

Universität Duisburg-Essen

Historisches Institut / Fakultät für Geisteswissenschaften

**Spielräume des (Un)möglichen**  
**Repräsentationsformen und Handhabung von Wissen und Nichtwissen**  
**im Predigtwerk des Prokop von Templin**

Inaugural-Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

der Fakultät für Geisteswissenschaften der Universität Duisburg-Essen

vorgelegt von

**Britta Niewiera**

aus Mülheim an der Ruhr

1. Gutachter: Prof. Dr. Stefan Brakensiek, Universität Duisburg-Essen
2. Gutachter: Prof. Dr. Jörg Wesche, Georg-August-Universität Göttingen

Essen, im April 2022

Tag der mündlichen Prüfung: 12. Dezember 2022

# DuEPublico

Duisburg-Essen Publications online

UNIVERSITÄT  
DUISBURG  
ESSEN

*Offen im Denken*

ub | universitäts  
bibliothek

Diese Dissertation wird via DuEPublico, dem Dokumenten- und Publikationsserver der Universität Duisburg-Essen, zur Verfügung gestellt und liegt auch als Print-Version vor.

**DOI:** 10.17185/duepublico/77376

**URN:** urn:nbn:de:hbz:465-20230329-092450-5

Alle Rechte vorbehalten.

# Inhaltsverzeichnis

Einleitung .....	1
1 Grundlegung .....	3
1.1 Forschungsstand und Vorgehen .....	4
1.1.1 Stand der Forschung zur katholischen Barockpredigt .....	4
1.1.2 Stand der Forschung zum Prokop'schen Werk .....	6
1.1.3 Stand der Forschung zur Wissensgeschichte .....	12
1.1.4 Zielsetzung und Methode .....	14
1.2 Problematik und Definitionen .....	17
1.2.1 Problemstellung .....	18
1.2.2 Definition: Nichtwissen über Gott .....	19
1.2.2.1 Der Gott der verschiedenen Eigenschaften .....	20
1.2.2.2 Der Gott der Sinngebung .....	21
1.2.2.3 Der Gott des Jenseits .....	23
1.2.3 Definition: Nichtwissen über Diesseitiges .....	24
1.2.3.1 Willentliches Nichtwissen .....	24
1.2.3.2 Unwillentliches Nichtwissen .....	25
1.2.4 Definition: Wissen .....	25
1.2.4.1 Bücherwissen .....	27
1.2.4.2 Praktisches Wissen .....	28
1.2.4.3 Moralisches Wissen .....	28
1.2.4.4 Erzählerisches Wissen .....	29
1.2.5 Definition: Glaube .....	31
1.2.5.1 Jemandem glauben .....	33
1.2.5.2 An etwas glauben .....	33
2 Quellen und Quellenkorpus .....	34
2.1 Felder des Wissens .....	35
2.1.1 Illustrierte Flugblätter .....	36
2.1.2 Embleme .....	37
2.1.3 Natur- und Tiergeschichten .....	43
2.1.4 Rhetorik und Narratologie .....	46
2.2 Die Predigtsammlungen .....	50
2.2.1 Judiciale, Purgatoriale et Infernale .....	51
2.2.2 Catechismale .....	52

2.2.3 Juventutale .....	53
2.2.4 Conjugale.....	54
2.2.5 Patrociniale.....	54
2.2.6 Encaeniale.....	55
3 Quellenanalyse I.....	56
3.1 ›Künstliche‹ Natur.....	57
3.1.1 Die Beltzerkunst .....	58
3.1.1.1 Wissende und Nichtwissende .....	59
3.1.1.2 Des Wildlings wilde Natur .....	69
3.1.1.3 Kindlicher Unverstand .....	74
3.1.1.4 Einbezug der Perikope .....	77
3.1.2 Eitelkeit und Selbsterkenntnis .....	80
3.1.2.1 Glaubensaugen.....	82
3.1.2.2 Wunder, Polderwerk und Demut.....	86
3.1.2.3 Hoffart und Übermut.....	89
3.1.2.4 Begrenzte Gestaltungsmöglichkeiten .....	91
3.2 Phänomene der Natur.....	94
3.2.1 Licht der Welt .....	95
3.2.1.1 Der Sonne zugewandt.....	98
3.2.1.2 Dankbarkeit und Undankbarkeit .....	101
3.2.1.3 Ehestand - Wehestand.....	109
3.2.1.4 Gehorsamkeit und Freiwilligkeit - Betrug und Wahrheit .....	111
3.2.1.5 Eigenschaften und Handeln Gottes.....	127
3.2.2 Verdecktes und Verborgenes.....	132
3.2.2.1 Das Wetter vorherraten.....	133
3.2.2.2 Lieblich regnende Heilige.....	138
3.2.2.3 Himmlischer Glanz.....	144
3.2.2.4 Fragen, Antworten und sprechende Wolken.....	150
4 Quellenanalyse II .....	154
4.1 Haustiere .....	155
4.1.1 Des Menschen treuester Freund.....	156
4.1.1.1 Nichtwissende Zuhörer.....	158
4.1.1.2 Diener Gottes.....	163
4.1.1.3 Ein Geschenk zur Hochzeit.....	167
4.1.1.4 Heilung und Vertreibung.....	170
4.1.1.5 Spielraumeinengende Aspekte.....	180

4.1.2 Dämonisch und verehrt .....	185
4.1.2.1 Nützlich zu wissen .....	187
4.1.2.2 Aus Jesu Streitgesprächen lernen .....	195
4.1.2.3 Hausen und Mausem .....	198
4.1.2.4 Bekanntheit als spielraumeinengender Aspekt? .....	204
4.2 Prädatoren .....	207
4.2.1 Ein gefährlicher Feind .....	207
4.2.1.1 Höllischer und irdischer Wolf .....	209
4.2.1.2 Was dem einen der Hirte, .....	218
4.2.1.3 Der Wolf im Schafspelz .....	223
4.2.1.4 Geringer Verstandesrahmen .....	230
4.2.2 Ein mächtiger Jäger .....	234
4.2.2.1 Des Teufels Raub .....	235
4.2.2.2 Natürliche Feinde .....	240
4.2.2.3 Ungeratene Kinder .....	251
4.2.2.4 Sehet an die Vögel am Himmel .....	254
4.2.2.5 Vertane Möglichkeit .....	258
4.3 Exoten .....	262
4.3.1 Das Gute .....	263
4.3.1.1 Wundergeschichten .....	264
4.3.1.2 Ein wahrer Christ .....	272
4.3.1.3 Gestalterische Neugier .....	279
4.3.2 Das Böse .....	284
4.3.2.1 Cocrodill und Zaunschliefferlein .....	286
4.3.2.2 Des Teufels Bruder .....	294
4.3.2.3 Die Überwindung des Teufels .....	296
5 Schlussbetrachtungen .....	298
Siglen .....	309
Quellen .....	313
Forschungsliteratur .....	320
Nachschlagewerke .....	340
Anhang	
Erläuterungen zum Wortbestand der Predigten .....	343
Prokop von Templin – Kurzbiographie .....	347
Prokop von Templin – Werkübersicht .....	348

