

KURT SMOLAK / WIEN

Epicurus propheta

Eine Interpretation von Carmen Buranum 211

Obwohl die Gestalt Epikurs auch in der christlichen Ära der europäischen Geistesgeschichte nie aufgehört hat bekannt zu sein, ist die Geschichte des Epikureismus im Mittelalter noch nicht geschrieben¹. Infolge der massiven Polemik der Kirchenväter gegen den vermuteten griechischen Genußapostel, Materialisten und Atheisten, in der entsprechende Ressentiments vor allem der Stoiker aufgegriffen und verschärft worden waren², führt die epikureische Lehre, genauer gesagt Bruchstücke von ihr, während des Mittelalters ein Dasein im Verborgenen, ähnlich wie deren lateinischer Hauptvertreter Lukrez, der zumindest in der Spätantike doch besser bekannt gewesen sein muß, als üblicherweise angenommen wird³. So konnte etwa F. P. Knapp⁴ wahrscheinlich machen, daß im 12. Jh. der Verfasser des lateinischen Tierepos Ysengrimus, Meister Nivard von Gent, mit der utilitaristischen Ethik Epikurs durch die Vermittlung Ciceros vertraut war. Angesichts des üblen Klanges, der nichtsdestoweniger dem anti-christlichen Samier anhaftete, ist es nicht verwunderlich, wenn dieser in der Goliardenlyrik unter jenen Wesen erscheint, die literarischer Ausdruck des Selbstverständnisses der Vaganten des Hoch-

¹ Der umfangreiche Artikel Epikur von W. Schmid, RAC 5, 681—819, endet, dem Konzept des Lexikons entsprechend, mit der christlichen Spätantike, was der Autor selbst an anderer Stelle bedauert: W. Schmid, Bemerkungen zum Mahngedicht an einen Geizigen, Fragmenta Burana p. 29 Meyer, WSt. 79 (1966), 537—551, dort 539, Anm. 15.

² Ein bemerkenswertes Zeugnis für die Kritik der Stoiker an Epikur stellt der bekannte Silberbecher aus Boscoreale (um 30 n. Chr.) dar (heute im Louvre) mit dem Totentanz von Philosophen: Zenon zeigt verächtlich auf Epikur, der zugleich mit einem Ferkel um einen auf einem Tischchen liegenden Kuchen bemüht ist. Vgl. auch Anm. 14.

³ Vgl. K. Smolak, Unentdeckte Lukrezspuren, WSt. 86 (1973), 216—239 (zu Ps.-Hilarius, De genesi); auch Prudentius und Claudius Marius Victorius setzen sich mit Lukrez auseinander.

⁴ F. P. Knapp, Materialistischer Utilitarismus in der Maske der Satire: Magister Nivards ‚Ysengrimus‘, MIJb. 10 (1975), 80—99; dort S. 93 Hinweise auf verstreute Epikureismen bei Marbod von Rennes und Johannes von Salisbury.

und Spätmittelalters und ihrer Intention waren, eine Gegenwelt zur christlichen sozialen Ordnung zu bilden. Das ausführlichste Zeugnis für eine derartige Usurpation des Epikureismus bildet das Freß- und Sauflied *Carmen Buranum* 211, das nur im *Codex Buranus* überliefert ist. Zunächst der Text nach der führenden Ausgabe von Hilka-Schumann-Bischoff⁵ — allerdings ohne Sprecherzuweisungen:

- | | |
|---|--|
| <p>1. <i>Alte clamat Epicurus:</i>
 <i>venter satur est securus.</i>
 <i>venter deus meus erit.</i>
 <i>talem deum gula querit,</i>
 <i>cuius templum est coquina,</i>
 <i>in qua redolent divina.</i></p> | <p>2. <i>Ecce deus opportunus,</i>
 <i>nullo tempore ieiunus,</i>
 <i>ante cibum matutinum</i>
 <i>ebrius eructat vinum,</i>
 <i>cuius mensa et cratera</i>
 <i>sunt beatitudo vera.</i></p> |
| <p>3. <i>Cutis eius semper plena</i>
 <i>velut uter et lagena;</i>
 <i>iungit prandium cum cena,</i>
 <i>unde pinguis rubet gena,</i>
 <i>et, si quando surgit vena,</i>
 <i>fortior est quam catena.</i></p> | <p>4. <i>Sic religionis cultus</i>
 <i>in ventre movet tumultus,</i>
 <i>rugit venter in agone,</i>
 <i>vinum pugnat cum medone;</i>
 <i>vita felix otiosa,</i>
 <i>circa ventrem operosa.</i></p> |
5. *Venter inquit: nichil curo*
preter me. sic me procuro,
ut in pace in id ipsum
molliter gerens me ipsum
super potum, super escam
dormiam et requiescam.

