenswert, harte Arbeit, Armut und Schmerz hingegen als Unglück betrachten. Was den Menschen als negativ erscheint, kann in Wirklichkeit ein von Gott gesandtes Heilmittel sein gegen die Krankheiten der Menschheit, wohingegen die Annehmlichkeiten des Lebens sich in Wahrheit mit einem Becher voll Schlangengift vergleichen lassen, der mit Honig bestrichen ist (v. 876: *vipereum obducto potamus melle venenum*). Diese Metapher ist wohl als Seitenhieb auf den antiken Lehrdichter Lukrez zu verstehen, der im Rahmen eines berühmten Honigbecher-Vergleichs sein Ziel darlegt, den Römern epikureische Philosophie in Versen nahezubringen (1,936–42; 4,11–17). Bei Lukrez enthält der Becher nicht Schlangengift, das im christlichen Lehrgedicht mit dem Teufel assoziiert werden kann, sondern bittere Medizin, die die Ärzte den Kindern zu verabreichen suchen und mit Honig „tarnen“. Dementsprechend ist auch bei Lukrez die epikureische Lehre an sich wie bittere, aber

³¹ Siehe CUTINO 351 und die Anmerkungen zur Stelle.

heilsame Medizin, die durch poetische Einkleidung angenehmer vermittelt werden soll. Wenngleich sich unser Dichter immer wieder an der Sprache des Lukrez bedient, kann er natürlich mit dem Inhalt der Lehre in *De rerum natura* nicht einverstanden sein und grenzt sich hier implizit davon ab.³² Bei Pseudo-Prosper wird Gott mit dem Arzt verglichen, der bisweilen zum Wohl der Menschheit ein Geschwür beseitigen muss (v. 885).³³ In der *probatio* führt der Dichter zudem aus, dass Gott auch den Sündern noch die Möglichkeit zur Besserung gewährt, wobei allerdings bei hoffnungslosen Fällen, die sogar ein langes und unbehelligtes Leben genießen mögen, die Strafe am Ende unausweichlich ist. Für den weisen Diener Christi hingegen sind materielle Verluste auf dieser Welt unbedeutend, da er auf den Lohn und die Erlösung im Himmel vertraut und den Widrigkeiten im Diesseits furchtlos entgegenblickt.

Den letzten Abschnitt des Lehrgedichts bildet eine Exhortatio an den Leser (v. 913–968), die wieder das Thema des Einfalls der Barbaren in Gallien aus dem Prolog aufgreift. Anstelle den Verlust von materiellen Dingen wie Besitztümern sowie verbrannte Äcker und Häuser zu beklagen, sollte man lieber „die verwüsteten Gemächer des Herzens“ betrauern (v. 916) und die Feinde fürchten, die die „Burg des Geistes“ erobert haben und darin wüten (v. 918). Für den wahren Christen ist materieller Verlust kein Grund zur Klage, da er den wahren Reichtum bei Gott sieht. Der Dichter fährt fort mit der Aufforderung, das Joch der Sünde abzuschütteln und den Weg zu Christus zu finden. Voraussetzung für die Erlösung durch Christus und die Vereinigung mit Ihm sind jedoch Reue sowie ein eifertiger Wille.

³² Auf direkterem Weg wird die griechische Philosophie in v. 769–770 kritisiert als „sophistische Künste der Griechen und nichtige Lehren“ (*sophisticas artes Graecorum et vana ... dogmata*).

³³ Es fällt auf, dass sowohl bei Lukrez als auch bei Pseudo-Prosper das Partizip *medentes* bzw. *medentis* am Ende des Hexameters steht; dies mag rein metrische Gründe haben, könnte jedoch auch als inhaltlicher Bezug bzw. Kontrast-Imitation zu verstehen sein; vgl. LUKREZ 1,936 *sed vel uti pueris absinthia taetra medentes* und v. 885 unseres Gedichts: *ulceribus diris non parci dextra medentis*.

Das Gedicht endet mit einem kurzen Epilog aus vier Versen (v. 969–972), an dem sich die für das gesamte Werk typische Kombination von Elementen der paganen Dichtung mit christlichen Inhalten gut demonstrieren lässt:

*Haec sat erit parvo rudibus scripsisse libello:
qui cum sincerum vivo de fonte liquorem
gustarint, ipsi profundunt flumina ab alvo
cordis et irriguas praebebunt fratribus urnas.*

Für die Laien sollte dies genügen, was ich in dem kleinen Büchlein niedergeschrieben habe.

Denn wenn sie das reine Wasser aus der Quelle des Lebens gekostet haben, werden sie selber Flüsse aus der Tiefe ihres Herzens hervorströmen lassen (Joh 4,14) und ihren Brüdern Krüge voll Wasser anbieten können.