## Einleitung

Womit aber vermeynen Euer Lieb und Andacht daß ich diesen unsern heutigen Kirch-Tag werde können zieren / und euren wohl zulässigen Fürwitz contentieren oder befriedigen? Ich hab mich versehen mit einem Crocodill / den hab ich mir bringen lassen auß dem grossen berühmten Fluß in Egypten Nilo, auff demselben wird daher reiten der nicht weniger berühmte Zachaeus / auf einer grossen mächtigen ungeheuren Bestia ein gar kleines Männel / dergleichen Spectacul hier zu Lande wenig gesehen werden: Ich werde ein schlechtes Gelt darvon begehren / mein meistes Einkommens / darmit ich mich beschlagen werde lassen / wird seyn / daß ihr fleissig werdet zuschauen / vnnd was Gutes darauß lernet; Ihr Herren und Frauen / Jung und Alt / seyt fein still / so ziehe ich auff mit meim Crocodill.<sup>1</sup>

Diese Worte stammen nicht etwa von einem der Gaukler, Komödianten oder Schauspieler, welche auf einem einer Kirchweihmesse sich anschließenden Jahrmarkt ihr Können und ihre Kuriositäten zur Schau stellten.<sup>2</sup> Diese Worte entstammen vielmehr einer zum Anlass des Kirchweihfestes verfassten Predigt aus dem umfangreichen Predigtwerk des Kapuzinerpaters Prokop von Templin.<sup>3</sup>

Dass der Prediger kein reales Krokodil mit sich führte, darf angenommen werden. Gleiches gilt, wenn Adler, Wölfe und Elefanten, die Beltzerkunst<sup>4</sup> oder die Wolken das

---

<sup>1</sup> Prokop von Templin: *Encaeniale*. Das ist: Hundert Kirch-Tag-Predigen, Salzburg 1671, 61. Predigt, S. 676 (im Folgenden zitiert als Enc, Nummer der Predigt, Seite).

Die Umlautschreibung æ/ø/ʊ wird als ä/ö/ü wiedergegeben; zeitgenössische Abkürzungen werden stillschweigend aufgelöst; fremdsprachige sowie unklare mhd. und fnhd. Begriffe und Zitate sowie latinisierte Wörter werden in alphabetischer Reihenfolge im Anhang erläutert.

<sup>2</sup> Vgl. zum Jahrmarkt nach der Messe: Richard van Dülmen: *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*. Zweiter Band. Dorf und Stadt. 16.–18. Jahrhundert, München 1992, S. 146–148.

<sup>3</sup> Prokop von Templin 1608–1680; Wirkungsstätten: Böhmen, Passau, Wien, Salzburg; das Predigtwerk umfasst 2600 Predigten in 33 Sammlungen (Informationen zu Leben und Werk des Predigers finden sich im Anhang dieser Arbeit); ob Prokop diese Kirchweih-Predigt im Laufe seiner Seelsorgetätigkeit selbst gehalten hat oder nur in die 1671 entstandene Predigtsammlung, welche, wie andere Sammlungen auch, als Anleitung für andere Prediger dienen sollte (vgl. Enc, Widmung), aufnahm, ist nicht eindeutig belegbar. Ähnlich verhält es sich auch bei anderen Predigten seines umfangreichen Werkes (vgl. Veit Gadiant: *Prokop von Templin. Sein Leben und seine Werke*, Regensburg 1912b, S. 189). Es wird hier jedoch davon ausgegangen, dass Prokop seine Predigten allesamt so verfasste, wie er sie selbst während seiner langjährigen Predigtstätigkeit gehalten hat bzw. auch selbst gehalten hätte. Einen Anhaltspunkt für die Richtigkeit dieser Annahme zeigt die Vorrede an den Leser der Sammlung *Judiciale*, in welcher Prokop explizit zum Ausdruck bringt, die enthaltenen Predigten selbst gehalten zu haben (vgl. Prokop von Templin: *Judiciale, Purgatoriale et Infernale*. Das ist: Fünff vnd dreyssig Discurs oder Predigen Vom Jüngsten Tag vnnd Gericht / vom Fegfeuer / vnd von der Höllen, München 1665, *Lectori Sacro*); vgl. hierzu auch die Untersuchung von Hillard von Thiessen, welcher bezüglich der Nähe von geschriebener und gesprochener Predigt zu dem Schluss kommt, dass die niedergeschriebenen Predigten der herausgegebenen Sammlungen aufgrund der »Predigtpraxis«, d. h. der Verwendung durch andere Prediger, »der mündlichen Predigt möglichst nahe kommen« mussten und so »in gebrochener Form durchaus als Quelle für die Predigtpraxis der Kapuziner« nutzbar seien (*Die Kapuziner zwischen Konfessionalisierung und Alltagskultur. Vergleichende Fallstudie am Beispiel Freiburgs und Hildesheims 1599–1750* (Rombach Wissenschaften – Reihe *Historiae* 13), Freiburg 2002, S. 177); ähnlich urteilt auch der Theologe Michael Meyer-Blanck (*Gottesdienstlehre*, Tübingen 2011, S. 185).