Eine bislang ausständige Detailinterpretation dieses bekannten Gedichtes kann dessen ‚blasphemische‘ Haltung für den heutigen Leser noch deutlicher zum Ausdruck bringen. Dieser erhellt zunächst aus einem Vergleich mit einem Text, den der anonyme Verfasser vermutlich benützte, und auf den Bischoff im Apparat hingewiesen hat, nämlich die Beschreibung des Sklaventyps *Davus* in der *Ars versificatoria* des *Matthaeus von Vendôme*, 65—78, womit auch ein ungefährer terminus post quem gegeben ist. Die Verse lauten nach der Ausgabe von *Faral*⁶:

⁵ A. Hilka - O. Schumann - B. Bischoff, *Carmina Burana* I 3, Heidelberg 1970.

⁶ E. Faral, *Les arts poétiques du XII^e et du XIII^e siècle*, Paris 1924, 126f.

- 65 *Ejus in adventum calices siccantur, egena*
Mendicat dapibus mensa, lagena mero.
Cui deus est venter, cui templa coquina, sacerdos
Est coquus et fumus thura sabea sapit.
Lance sedet miserisque dapes incarcerat, unde
- 70 *Pullulat extensi ventris amica manus.*
In pateris patinisque studet, ructante tumultu
Et stridente tuba ventris utrimque volat.
Inlicitis dapibus moles praeturgida ventos (sic!)
Concipit et Davus Eolus esse potest.
- 75 *Davus hians aeger ventorum turbine, fracto*
Carcere, dispensat quos cohibere nequit.
Vergit ad incestum, Venus excitat aegra bilibres
Fratres, membra tepent cetera, cauda riget.

Hier finden sich wesentliche Elemente aus CB 211. Vorerst motivische Parallelen: ‚unmäßiges Essen und Trinken‘ (65f., vgl. CB 211, 3, 1—3; 4, 1—4), das Pauluszitat (s. Anm. 14) ‚*deus venter*‘ (67, vgl. CB 211, 1, 3), von dem ausgehend das Konzept eines Bauchkultes mit der Küche als Tempel (67f., vgl. CB 211, 1, 5) entwickelt wird; ‚Verdauungsbeschwerden‘ (71f., vgl. CB 211, 4, 2—4), ‚erotische Bereitschaft des Schlemmers‘ (77f., vgl. CB 211, 3, 5f.). Ferner fallen folgende sprachlichen Berührungspunkte auf: *lagena* (66, vgl. CB 211, 3, 2⁷); *templa coquina* (67, vgl. CB 211, 1, 5); *ructante tumultu* (71, CB 211, 2, 4; 4, 2); *Venus* (77, vgl. CB 211, 3, 5: *vena* ist Synonym mit lautlichem Anklang). Das Ordnungsprinzip der genannten Motivelemente bei Matthaeus ist der Verdauungsvorgang des vulgären Fressers und Zechers Davus von seinem *adventus* in Küche und Keller (65) bis zu den leiblichen Folgeerscheinungen im Sinne einer positiven Formulierung des antiken Sprichwortes *sine Cerere et Libero friget Venus*⁸. Demgegenüber läßt sich in CB 211 ein anderes Ordnungsprinzip feststellen, nämlich der Tagesablauf eines epikureischen Phäaken von *ante cibum matutinum* (2, 3) über *prandium* (in der mittellateinisch-romanischen Bedeutung ‚Mittagessen‘) und *cena* (3, 3) bis zur Nachtruhe (5, 6). Diese signifikante Umgestaltung des Bezugstextes gibt einen Hinweis auf die Intention des Gedichtes. Dazu zunächst eine grundsätzliche Beobachtung: Neben den genannten lexikalischen Struk-

⁷ Das Wort ist in CB 211 als Vergleich und überdies im Kontrast zu Matthaeus verwendet, es konnte allerdings aus Mc. 14, 13 allgemein geläufig sein.