Die Junktur *haec sat erit* ist aus der letzten Ekloge Vergils übernommen (10,70), die ebenfalls mit diesen Worten endet.³⁴ Mit dem Ausdruck *parvus libellus* erinnert Pseudo-Prosper wiederum an Dichter wie den Neoteriker Catull, der im Widmungsgedicht (*carm.* 1,1) seinen *lepidus libellus* anpreist. Die Antithese Groß versus Klein war bereits im Binnenprolog (v. 97–101) aufgetaucht, der hier sowohl hinsichtlich des Umfangs als auch der Metaphorik gespiegelt wird. Wie anhand des Binnenprologs bereits ausgeführt wurde, erinnert die Metapher des reinen Wassers einerseits an kallimacheische Poetologie, wird aber mit einer christlichen Bedeutung versehen, indem das Bild der sprudelnden Quelle des ewigen Lebens durch Christus aus Joh 4,14 evoziert wird (*sed aquam quam dabo ei fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam*).

3. Quellen und Vorbilder

Es wurde oben im Zusammenhang mit dem elegischen Prolog bereits auf einige literarische Modelle hingewiesen, denen der Dichter auf formaler Ebene folgt, wenn er seinem hexametrischen Gedicht eine Vorrede in elegischen Distichen vorausschickt und

³⁴ CUTINO 368.

somit verschiedene Metren miteinander kombiniert: Ähnliche Strategien wenden unter anderem Claudian, Paulinus von Nola und Ausonius an, und auch Gedichte wie die *Hamartigenia* des Prudentius, wo 62 jambische Senare dem aus 966 Hexametern bestehenden Hauptteil vorausgehen, ließe sich hier als Vorbild anführen.³⁵ Wie bereits im vorigen Abschnitt erörtert wurde, ist der Einfluss Ovids auf die Gestaltung des Prologs und die darin auftauchenden poetologischen Überlegungen deutlich erkennbar, wobei hier insbesondere die *Amores* (am Schluss des Prologs) und die Exilgedichte (am Beginn) zu nennen sind. Im hexametrischen, stärker didaktischen Teil wiederum bedient sich der Dichter häufiger aus den *Metamorphosen*. Zu den klassischen Vorbildern³⁶ gehören außerdem Lukrez und insbesondere Vergil, wobei sich auch Reminiszenzen an Gedichte der *Appendix Vergiliana* im *Carmen de providentia Dei* finden; vereinzelte Parallelen lassen zudem vermuten, dass der Dichter auch Horaz, Livius, Manilius und vielleicht Autoren der „Silbernen Latinität“ wie Lukan, Statius und Silius Italicus kannte. Was Metrik und Prosodie betrifft, ist für spätantike Verhältnisse eine stark ausgeprägte Nähe des Gedichts zur Poesie der „goldenen“ und „silbernen“ Latinität erkennbar.³⁷

Unter den christlichen Autoren der Spätantike³⁸ ist insbesondere Prudentius zu nennen, zu dessen Werken unser Gedicht zahlreiche Bezüge aufweist; auch zum Bibeldichter Juvenius³⁹ sowie zu Paulinus von Nola finden sich mehrere Parallelen im *Carmen de providentia Dei*. Während diese Dichter zeitlich vor unserem Gedicht anzusetzen sind, lassen sich auch Spuren des

³⁵ Aus der klassischen Antike ließe sich auch Persius nennen, dessen Satiren durch einen Prolog in Choliamben eröffnet werden; vgl. CUTINO 83 Anm. 318.

³⁶ Einen Überblick über den Einfluss klassischer Autoren auf das *Carmen de providentia Dei* bietet McHUGH 48–88; vgl. auch die Anmerkungen zum Text; zum Umgang mit klassischen Autoren in der lateinischen Dichtung der Spätantike siehe MCGILL/PUCCI, *Classics*.

³⁷ Eine detaillierte Untersuchung bietet McHUGH 182–255; siehe auch CUTINO 91–96.

³⁸ Dazu der Überblick bei McHUGH 89–107; siehe auch CUTINO 83–91.

³⁹ MANITIUS, *Gedicht* 583.

Carmen de providentia Dei in Werken nachweisen, die etwas später im 5. Jahrhundert entstanden sind: die *Alethia* des Claudius Marius Victorius, Prosper bereits oben genanntes Gedicht *De ingratia* sowie das *Commonitorium* des Orientius, über das weiter unten noch ausführlicher gehandelt werden soll.

Hinsichtlich des Gebrauchs von Bibelstellen⁴⁰ lässt sich festhalten, dass Pseudo-Prosper sich häufiger auf das Alte als das Neue Testament bezieht. Den Schwerpunkt insbesondere bei der Narration biblischer Ereignisse bilden die Inhalte der Bücher Genesis und Exodus, sowie aus dem Neuen Testament die Evangelien. Der Dichter scheint überdies gut mit den Paulinischen Briefen und der Theologie des Paulus vertraut zu sein.