<sup>4</sup> Beltzerkunst (eigentl. Pelzen) = Pflanzveredelung; in älteren Rechtschreib- bzw. Fremdwörter-Duden noch als gängige Bezeichnung für das Pflanzveredelung geführt (vgl. Duden. Rechtschreibung der deutschen Sprache und der Fremdwörter, Leipzig 1925, S. 353), in aktuellen Ausgaben als nur

Thema der Predigt darstellen. Die Beantwortung der Frage, aus welchem Grunde Prokop Flora, Fauna und Naturphänomene zum Thema seiner Predigten machte, bietet unterschiedliche Erklärungsmöglichkeiten, welche in verschiedene Richtungen weisen. Eine der einfachsten Erklärungen wäre, dass dies, etwa in Anlehnung an Albrecht Schönes These, dass barocke Tragödien wie Embleme zu lesen seien,<sup>5</sup> und Dirk Niefangers Frage, »ob nicht die Barockpoesie generell »emblematisch« [...] verfährt«<sup>6</sup>, schlicht auf die in der Frühen Neuzeit virulente Emblematis zurückgeführt werden kann. Bedenkt man noch den in dieser Zeit verbreiteten Kirchenschlaf mit, könnten Prokops Ausführungen auch nur dazu gedient haben, den »Fürwitz« der Zuhörer und Zuhörerinnen zu »contentieren«<sup>7</sup>, das heißt dem Entgegenwirken dieses ungehörigen Schlafes.<sup>8</sup> Beide Erklärungsmodelle haben ihre Berechtigung und sollen in dieser Arbeit entsprechend mitbedacht werden.

Das obige Zitat bietet aber noch eine weitere Erklärungsmöglichkeit, denn es ist auch Ziel der Predigt, dass, so Prokop an seine Zuhörer, »ihr [...] was Gutes darauß lernet«. Dies bedeutet, dass in einer Predigt offenbar, um es vorerst neutral auszudrücken, »Wissen« vermittelt wird. Der Ansatz, der hier aus einer historischen und germanistischen Perspektive verfolgt werden soll, nimmt daher die obigen Erklärungen auf, das heißt, der germanistische Blickwinkel wird beibehalten, wendet sie aber in eine andere Richtung bzw. überführt sie auf das Gebiet der Wissens- sowie der Nichtwissensgeschichte<sup>9</sup>, indem anhand der oben genannten sowie weiterer Predigtthemen die verschiedenen

---

noch im bayr. u. österr. Raum genutzter Begriff bezeichnet (vgl. Duden. Die deutsche Rechtschreibung, Mannheim et al. <sup>25</sup>2012, S. 820).

<sup>5</sup> Vgl. Albrecht Schöne: *Emblematis und Drama im Zeitalter des Barock*, München <sup>3</sup>1993, S. 169.

<sup>6</sup> Dirk Niefanger: *Barock*, Stuttgart/Weimar <sup>3</sup>2012, S. 170.

<sup>7</sup> Vgl. Anm. 1; an dieser Stelle sei angemerkt, dass das Wort »Zuhörer« im Folgenden stellvertretend für beide Geschlechter stehen wird.

<sup>8</sup> Vgl. Herbert Wolf: *Predigterzählgut*, in: *Der Deutschunterricht* 14 (1962), S. 76–99, hier S. 79; Elfriede Moser-Rath: *Die Fabel als rhetorisches Element in der katholischen Predigt der Barockzeit*, in: Peter Hasubek (Hrsg.): *Die Fabel. Theorie, Geschichte und Rezeption einer Gattung*, Berlin 1982, S. 59–75, hier S. 65f.; Franz M. Eybl: *Die gedruckte katholische Barockpredigt zwischen Folklore und Literatur. Eine Standortbestimmung*, in: Hans E. Bödeker/Gérald Chaix/Patrice Veit (Hrsg.): *Le livre religieux et ses pratiques. Études sur l'histoire du livre religieux en Allemagne et en France à l'époque moderne. Der Umgang mit dem religiösen Buch in Deutschland und Frankreich in der frühen Neuzeit* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 101), Göttingen 1991, S. 221–244, hier S. 225.

<sup>9</sup> Der Einbezug des Nichtwissens stellt dabei einen entscheidenden Beitrag zur Wissensgeschichte dar, da explizite Äußerungen zum Nichtwissen in den Quellen zu finden sind und anhand dessen gezeigt werden kann, wie dieses Nichtwissen im Zusammenhang mit Wissensvermittlung gehandhabt wird (vgl. Achim Landwehr: *Wissensgeschichte*, in: Rainer Schützeichel (Hrsg.): *Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung* (Erfahrung – Wissen – Imagination. Schriften zur Wissenssoziologie 15), Konstanz 2007, S. 801–813, hier S. 809f.: »... sollte es eigentlich zum verpflichtenden Bestandteil einer jeden Wissensgeschichte gehören, die Bereiche [...] des Nicht-Wissens mit zu berücksichtigen«).

Repräsentationsformen sowie die Handhabung von Wissen und Nichtwissen in den Predigten Prokops in den Vordergrund gerückt werden.<sup>10</sup>

## 1 Grundlegung

Dass in den Predigten Prokops neben dem Wissen zur Erlangung des ewigen Heils und der Gnade Gottes auch anderes ›Wissen‹ vermittelt wird, lässt sich damit erklären, dass die Kontroverspredigt in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts katholischerseits durch eine neue Art der Predigt abgelöst wird.<sup>11</sup> Dazu beigetragen hat eine neue Sicht auf die Welt und ein neuer Umgang mit Wissen, es wurde gesammelt, geordnet und geteilt;<sup>12</sup> wobei es noch nicht um Volksaufklärung ging,<sup>13</sup> und dieser neue Umgang mit Wissen spiegelt sich auch im Predigtwerk des Prokop wider. Das Wissen kleidet sich innerhalb der Predigt in die Form von Anekdoten, naturkundlichen, historiographischen und anderen Erzählungen, welche unter dem Begriff ›Predigtmärlein‹<sup>14</sup> oder »Predigterzählgut«<sup>15</sup> zusammengefasst werden können. Nutzt der Prediger dieses Erzählgut in seinen Predigten, muss er dieses auf das von ihm angenommene Wissen und

---

<sup>10</sup> An dieser Stelle soll betont werden, dass das Interesse am Untersuchungsgegenstand kein theologisches, sondern ein historisches und germanistisches Interesse ist.