⁸ A. Otto, Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer, Leipzig 1890, 366.

turangaben liegen zwei Sprecherzuweisungen vor, und zwar 1, 1, *alte clamat Epicurus*, bzw. 5, 1, *venter inquit*. In der oben zitierten Ausgabe werden 1, 2—6 als direkte Rede Epikurs angenommen, 5, 1—6 als Aussage des Bauches, während R. Peiper⁹ Epikur nur 1, 2f. sprechen läßt. Im Gegensatz zu den genannten Interpretationen empfiehlt es sich jedoch, auch die Strophen 2—4 als Worte des vermeintlichen Erzschemlers der Antike zu verstehen, und zwar aus folgenden Gründen: Zunächst bliebe unklar, wer denn überhaupt die Strophen 2—4 ‚spricht‘, da ja zum Unterschied von den Rahmenstrophen keine Person hervortritt; es müßte allenfalls ein ‚Epikureer‘ sein, der aber nicht genannt wäre. Ferner ist der gedankliche Zusammenhang mit Strophe 1 lückenlos gegeben: 1, 2 entspricht 2, 2; 1, 5f. entspricht 2, 5f. (einschließlich des einleitenden Relativpronomens *cuius*); 3, 1 entspricht 1, 2 bzw. 2, 2; 4, 5 entspricht 1, 2 (*securus*). Der Zentralbegriff *venter* erscheint in den Rahmenversen 1, 2 und 4, 6, die Ankündigung der *vita felix* (βίος εὐδαίμων) bzw. deren Werke (4, 5f.: *operosa* mit Anspielung auf den christlichen Zentralbegriff *opera*) eignet sich vorzüglich als Abschluß der in Strophe 1 einsetzenden Gedankenfolge. Dazu kommt ein weiteres, für das Verständnis des Gedichtes wesentliches Element: die Rede Epikurs ist nämlich durch (*alte*) *clamat* für den mit der Bibel und der exegetisch-homiletischen Literatur Vertrauten als geisterfüllte Prophetenrede charakterisiert. Schon in der Bibel galt der laute Ruf als Zeichen geisterfüllten Sprechens¹⁰, *clamare* begegnet ab dem patristischen Schrifttum als Einleitung von Schriftziten¹¹. Ferner: für die alttestamentliche Prophetenrede wie auch für manche Psalmen ist der unvermittelte Sprecherwechsel zwischen dem Propheten und Gott selbst kennzeichnend¹² — dies war allgemein bekannt und gab sogar Anlaß zu Unsicherheit bezüglich der Zuweisung bestimmter Verse¹³. Ein entsprechender Wechsel liegt vor, wenn man die Worte des Gottes Bauch unmittelbar auf die Verkündigung seines Wesens durch seinen Propheten Epikur folgen läßt.

⁹ R. Peiper, *Gaudeamus! Carmina vagorum selecta in usum laetitiae*, Leipzig 1877.

¹⁰ Z. B. Mt. 27, 46; 50; Lc. 23, 46; Apoc. 6, 10; 7, 2; 10; 10, 3 etc.

¹¹ Z. B. Lucif., Athan. 2, 20, *cum clament sacrae scripturae*; August., litt. Petil. 1, 13, 14, *clamant scripturae*; Greg. in Ezech. 1, 6, 15, (*novum testamentum*) *aperte clamat*; Commod., instr. 2, 11, 2, *legem caeleste voce clamantem*; 2, 18, 15, *lex docet ipsa clamando*; auf biblische Autoren bezogen: Lucif. Athan. 2, 6, *clamat apostolus*; Aug., c. Parm. 3, 2, 9, *cum apostolus clamet*.

¹² Z. B. Is. 49f.; eingeleitet mit der Formel *haec dicit dominus* Is. 49, 7f. etc.