4. Überlieferung

Abgesehen von der Schrift *De praedestinatione dissertatio posterior* des Hinkmar von Reims (9. Jahrhundert), in der 81 Verse des *Carmen de providentia Dei* zitiert werden, existiert eine einzige Handschrift in der Bibliothèque Mazarine, der *Codex Parisinus Mazarinensis* 3896 (M) aus dem 16. Jahrhundert, mit längeren Exzerpten des Gedichts (insgesamt 340 Verse).⁴¹ Die Handschrift enthält die Verse 105–520 auf fol. 162–167^v, allerdings mit einigen Lücken: es fehlen die Verse 121–146, 156–174, 191–211 und 267–277. Als Titel unseres Gedichts steht *Ex libro sancti Prosperi Aquitanici de providentia dei*, wobei eine entsprechende Formel am Ende des Texts fehlt. Die Handschrift ist eine Anthologie devotionaler Texte von Augustinus, Sedulius und Venantius Fortunatus, aber auch von späteren Autoren wie Petrarca, Aeneas Silvius Piccolomini/Pius II. und Erasmus von Rotterdam. Möglicherweise entstand sie in einem Kloster von Augustiner-Mönchen in Flandern als Abschrift der gedruckten

⁴⁰ Dazu McHUGH 24–48.

⁴¹ Zur Überlieferung des Werks siehe die Ausführungen von McHUGH 1–10; CUTINO 96–102; HINKMAR VON REIMS zitiert die Verse 219–240, 448–457, 467–472, 497–501, 550–557, 651–654, 659–663, 778–795, 952–955 (PL 124,442 B-C; 445 A-D).

Edition von 1539. Diese *editio princeps* des *Carmen de providentia Dei* und zugleich die erste vollständige Ausgabe der Werke Prosper's wurde von Sebastian Gryphius in Lyon besorgt und trägt den Titel *Divi Prosperi Aquitanici, Episcopi Regiensis, Opera, accurata vetustiorum exemplarium collatione per viros eruditos recognita*. Ein Nachdruck dieser Edition erfolgte 1540 in Köln sowie 1565 in Louvain durch Jean Soteaux mit der Unterstützung durch den Theologen Jean Hassels. Obwohl Soteaux and der Autorschaft Prosper's Zweifel hegt, druckt er *De providentia Dei* in der gleichen Position ab, die er in der *editio princeps* vorfand.

Von den Maurinern Jean-Baptiste le Brun des Marettes und Luc Urbain Mangeant stammt die Edition der *Opera Omnia* Prosper's aus dem Jahr 1711, gedruckt in Paris bei Desprez und Desessartz. In dieser Ausgabe wird das *Carmen de providentia Dei* in zwölf inhaltliche Abschnitte gegliedert, die zudem mit Marginalien sowie mit einigen Anmerkungen am Ende jeder Seite versehen sind. Während der Text selbst gegenüber der *editio princeps* von 1539 nur wenige Änderungen aufweist, enthält die Ausgabe einen umfangreichen Index und eine Appendix. Nachdrucke der Mauriner-Edition wurden 1732 in Paris sowie 1744 und 1782 in Venedig angefertigt. Danach tut sich nichts mehr bis zur Edition durch Migne 1846 in der *Patrologia Latina*, deren Text bis auf drei Ausnahmen (v. 431, 633 und 947) mit dem der Mauriner-Edition von 1711 identisch ist.

Zu den moderneren Editionen, die in der Regel mit Übersetzung und Kommentar oder Anmerkungen versehen sind, zählen die englischen Arbeiten von McHugh (1965) und Marcovich (1989) sowie die italienische Studie von Cutino (2011) und die spanische von Villegas Marín (2011). Wie weiter oben bereits diskutiert wurde, schreibt von den Herausgebern des 20. bzw. 21. Jahrhunderts nur Marcovich das Gedicht Prosper zu, während die drei anderen Gelehrten von einem Pseudo-Prosper ausgehen. Bei der vorliegenden Übersetzung handelt es sich um die erste Verdeutschung des *Carmen de providentia Dei*. Der lateinische Text basiert auf demjenigen von Cutino (2011), teilweise mit etwas veränderter Interpunktion und einigen Abweichungen im Wortlaut, die im Anhang verzeichnet sind.

5. Aufbau des *Carmen de providentia Dei*:

1–96:	Erster Prolog im elegischen Distichon
97–101:	Zweiter Prolog bzw. Binnenprolog in Hexametern
102–152:	I. Die Existenz Gottes als Schöpfer der Welt
153–194:	II. Die Präsenz Gottes in der Welt
195–266:	III. Gott und der Mensch
267–294:	IV. Die Ursünde
295–447:	V. Die Heiligen des Alten Testaments
448–549:	VI. Christus
550–720:	VII. Die Willensfreiheit des Menschen und der Irrtum des astrologischen Fatalismus
721–912:	VIII. Göttliches Erbarmen und <i>sapientia Christi</i>
913–968:	IX. Exhortatio
969–972:	Epilog