<sup>11</sup> Vgl. zur Entwicklung der kathol. Predigt im 17. Jahrhundert: Constantin Pohlmann: Die theologische Konzeption der Barockpredigt, in: ThGl 49 (1959), S. 30–38, hier S. 31; Johann B. Schneyer: Geschichte der katholischen Predigt, Freiburg 1969, S. 269; Werner Schütz: Geschichte der christlichen Predigt, Berlin/New York 1972, S. 140–144; Franz M. Eybl: Predigt/Erbauungsliteratur, in: Albert Meier (Hrsg.): Die Literatur des 17. Jahrhunderts (Hausers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart 2), München/Wien 1999, S. 401–419, hier S. 414–419.

<sup>12</sup> Vgl. Isabella von Treskow: Universalwissenschaft. Ein barockes Wissensmodell aus der Perspektive des Hans von Gersdorff, in: Richard van Dülmen/Sina Rauschenberg (Hrsg.): Macht des Wissens. Die Entstehung der modernen Wissensgesellschaft, Köln/Weimar/Wien 2004, S. 323–348.

<sup>13</sup> Vgl. Rudolf Schenda: Orale und literarische Kommunikationsformen im Bereich von Analphabeten und Gebildeten im 17. Jahrhundert, in: Wolfgang Brückner/Peter Blickle/Dieter Breuer (Hrsg.): Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland. Band II (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 13), Wiesbaden 1985, S. 447–464, hier S. 454; Rosmarie Zeller spricht in diesem Zusammenhang von »Widersprüchen [...], welche die frühneuzeitliche Wissensvermittlung kennzeichnen: es argumentiert mehrmals moralisch, hat aber ein modernes Interesse der Wissensvermittlung und vor allem der Vulgarisierung des Wissens« (Rosmarie Zeller: Die Wunderwelt der Berge. Literarische Form und Wissensvermittlung in Hans Rudolf Rebmanns ›Gastmahl und Gespräch zweier Berge«, in: Scientiae et artes. Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik. Bd. II (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 38), hg. v. Barbara Mahlmann-Bauer, Wiesbaden 2004, S. 979–996, hier S. 980.

<sup>14</sup> Vgl. zum Begriff: Elfriede Moser-Rath: Predigtmärlein der Barockzeit. Exempel, Sage, Schwank und Fabel in geistlichen Quellen des oberdeutschen Raumes, Berlin 1964, S. 3: Unter Predigtmärlein kann praktisch »jede Erzählung« gefasst werden, die eine »moralpädagogische Belehrung« enthält. »Die Bezeichnung charakterisiert also nicht die Art, sondern die Funktion einer Erzählung als Bestandteil der Predigt.«; vgl. auch: Volker Meid: Sprichwort und Predigt im Barock. Zu einem Erbauungsbuch Valerius Herbergers, in: Volkskunde 62 (1966), S. 209–234, hier S. 211.

<sup>15</sup> Wolf 1962, S. 78.



Nichtwissen seiner verschiedenen Zuhörer, wie beispielsweise Kinder, Jugendliche oder Eheleute, zuschneiden und es rhetorisch anpassen,<sup>16</sup> das heißt, er muss vor dem Hintergrund der Verständnisfähigkeit der Zuhörer bei dem Verfassen einer Predigt abwägen, wie dadurch der mögliche oder unmögliche Gestaltungsspielraum bei der Darstellung eines Themas erweitert oder eingeengt wird.

Neben dem Wissen und Nichtwissen des Predigers, welches sich in der Darbietung des Erzählgutes zeigt, finden sich so auch implizite wie explizite Äußerungen zu dem von Prokop angenommenen Wissen und Nichtwissen der Zuhörer.<sup>17</sup> Dies macht es möglich, die Konzentration auf die Person des Predigers aufzuheben und den Blickwinkel um das Zusammenspiel von Prediger und Zuhörern zu erweitern, um vor diesem Hintergrund die verschiedenen Repräsentationsformen von Wissen und Nichtwissen herauszuarbeiten und den jeweiligen Umgang mit diesen Formen zu untersuchen.

## **1.1 Forschungsstand und Vorgehen**

Auf welche Art und Weise und mit welcher Zielsetzung die Handhabung und die Repräsentationsformen von Wissen und Nichtwissen in dieser Arbeit untersucht werden, soll nach einem Überblick über die verschiedenen Forschungsstände dargelegt werden. Die Konzentration auf das Wissen und Nichtwissen macht es dabei erforderlich, auch den Forschungsstand zur Wissensgeschichte zu skizzieren. Zunächst soll jedoch ein Überblick über die Forschung zur katholischen Barockpredigt im Allgemeinen sowie zum Predigtwerk des Prokop von Templin im Besonderen gegeben werden.

### **1.1.1 Stand der Forschung zur katholischen Barockpredigt**

Die Literatur des Barockzeitalters, und damit auch die katholische Barockpredigt, wurde von der Forschung lange Zeit vergleichsweise wenig berücksichtigt, galt sie doch

---

<sup>16</sup> Vgl. hierzu die Ausführungen Mosers zur Liedkatechese: Dietz-Rüdiger Moser: Sinnbildsprache und Verstehenshorizont. Zum Problem der Allegriegestaltung und -rezeption im Rahmen der gegenreformatorischen Liedkatechese, in: Walter Haug (Hrsg.): Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wolfenbüttel (Germanistische Symposien. Berichtsbände III), Stuttgart 1979, S. 429–451, hier S. 429f.; Andreas Holzem: Christentum in Deutschland. 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung. Bd. 1, Paderborn 2015, S. 429–431.