¹³ Z. B. August., enarr. in ps. 44, 2, 4 (CC 38, 496), *Quis dicit, pater an propheta?*

Ist diese Struktur einmal akzeptiert, eröffnen sich neue Aspekte für die Interpretation, zunächst von Strophe 2, dann aber auch des ganzen Gedichts. Denn nicht nur die erste Strophe enthält eine Bibelparodie, nämlich die freche Umwertung der paulinischen, stets in abwertendem Sinn gebrauchten Wendung ‚Gott Bauch‘ in 1, 3¹⁴, die übrigens fast als biblische *auctoritas* auf eine an Epikur, fr. 6, 33¹⁵, erinnernde Aussage anschließt¹⁶. Auch in Strophe 3 wird in einer für modernes Empfinden geradezu blasphemischen Weise auf signifikante Bibelstellen angespielt, mit der Absicht, die gastrische Theologie des Propheten Epikur zu entfalten. *Ecce deus (opportunus)* in 2, 1 erinnert nämlich formal und inhaltlich, und zwar durch die Demonstrativpartikel und die Qualitätsaussage, ebenfalls an einen Typ der alttestamentlichen Prophetenrede, z. B. Is. 12, 2, *ecce deus salvator meus*, oder Is. 50, 9, *ecce dominus deus auxiliator meus*¹⁷. Vor dem Hintergrund solcher Stellen mußte das mittelalterliche Publikum auch hier sofort ein Possessivum ergänzen, und zwar nach 1, 3 *meus*. Damit werden auch auf diese Weise die Worte als Teil der Rede Epikurs wahrscheinlich gemacht.

Als erste Tätigkeitsprädikation — und gewissermaßen die Ewigkeit (*nullo tempore*) betreffende Zustandsaussage in 2, 2 über diesen *deus opportunus* — verkündet der ‚Prophet‘ in 2, 3f.: *ante cibum matutinum / ebrius eructat (sc. venter) vinum*, um dann unter Anspielung auf das

¹⁴ Phil. 3, 19, *quorum deus venter*; vgl. Rom. 16, 18, *huiusmodi enim Christo domino nostro non serviunt, sed suo ventri*. Paulus lehnt sich in diesen Formulierungen vielleicht an ein Klichee der Epikurkritik an, die die Wörter von Eurip., Cycl. 334ff. usurpierte: οὔτινι θύω πλὴν ἐμοί, θεοῖσι δ' οὐ, / καὶ τῇ μεγίστῃ, γαστρὶ τῆδε, δαιμόνων. / ὡς τοῦμπιεῖν γέ καμφαγεῖν τοῦφ' ἡμέραν / Ζεὺς οὗτος ἀνθρώποισι τοῖσι σῶφροσιν, / λυπεῖν δὲ μηδὲν αὐτόν. (Den Hinweis verdanke ich H. Schwabl). Die Passage weist vom Konzept her große Ähnlichkeit zu CB 211 auf, wobei es sich jedoch um eine Spontanparallele handeln muß.

¹⁵ Ed. G. Arrighetti, Turin 1960, 147: Σαρκὸς φωνὴ τὸ μὴ πεινεῖν, τὸ μὴ διψῆν, τὸ μὴ ῥιγοῦν· ταῦτα γὰρ ἔχων τις καὶ ἐλπίζων ἕξειν κἂν [Διὶ] ὑπὲρ εὐδαιμονίας μαχέσεται.

¹⁶ Das Fragment ist im Gnomologion Vaticanum überliefert, dessen Kenntnis durch den mittellateinischen Verfasser auszuschließen ist. Bemerkenswert ist die angedeutete Form der Prosopopoiie (des Fleisches), die an jene des *venter* in Str. 5 erinnert und die gleichfalls einen Bezug zur Gottheit aufzuweisen scheint, wenn die Ergänzung von Hartel zutrifft. Ein weiteres, ebenfalls im Gnomologion Vaticanum überliefertes Epikur-Fragment (6, 59; Arrighetti 153), das sich auf die ‚Fülle des Bauches‘ bezieht, der nur nach der δόξα ψευδῆς unersättlich sei, zeigt gleichfalls gewisse Ähnlichkeit zu CB 211, und zwar zu 1, 2. Äußerungen bei Cic., Tusc. 5, 102, im Hinblick auf die bereits bei Matthaueus von Vendôme angezogene paulinische Wendung adaptiert, mögen zu vorliegender Formulierung ebenso beigetragen haben wie 1 Thess. 5, 3, wo *securitas* als Ausdruck für das Lebensgefühl unmittelbar vor der Ankunft des Antichrist verwendet wird. Dies entspräche dem Grundtenor des Liedes.

¹⁷ Vgl. auch Is. 25, 9, *ecce deus noster iste*; 35, 4, *ecce deus vester*.

Altarsakrament (2, 5, *mensa et cratera*) auf die größte Leistung des Bauches für die Menschen zu sprechen zu kommen, die Gewährung der *beatitudo vera* (2, 6) — ganz ähnlich setzen auch die zitierten Isaiasstellen mit Ausführungen über das rettende Handeln Gottes fort. Die Verse 2, 3f. könnten zunächst als eine Unterbrechung des Gedankengangs erscheinen, sie enthalten aber abgesehen von einer die Gesamtstruktur und -aussage betreffenden Funktion (s. u. 255) eine vor dem Hintergrund der patristischen Theologie als solche erkennbare prophetische Aussage zur Theologie des Bauches. Tertullian, *adv. Prax.* 7, kombiniert erstmals Ps. 44, 2 mit (Ps. 2, 7 und) Ps. 109, 3, also zwei Prophetenstellen (David als der mutmaßliche Verfasser des Psalters galt ja gemeinhin als Prophet), um die außerzeitliche Zeugung der zweiten göttlichen Person, des Logos, aus dem Vater zu beweisen. Die Passage lautet: *secundum quod et pater ipse testatur: eructavit cor meum sermonem optimum* (Ps. 44, 2) ... et: *ante luciferum genui te* (Ps. 109, 3). Von Tertullian hängt Prudentius, *Apoth.* 90—93 (über Christus als den göttlichen Logos) ab: *ante diem ... patrio ructata profundo*¹⁸. Auch Ambrosius bezieht sich in seiner antiarianischen Gesamtdarstellung der nizänischen Orthodoxie auf Ps. 109, 3 (*fid.* 1, 82 bzw. 2, 29). Augustinus läßt *enarr. in ps.* 44, 2, 4 (CC 38, 496) erkennen, daß die christologische Deutung dieser Stelle damals verbreitete Exegese war¹⁹. Ausführlicher erklärt er *enarr. in ps.* 109, 3, 16 (CC 40, 1615f.):

Ex utero ante luciferum genui te. Quid hic? Si Deus Filium habet, numquid et uterum? Sicut carnis corpora, non habet, quia nec sinum; dictum est tamen: Qui est in sinu Patris, ipse enarravit. Qui est autem sinus, ipse est uterus; et sinus et uterus pro secreto positus est. Quid est: Ex utero? Ex secreto, ex occulto; de meipso, de substantia mea; hoc est, Ex utero; quia, Generationem eius quis enarrabit? Accipiamus ergo Patrem dicentem ad Filium: Ex utero ante luciferum genui te. Quid est ergo ante luciferum? Lucifer pro sideribus positus est, tamquam a parte totum significante scriptura, et ex eminenti stella omnia sidera. Sed illa sidera quomodo facta sunt? Ut sint in signis, et in temporibus, et in diebus, et in annis. Si ergo et in signis et in temporibus posita sunt sidera, et lucifer nominatus est pro sideribus; quod est ante luciferum, hoc est ante sidera; et quod est ante sidera, hoc est ante tempora; si ergo ante tempora, ab aeternitate: noli quaerere quando; aeternitas non habet quando. ... Et hoc ipsum ante luciferum signate dictum, et proprie dictum, et sic impletum. Noctu enim natus est Dominus de utero virginis Mariae: indicant testimonia pastorum, qui vigiliis exercebant super gregem suum.

Es wird also sowohl eine allegorische als auch eine litterale Exegese

¹⁸ Zur Kommentierung siehe K. Smolak, *Exegetischer Kommentar zu Prudentius, Apotheosis*, Diss. Wien 1968, 162—166.

¹⁹ *Intellexerunt enim quidam patris personam dicentis: eructavit cor meum verbum bonum, commendatis nobis nativitatem quamdam ineffabilem.*