<sup>17</sup> Die Analyse des von Prokop angenommenen Wissens und Nichtwissens der Zuhörer hat aber Grenzen, denn nicht rekonstruiert werden kann, was die Menschen tatsächlich wussten oder nicht wussten, insofern geht es diesbzgl. auch um eine Rekonstruktion der Publikumskonzeption, die Prokops Predigtliteratur eingeschrieben ist (vgl. zur Bildung im 17. Jahrhundert: Paul Münch: Das Jahrhundert des Zwiespalts. Deutschland 1600–1700, Stuttgart/Berlin/Köln 1999, S. 126–135).

als schwülstig und widernatürlich.<sup>18</sup> Erst seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert wurde man wieder vermehrt darauf aufmerksam.<sup>19</sup> Auch erste Anläufe einer Beschäftigung mit dem Werk Prokops aus dem Jahre 1826 verliefen noch im Sande.<sup>20</sup> Die erste grundlegende und umfassende Darstellung der Schriftpredigt des Barock erschien im Jahre 1938,<sup>21</sup> doch erst ab den 1950er-Jahren kam der katholischen Barockpredigt in der Forschung zunehmend Aufmerksamkeit zu.<sup>22</sup> Seitdem sind die Predigten als Quellen der Barockzeit unter verschiedenen Aspekten untersucht worden, wobei eine dezidiert wissenschaftliche Herangehensweise, bei der der Blick auf das diesen Quellen zu entnehmende Wissen und Nichtwissen des Predigers sowie auf das von diesem angenommene Wissen und Nichtwissen seiner Zuhörer gerichtet ist, jedoch bisher unterblieben ist. Aus diesem Grunde sollen bisher unverbundene Forschungsfelder, das heißt die Forschung zur Wissensgeschichte, die Forschung zum Prokop'schen Werk sowie die ältere und neuere Forschung zur katholischen Barockpredigt, zusammengeführt werden.

Die Forschung zur Barockpredigt beschäftigt sich bereits seit längerer Zeit mit den Allegorien, die allenthalben in den Predigten zu finden sind. Festgestellt wurde dabei, dass diese Allegorien, aber auch von den Predigern genutzte Anekdoten und Erzählungen, moralisiert wurden und der Anleitung zum gottgefälligen Leben dienten.<sup>23</sup> Auch der volkstümliche Stil der Predigten wurde in einigen Forschungsarbeiten nachgewiesen. Dabei stehen auf der einen Seite volkskundliche Untersuchungen, welche den Alltag, den Volksglauben, Erzählungen oder ganz allgemein ›die Kultur‹ in den Blick nehmen.<sup>24</sup> Auf der anderen Seite wird das Volkstümliche als volksbezogener Predigtstil von

---

<sup>18</sup> Vgl. Harald Steinlagen: Dichtung, Poetik und Geschichte im 17. Jahrhundert, in: Ders./Benno von Wiese (Hrsg.): Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts. Ihr Leben und Werk, Berlin 1984, S. 9–48, hier S. 9.

<sup>19</sup> Vgl. Johann B. Schneyer: Wesenszüge des Barock in den Titeln seiner Predigtbücher, in: ThZ 19 (1968), S. 295–310, hier S. 295–297.

<sup>20</sup> Vgl. Friedrich von Karz: Über Procopius, einen noch wenig bekannten katholischen Dichter aus dem siebzehnten Jahrhundert, in: Katholische Literaturzeitung 4 (1826), S. 106–112; Ludwig Aurbacher: Proben aus Procopii geistlichen Gesängen, in: Katholische Literaturzeitung 4 (1826), S. 310–324.

<sup>21</sup> Vgl. Maximilian Neumayer: Die Schriftpredigt im Barock. Auf Grund der Theorie der katholischen Barockhomiletik, Paderborn 1938.

<sup>22</sup> Vgl. Elfriede Moser-Rath: Familienleben im Spiegel der Barockpredigt, in: Daphnis 10 (1981), S. 47–65, hier S. 48.

<sup>23</sup> Vgl. Neumayer 1938, S. 69; Pohlmann 1959, S. 31–35; Werner Welzig: Vom Nutzen der geistlichen Rede. Beobachtungen zu den Funktionsweisen eines literarischen Genres, in: IASL 4 (1979), S. 1–23, hier S. 12–14.

<sup>24</sup> Besonders produktiv war hier Elfriede Moser-Rath: Erzähler auf der Kanzel. Zu Form und Funktion des barocken Predigtmärleins, in: Fabula 2 (1958), S. 1–26; Dies.: Geistliche Bauernregeln. Ein

der sprachlichen Seite beleuchtet.<sup>25</sup> Im Fokus dieser Arbeiten steht dabei der Prediger, der sich bei der Ausgestaltung seiner Predigten an seinen Zuhörern orientieren müsse;<sup>26</sup> ein Umstand, um den bereits der Kirchenvater Augustinus wusste,<sup>27</sup> und welcher auch hier von besonderem Interesse ist. Das umfangreiche Werk Urs Herzogs nimmt hingegen den Zuhörer in den Blick und zeigt, wie sich der Prediger seine Zuhörer wünschte, wie diese sich auf die Predigt vorbereiten und das in der Predigt Gehörte im Alltag nutzen und umsetzen sollten.<sup>28</sup> Belegt werden diese ›frommen Predigerwünsche‹ von Herzog anhand zahlreicher Zitate aus zeitgenössischen Predigten, worunter sich auch einige des Predigers Prokop von Templin befinden.<sup>29</sup>

### 1.1.2 Stand der Forschung zum Prokop'schen Werk

In Anbetracht der Regale füllenden Forschung zur Predigtliteratur der Frühen Neuzeit verwundert es nicht wenig, dass gerade die Predigten des Prokop in der Forschung bislang eher stiefmütterlich behandelt worden sind, da diese doch eine reichhaltige Quelle im Hinblick auf theologische Heilsvermittlung, Beredsamkeit, frühneuzeitliche Wissensvermittlung sowie den Zuhörer fesselnde Themen darstellen. Doch unter der Forschungsliteratur zur barocken Predigt finden sich nicht einmal zwei Dutzend Arbeiten zum Werk Prokops; wobei einige dieser Werke nicht wissenschaftlich genannt werden können und andere vom Anfang des vorigen Jahrhunderts stammen bzw. noch älteren Datums sind.

So nahm die Prokop-Forschung ihren Ausgang im Jahre 1826 mit einem Aufsatz des Friedrich von Karz.<sup>30</sup> Vor dem Hintergrund der Anfang des 19. Jahrhunderts nicht eben gut angesehenen Barockdichtung möchte von Karz zum einen, dass »das Ansehen« des

---

Beitrag zum Volksglauben der Barockzeit, in: ZfV 55 (1959), S. 201–226; wie Anm. 22; Dies.: Dem Kirchenvolk die Leviten gelesen. Alltag im Spiegel süddeutscher Barockpredigten, Stuttgart 1991.