angeboten. In letzterer ist *lucifer* proprie als *stella matutina* verstanden im Sinne der von Plin., nat. hist. 2, 36, gebotenen Etymologie: *ante matutinum exoriens luciferi nomen accepit ut sol alter diemque maturans*. Im Zusammenhang mit diesem zweifachen Verständnis der Psalmstelle mußte *ante cibum matutinum* in CB 211 als markante hedonistische Kontrafaktur auffallen. Das frühmorgendliche Erbrechen des Weines nach vorangegangener Trunkenheit ließ sich schließlich im Kreis der Goliarden, auf die wohl mit *gula* (1, 4) ein Hinweis gegeben ist, und *libertini* („Bacchusanhänger“, vgl. CB 196, 3, 2) umso leichter als epikureisches Gegenstück zur Zeugung Christi aus dem Vater verstehen, als der Wein bzw. der in diesem wirkende Gott Bacchus ja häufig die Stelle Christi vertrat²⁰. Bei derartigen Textverständnis fügen sich die Verse 2, 3f. bestens in den Sinnzusammenhang der Strophe und der ganzen Prophetenrede: Der Gott Bauch bringt aus sich einen ‚Mittler‘²¹ hervor, kraft dessen er, wie der christliche Gott durch das eucharistische Mahl, den Menschen in den Zustand der *beatitudo vera* (2, 6) versetzt. Ebendiese wird in Strophe 3 in vulgärhedonistischer Weise ausgeführt, wobei die Verse 1f. und 4—6 jeweils einen scharfen Gegensatz zum Ideal asketischen Mönchtums enthalten. In Vers 3 wird möglicherweise das ebenfalls monastische Konzept des ununterbrochenen Lobgesanges²² durch pausenloses Schlemmen kontrastiert — darauf könnte 4, 1 (*religionis cultus*) im nachhinein hinweisen. Auch in diesem Zusammenhang ist übrigens anzumerken, daß alttestamentliche Prophetenreden gelegentlich Aussagen über den rechten Kult Jahwes enthalten²³. An die hedonistischen Details von Strophe 3 schließt kontrastierend Strophe 4 an, in deren Mittelpunkt der ‚leidende Gott‘ steht, ebenfalls ein ‚prophetisches‘ Thema, wenn man an die gängige christologische Deutung der Gottesknechtprophezeiungen des Deuterisaisias denkt²⁴. Das Leiden und der Kampf des Gottes²⁵ verschafft den Menschen *vita felix* (4, 5), sofern diese die rechten Werke (4, 6) für ihren

²⁰ Vgl. K. Smolak, Die Bacchusgemeinschaft (Drei mittellateinische Trinklieder), WSt. 99 (1986), 267—287, dort 278ff. — Die Betrachtung der Sauf-, Freß- und Spiellieder unter dem Gesichtspunkt der Parodie, wie sie P. Lehmann in seinem bekannten Buch *Die Parodie im Mittelalter*, Stuttgart² 1963, vornimmt, betrifft vorwiegend den Formalaspekt dieser Dichtungen.

²¹ Christus wird 1 Tim. 2, 5; Hebr. 8, 6; 9, 15; 12, 24 *mediator* genannt.

²² Diesem Ideal versuchen nicht nur die sog. Akoimeten im Osten in buchstäblichem Sinn zu entsprechen (siehe LThK 1, 244f.), es war z. B. noch die gedankliche Basis für den Text des Schlußliedes der Schubert-Messe (von Josef Ph. Neumann): „alles unser Tun und Wirken sei ein frommer Lobgesang“.

²³ Z. B. Os. 6, 6, *misericordiam volui et non sacrificium, scientiam dei plus quam holocausta*.

²⁴ Is. 42, 1ff.; 49, 1ff.; 50, 4ff.; 52, 13ff.

²⁵ Vgl. die anschauliche Darstellung des Kampfes Christi mit Tod und Teufel in dem apokryphen Nikodemusevangelium (cap. 20). Das 5, 3 gebrauchte Wort

Gott tun. Dieser Gedanke korrespondiert mit Vers 1 der Strophe (*religionis cultus*), was vielleicht an die unblutige Wiederholung des Leidens Christi im Meßopfer erinnern soll. Auf dieses war ja bereits 2, 5 angespielt worden. Auch Strophe 2 schließt im übrigen mit einem Hinweis auf die Eudaimonie und enthält ebenfalls Aussagen über das Wesen des Gottes Bauch (2—4).