<sup>25</sup> Weiterführend sei hier auf die Untersuchung Dieter Breuers zur sprachlichen Norm im 16. u. 17. Jh. hingewiesen (Oberdeutsche Literatur. 1565–1650. Deutsche Literaturgeschichte und Territorialgeschichte in frühabsolutistischer Zeit (ZBLG. Beiheft 11. Reihe B), München 1979, S. 44–84).

<sup>26</sup> Vgl. Dieter Breuer: Der Prediger als Erfolgsautor. Zur Funktion der Predigt im 17. Jahrhundert, in: Vestigia bibliae 3 (1981), S. 31–48, hier S. 39–44; Robert Pichl: Überlegungen zu den Begriffen ›Volk und volkstümlich‹ in der katholischen Predigt der Barockzeit, in: Brückner 1985, S. 509–525.

<sup>27</sup> Vgl. Augustinus: De doctrina christiana. Die christliche Bildung, Übers., Anm. u. Nachwort v. Karla Pollmann, Stuttgart 2002, IV,X,25.67 (im Folgenden zitiert als Aug. doct. christ. Buch, Kapitel, Paragraph).

<sup>28</sup> Vgl. Urs Herzog: Geistliche Wohlredenheit. Die katholische Barockpredigt, München 1991, S. 322–347.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., exempl. S. 318 u. 327.

<sup>30</sup> Vgl. Karz 1826.

Barockpredigers Prokop »wenigstens in der Schule in Ehren« gehalten werden sollte. Zum anderen geht er davon aus, dass »den Eingeweihten« eine Beschäftigung mit den Prokop'schen Predigten »Vergnügen«<sup>31</sup> bereiten würde. Um diesen Eingeweihten das Werk Prokops zugänglich zu machen, beabsichtigte von Karz, in einer der nächsten Ausgaben der *Katholischen Literaturzeitung* einige »Gesänge dieses Dichters als vorläufige Proben«<sup>32</sup> abdrucken zu lassen.

Nicht Friedrich von Karz, sondern Ludwig Aurbacher hat diesen Plan im selben Jahr in die Tat umgesetzt.<sup>33</sup> Offenbar stießen diese Proben aber auf wenig Resonanz, denn erst 50 Jahre später veröffentlichte der Pfarrer Georg Westermayer zwei Aufsätze über Prokop,<sup>34</sup> in welchen er, neben der Darstellung der Biographie, den Prediger gegen den Vorwurf, dieser predige vor allen Dingen zur Unterhaltung der Gemeinde mit dem Zweck der Anleitung zum gottgefälligen Leben, verteidigte.<sup>35</sup> Für eine weitere wissenschaftliche Verwendung sind diese Aufsätze wenig geeignet.

Rund 40 Jahre später unternahm dann August Heinrich Kober in vier aufeinander aufbauenden Aufsätzen ebenfalls einen Versuch, das Werk Prokops zu erforschen.<sup>36</sup> Nach einem Überblick über das Prokop'sche Werk, welcher hauptsächlich eine Feststellung der Erscheinungsjahre und eine jeweils kurze formale Vorstellung der einzelnen Werke sowie des Predigtstils beinhaltet,<sup>37</sup> untersucht Kober die Lieder des Predigers, unter anderem hinsichtlich der Reim- und Verstechnik, und bietet dann Proben aus Prokops Liedern.<sup>38</sup> Letztlich bleiben diese Aufsätze Stückwerk. Doch dies war Kober offenbar bewusst, denn er ruft zugleich dazu auf, dass das Werk Prokops in weiteren Arbeiten genauer untersucht werden sollte.<sup>39</sup>

Die erste bis heute grundlegende wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Werk Prokops erschien ungefähr zeitgleich mit Kobers Aufsätzen und ist dem Kapuziner Veit Gadiant zu verdanken. In dieser preisgekrönten Schrift der Universität Freiburg, von

---

<sup>31</sup> Ebd., S. 107.

<sup>32</sup> Ebd., S. 112.

<sup>33</sup> Vgl. Aurbacher 1826.

<sup>34</sup> Vgl. Georg Westermayer: Prokop von Templin, in: *Historisch-Politische Blätter* 79 (1877), S. 165–184 u. 262–278.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., S. 271.

<sup>36</sup> Vgl. August H. Kober: Procopius von Templin. 1609–1680 (alle vier Aufsätze tragen diesen Titel und sind in der Zs. *Euphorion* erschienen), in: *Euphorion* 21 (1914)a, S. 520–546; 21 (1914)b, S. 702–726; 22 (1915)a, S. 25–53; 22 (1915)b, S. 268–287.

<sup>37</sup> Vgl. Kober 1914a u. 1914b.

<sup>38</sup> Vgl. Kober 1914b, 1915a u. 1915b.

<sup>39</sup> Vgl. Kober 1914a, S. 540.

welcher zudem ein beträchtlicher Teil zu dessen Dissertation ›ausgekoppelt‹ wurde,<sup>40</sup> bietet Gadiant zunächst auf der Grundlage verschiedener Quellen eine ausführliche Biographie des Predigers.<sup>41</sup> Es folgt eine detaillierte Übersicht über das Werk Prokops, bei welcher, wie schon bei Kober, die formale Beschreibung im Vordergrund steht. In diesem Abschnitt nennt Gadiant auch das oben angesprochene Thema der Emblematis, doch beschränkt sich dies auf eine Nennung in einem einzigen Satz.<sup>42</sup> Dies soll jedoch keine Kritik an dem sehr engagierten Werk Gadiants darstellen, da er selbst darauf verweist, die Prokop-Forschung mit seiner Arbeit einleiten zu wollen und hierzu auch verschiedene Fragestellungen aufzeigt, welche zu berücksichtigen wären, so beispielsweise die sprachliche und symbolische Analyse der Predigten.<sup>43</sup> Der dritte Teil, welcher zugleich der Dissertation Gadiants entspricht, ist wiederum in drei Abschnitte unterteilt. Zunächst wendet sich Gadiant der menschlichen Seite Prokops zu, da jedoch die Charakterisierung einer historischen Person per se problematisch ist, sollen diese Ausführungen in der vorzunehmenden Analyse nicht berücksichtigt werden. Für die Prokop-Forschung fruchtbarer sind hingegen Gadiants Ausführungen zum Predigtstil sowie zur Predigtanlage.<sup>44</sup> Mit einem Vergleich von Liedern und Predigten Prokops sowie einer Auflistung der Lieder, welche Arnim und Brentano in *Des Knaben Wunderhorn* aufgenommen haben, beschließt Gadiant sein Werk.<sup>45</sup>

Ebenfalls in den 1910er-Jahren befasste sich der Pfarrer Sebastian Wieser in vier Aufsätzen sowie einer Monographie mit dem Werk Prokops,<sup>46</sup> wobei er hauptsächlich die Lieddichtung des Predigers in den Blick nimmt. Für ein Forschungsvorhaben bezüglich der in *Des Knaben Wunderhorn* aufgenommenen Lieder wäre Wiesers kommentierte wortwörtliche Gegenüberstellung der ursprünglichen Lieder mit den von Arnim

---

<sup>40</sup> Vgl. Veit Gadiant: Prokop von Templin als Mensch, Prediger und Dichter, Regensburg 1912a.