Die Rede des Gottes in der Schlußstrophe hat dessen Selbstdarstellung zum Inhalt, formal den Selbstoffenbarungen Jahwes bei alttestamentlichen Propheten entsprechend²⁶, doch inhaltlich ganz im Sinne des epikureischen Gottesbildes, wie es dem Mittelalter vor allem aus Lact., inst. 3, 17, 42, geläufig war: *deos nihil curare* (aus diesem Satz wird in Vers 1 einleitend zitiert). Die näheren Ausführungen der *cura ventris* (ab Vers 2) weisen einen auffälligen Tenor auf, nämlich die (ewige) Ruhe Gottes nach der in Strophe 4 geschilderten ‚Tat‘. Daß diese Ruhe *super potum, super escam* (5, 5) erfolgt, wirkt wie ein epexegetischer Zusatz — und ist auch ein solcher, und zwar zu Ps. 4, 9, *in pace in id ipsum dormiam et requiescam*. Dieser Psalm handelt vom seligen Sterben und wurde seit frühesten Zeiten im Zusammenhang mit dem Hinübergehen des Menschen in ein (seliges) Jenseits zitiert. Augustinus meditiert Conf. 9, 4, 11 anläßlich der Schilderung des Todes seiner Mutter über ihn und verbindet ihn mit 1 Cor. 15, 54: *absorpta est mors in victoria. Et tu es id ipsum valde, qui non mutaris, et in te requies obliviscens laborum omnium, quoniam nullus alius tecum nec ad alia multa adipiscenda ... constituisti me*. Diese Gedanken weisen gewisse Parallelen zu Strophe 5 auf. Da Tod und Schlaf sowohl in der Antike als auch in der jüdisch-christlichen Tradition als verwandt angesehen wurden²⁷, fand Ps. 4, 9 liturgische Verwendung bei der Komplet²⁸ — der Tag wurde ja gemeinhin als Modell des Lebens angesehen. In den durch das Psalmzitat bedingten Schlußworten *dormiam et requiescam* wird die Ruhe des Gottes angesprochen, die aufgrund des Unterschieds zwischen beiden synonymen Begriffen — *dormire* wird erst im Textzusammen-

agon wird z. B. Tert., mart. 4, 2, Ps.-Cypr., epist. 8, 1: 10, 4, für den ‚Kampf‘ der Märtyrer, der im Prinzip immer gegen den Teufel gerichtet ist, gebraucht; es soll hier vielleicht an *agonia* anklängen, das Lc. 22, 43 für die ‚Todesangst‘ Christi in Gethsemane verwendet wird.

²⁶ Z. B. Ier. 29, 11, *ego enim scio cogitationes, quas cogito super vos, ait dominus, cogitationes pacis et non afflictionis*.

²⁷ Belege ab Il. 14, 231; 16, 672; Hes., Theog. 211f.; für den lateinischen Bereich vgl. Verg., Aen. 6, 278; Val. Fl., Arg. 8, 74 etc. — Die entsprechende jüdisch-christliche Auffassung wird in der Bezeichnung *coemeterium* für Friedhof offenkundig (ab Tert., an. 51), zum Verb *dormire* in euphemistischer Bedeutung vgl. schon Mt. 27, 52.

²⁸ Allein darauf weist G. Bernt, *Carmina Burana*, Zürich-München 1974, 956, hin.

hang in seiner potentiellen euphemistischen Bedeutung kenntlich — und besonders infolge der oben erwähnten zweifachen Bezugsmöglichkeit des Psalms scheinbar zwei Ebenen betrifft, jene des Nachtschlafes und jene der ewigen Ruhe²⁹. Der zwischen die Psalmworte geschaltete Vers 5 macht aber die rein materialistisch-diesseitige Beziehung des Psalms sofort deutlich: Epikur und sein Gott raten zu einem Leben ‚in den Tag (bzw. in die Nacht) hinein‘. Im ganzen Gedicht wurde diese Schlußpointe dadurch vorbereitet, daß Tageszeiten angedeutet waren, und zwar in Form von Mahlzeiten, *cibus matutinus*, *prandium*, *cena*³⁰. Dem derart konstituierten paradoxalen Konzept eines diesseitigen Jenseits und irdischen Paradieses entspricht die konsequente Vermeidung metaphysischer, nicht-materieller Begriffe, bzw. die parodistische Umbeziehung vorgegebener transzendierender Gedanken auf Stofflich-Körperliches. Dies ist angelegt in der paulinischen Formulierung *venter deus* (1, 3), setzt sich in *gula* (1, 4) fort — die Suche der (materiellen) *gula* nach ihrem Gott ersetzt die Gottsuche der (immateriellen) Seele³¹ — sowie in der Deutung des göttlichen Wohlgeruchs, eines Bestandteils von Epiphanien³², auf den auf rein materieller Basis erzeugten ‚göttlichen‘ Küchenduft³³. Vielleicht ist auch die Feststellung *templum est coquina* (1, 5) als derartige Materialisierung zu verstehen, wenn man die Erörterungen über den wahren, immateriellen Tempel Gottes bei Jo. 4, 21—23 bedenkt. Dazu kommt die Gleichsetzung von *beatitudo* mit den konkreten Gegenständen *mensa* und *cratera* (2, 5f.). Unter diesen Gegebenheiten wird die Hervorbringung des konkret-materiellen ‚Gottessohnes‘ *vinum* als Ausdruck der bacchischen Gegenwelt der Goliarden zum christlichen Universum noch besser verständlich: Bacchus nimmt ja, wie gesagt, einerseits in vielen Fällen die Stelle Christi ein³⁴, andererseits wird der antike Gottesname auch in der mittellateinischen Dichtung häufig als Metonymie für Wein gebraucht. Der materialistische ‚Prophet‘ Epikur mußte naturgemäß die Sachbezeichnung dem mythologischen Gottesnamen vorziehen.