<sup>41</sup> Vgl. Gadiant 1912b, S. 9–44.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., S. 17.

<sup>43</sup> Vgl. ebd., S. 263.

<sup>44</sup> Vgl. ebd., S. 185–239.

<sup>45</sup> Vgl. ebd., S. 225–257.

<sup>46</sup> Vgl. Sebastian Wieser: P. Prokopius von Templin, in: Gottesminne. Monatsschrift für religiöse Dichtkunst 6/2 (1911), S. 125–140; Ders.: Die Lieder des Prokopius von Templin im ›Wunderhorn‹, in: Gottesminne 7/4,5,6 (1912/13)a, S. 254–286 u. 436–448; Ders.: Des Prokopius von Templin literarhistorische Stellung in der geistlichen Dichtung des 17. Jahrhunderts, in: Gottesminne 7/9 (1912/13)b, S. 636–651 u. 737–747; Ders.: Prokopius als Mariendichter, in: Gottesminne 7/11,12 (1912/13)c, S. 815–886; Ders.: P. Prokopius von Templin. Ein deutscher Paulus im 17. Jahrhundert, Gladbach 1916.

und Brentano geänderten Versionen von Interesse.<sup>47</sup> Darüber hinaus bieten Wiesers Ausführungen vor dem Hintergrund des durch Westermayer, Kober und Gadiant bereits Bekannten wenig Neues.

Wieder wurde es ruhig um das Werk Prokops, bis rund 20 Jahre später zwei neue Anläufe gemacht wurden, die Prokop-Forschung weiter voranzubringen. So erschien im Jahre 1939 ein Aufsatz über die Einstellung Prokops zu dem in der Frühen Neuzeit virulenten Hexenglauben von dem Prälaten Karl Eder.<sup>48</sup> Zunächst referiert Eder die Biographie Prokops und die Geschichte der Hexenverfolgung und gibt Informationen über den damaligen Volksglauben. Auf der Grundlage einiger Predigtauszüge kommt Eder letztlich zu dem Schluss, und man möchte beinahe sagen, Eder liest hier wohl zwischen den Zeilen, dass, ungeachtet dessen, was Prokop in den Predigten aussagt, »der Privatmann« (!) »Prokop um den Hexenwahn mit seinen scheußlichen Entartungen gerungen«<sup>49</sup> habe.

Das andere Werk, welches aus dieser Zeit stammt, widmet sich dem auch für die hier vorzunehmende Analyse wichtigen Aspekt des Umganges Prokops mit der *Heiligen Schrift* und stammt von dem Kapuzinerorden angehörenden Isidor Schwamm.<sup>50</sup> Nach zahlreichen Beispielen für den nicht eben strengen Umgang mit der Bibel, auf welchen bereits Gadiant hingewiesen hat,<sup>51</sup> folgt die Ehrenrettung des verstorbenen Ordensbruders, indem Schwamm Prokops laxen Umgang mit der *Heiligen Schrift* dessen Wunsch, »zeitnahe zu verkünden« sowie zur »Erbauung der Zuhörer«<sup>52</sup> beizutragen, zuschreibt und so letztlich ein »günstiges«<sup>53</sup> Urteil über die diesbezügliche Predigtweise Prokops fällt.

Nach einer weiteren 20-jährigen Forschungspause, in welcher lediglich ein vierseitiger Aufsatz in der Zeitschrift *Musikforschung* zu finden ist,<sup>54</sup> erschien im Jahre 1962 die

---

<sup>47</sup> Vgl. Wieser 1912/13a; bei einem solchen Vorhaben sollte zudem berücksichtigt werden: Karl Bode: Die Bearbeitung der Vorlagen in Des Knaben Wunderhorn (Palaestrina 79. Untersuchungen und Texte aus der deutschen und englischen Philologie), Berlin 1909, bes. S. 41–46, dort behandelt Bode kurz die Prokop'schen Lieder im *Wunderhorn*.

<sup>48</sup> Vgl. Karl Eder: Prokop von Templin (†1680) und seine Stellung zum Hexenwahn, in: Linzer Quartalschrift 92 (1939), S. 42–58 u. 250–265.

<sup>49</sup> Ebd., S. 265.

<sup>50</sup> Vgl. Isidor Schwamm: Die Heilige Schrift in den Predigten Prokops von Templin, Passau 1941.

<sup>51</sup> Vgl. Gadiant 1912b, S. 191.

<sup>52</sup> Schwamm 1941, S. 225f.

<sup>53</sup> Ebd., S. 227.

<sup>54</sup> Vgl. Norbert Tschulik: Procopius von Templin und das deutsche Lied im 17. Jahrhundert, in: *Musikforschung* 6 (1953), S. 320–324.