²⁹ Vgl. die Ausführungen über Gottes jenseitige *quies* bei Augustinus, Conf. 13, 38, 53. Die letzte, endgültige Aussage über Gott in dem Werk lautet: *tu autem bonum nullo indigens bono semper quietus es, quoniam tua quies tu ipse es*.

³⁰ Auch unter diesem Gesichtspunkt ist die Konjektur Peipers zu 2, 3, *scyphum*, nicht angebracht.

³¹ Zur Gottsuche der Seele vgl. Ps. 68, 33: *quaerite deum et vivet anima vestra* (ähnlich 2 Par. 22, 9: *qui quaesierat dominum in toto corde suo*). Zur Sache vgl. Aug., Conf. 1, 1, 1—4, 4. Die Suche der Seele ist eines der Hauptthemen der zahlreichen allegorischen Erklärungen des Hohenliedes.

³² Vgl. E. Lohmeyer, Vom göttlichen Wohlgeruche, Sb Heidelberg 1919, 9.

³³ In *redolent divina* (1, 6) erhält das substantivierte Adjektiv die ‚materielle‘ Bedeutung *praeclara, eximia, mirabilia* (dazu siehe ThlL 5, 1, 1624, 11ff.).

³⁴ Vgl. den in Anm. 20 zitierten Artikel.

Das beim ersten Lesen oder Hören so simpel anmutende Gedicht erweist sich also bei genauerem Hinsehen als raffiniertes Stück epikureischer ‚Theologie‘ im Verständnis des Mittelalters, die als diametraler Gegensatz zur christlichen entworfen wird, wobei die verwendeten Elemente aus Matthaëus von Vendôme ebenso wie der einleitende paulinische Bezugstext in protreptischem Sinn umgewertet sind. Dieser Effekt der ‚Umwertung der Werte‘ mußte umso deutlicher werden, wenn, wie zuletzt U. Müller vermutete³⁵, das Gedicht tatsächlich zu einer leicht gekürzten Melodie des Palästinaliedes Walthers von der Vogelweide vorgetragen wurde, dessen erste Strophe im Codex Buranus unmittelbar folgt³⁶. Auf Gedichte wie dieses, das offenkundig nicht das einzige seiner Art war, bezieht sich wohl die zeitkritisch-satirische Bemerkung Walthers von Châtillon, CB 8, 8, 1—3: *Ergo nemo vivit purus, / castitatis perit murus, / commendatur Epicurus.*

³⁵ U. Müller, Beobachtungen zu den Carmina Burana, *MIJb.* 15 (1980), 104—111, dort 108ff.

³⁶ Es paßt freilich nicht ganz in den Kontext, mit Müller 110 die in der ersten Person Singular gehaltene Strophe Walthers als Fortsetzung der direkten Rede des *venter* zu interpretieren, da der Gott Bauch dann die Menschwerdung des christlichen Gottes anerkennen würde. Im Groben freilich fügt sich das Thema ‚Ankunft in Jerusalem‘ zu der vorgetragenen Deutung von *dormiam et requiescam*, wenn man nämlich in Jerusalem die jenseitige Friedensstadt der Apokalypse (cap. 21) mithört.