Dissertation der Österreicherin Eleonore Kinsky.<sup>55</sup> Ziel dieser Arbeit ist es, die Kultur des Barock im Predigtwerk Prokops herauszuarbeiten. Bevor die Verfasserin sich diesem Thema zuwendet, befasst sie sich jedoch zunächst mit Leben und Werk des Predigers, und obgleich Kinsky bemüht ist, Westermayers, Kobers und Gadients Arbeit zu ergänzen, wird hier nichts Neues geboten. Im weiteren Verlauf des ersten Teiles der Dissertation stellt Kinsky dann noch die einzelnen Werke Prokops vor. Ähnlich wie schon bei Kober geht es hier nur um eine äußere Beschreibung, das heißt Thema, Umfang und Erscheinungsjahr der Predigten. Die Autorin rechtfertigt diese Wiederholung der Kober'schen Vorlage damit, dass sie die Werke nun thematisch ordnen möchte und nicht wie Kober chronologisch.<sup>56</sup> Der zweite Teil dieser Dissertation widmet sich dann der kulturwissenschaftlichen Einordnung des Prokop'schen Werkes, was vermutlich auf das in den 1950er-Jahren vermehrte Interesse an der »volkskundlichen Quellenforschung«<sup>57</sup> hinsichtlich der Gattung Predigt zurückgeführt werden kann, obgleich auch schon Gadiant daran Interesse zeigte.<sup>58</sup>

Erst in den 80er-Jahren des 20. Jahrhunderts setzt eine Forschung zum Werk Prokops ein, welche auf verschiedene Einzelaspekte genauer eingeht. Neben den Verweisen auf andere Predigtsammlungen Prokops, stehen in diesen Artikeln vor allem die Kirchweih-Predigten im Mittelpunkt. Philip Brady nimmt so in zwei Aufsätzen den Predigtstil sowie die Beziehung des Predigers zur Gemeinde in den Blick und kommt zu dem Schluss, dass Prokop sehr volksbezogen predigte.<sup>59</sup> In demselben Jahr wie Brady veröffentlichte auch Urs Herzog einen ersten Artikel zu Prokops Kirchweih-Predigten, in welchem er den Prediger als ersten Leser des Grimmelshausen'schen *Simplicissimus* vorstellt, da Prokop auf eben dieses Werk in seinen Predigten an einigen Stellen Bezug nimmt.<sup>60</sup> Doch noch interessanter ist ein weiterer Artikel Herzogs, da er dort, quasi

---

<sup>55</sup> Vgl. Eleonore Kinsky: Das Predigtwerk des Paters Procopius von Templin, Wien 1962.

<sup>56</sup> Vgl. ebd., S. 38–73.

<sup>57</sup> Moser-Rath 1981, S. 48.

<sup>58</sup> Vgl. Gadiant 1912b, S. 200–206.

<sup>59</sup> Vgl. Philip V. Brady: Prokop von Templin (1608–1680). »Redner« und »Poet«. Zur volksbezogenen Praxis eines dichtenden Kapuziners, in: Brückner 1985, S. 527–541, hier S. 531; Ders.: Procopius von Templin. A Seventeenth-Century German Capuchin, in: *Collectanea Franciscana* 55 (1985), S. 33–51, hier S. 39 u. 45–47; bereits Gadiant hat die volkstümliche Art zu predigen konstatiert (vgl. Gadiant 1912b, S. 188); vgl. hierzu auch: Clemenz Menze: Grundzüge und Grundlagen der spätbarocken Kapuzinerdichtung in Deutschland, in: *Collectanea Franciscana* 28 (1958), S. 272–305, hier S. 274.

<sup>60</sup> Vgl. Urs Herzog: Der Roman auf der Kanzel. Prokop von Templin (um 1608–1680). Ein erster Leser von Grimmelshausens »Simplicissimus«, in: *Simpliciana* 6/7 (1984/85), S. 99–110, hier bes. S. 102–105.

Gadients Anregung aufnehmend, auf die Bildlichkeit der Kirchweih-Predigten zu sprechen kommt. Nach einer kurzen Einführung zu Leben und Predigtart Prokops wird hier eine der 100 Predigten dieser Sammlung vor dem Hintergrund der barocken Emblemik untersucht. Doch verbleibt Herzog bei einer eher deskriptiven Bestandsaufnahme und einem Requiem für die barocke Predigtweise.<sup>61</sup>

In den weiteren Arbeiten zum Prokop'schen Werk wird, bis auf die Edition der Kirchweih-Predigten von Dieter Bitterli aus dem Jahre 1990,<sup>62</sup> die Lieddichtung des Predigers beleuchtet. Während sich Friedhelm Kemp als damaliger Herausgeber der Werke Brentanos den Liedern, welche in *Des Knaben Wunderhorn* aufgenommen worden sind, zuwendet,<sup>63</sup> steht in dem Aufsatz von Peter Ilgen aus dem Jahre 1996 vor allem Prokops Verhältnis zur »Geschichte des deutschen Kirchenliedes im 17. Jahrhundert«<sup>64</sup> im Vordergrund. Obgleich auch Dieter Breuer sich in seinem im Jahre 2004 erschienenen Aufsatz der Lieder, welche in *Des Knaben Wunderhorn* aufgenommen wurden, zuwendet, beleuchtet er unter anderem aber auch den interessanten Aspekt des Spannungsverhältnisses von religiösem Zweck und Machart der Lieder Prokops.<sup>65</sup> Ein anderes Verhältnis thematisiert der rezente Artikel von Franz Eybl. Untersucht werden dort die »ästhetischen und theologischen Differenzen«<sup>66</sup> zwischen der Lieddichtung Prokops und der Dichtung Jacob Baldes und Johann Klajs.

Wie der Überblick über den Forschungsstand zum Werk Prokops gezeigt hat, sind zwar zum Teil sehr interessante Arbeiten, vor allem bezüglich der Grundlagen, wie Leben, Werk, Umgang mit der *Heiligen Schrift* sowie der Ansatz einer emblematischen Annäherung, entstanden, doch fehlt einigen dieser Arbeiten eine kritische Betrachtungsweise bzw. eine tiefer gehende Analyse verschiedener ineinandergreifender Aspekte. Die vorliegende Arbeit versteht sich daher als eine Ergänzung zur und Weiterführung der Prokop-Forschung unter einer wissenschaftlichen Perspektive.

---

<sup>61</sup> Vgl. Urs Herzog: »Der Beerin Ampt und Dienst«, geistlicherweise. Zur emblematischen Predigt des Prokop von Templin, in: *Simpliciana* 11 (1989), S. 149–159.

<sup>62</sup> Vgl. Dieter Bitterli: Prokop von Templin. *Encaeniale*. Photomechanischer Nachdruck mit Kommentar, Glossar, Nachwort u. Bibliographie. 2 Bde., Amsterdam 1989.

<sup>63</sup> Vgl. Friedhelm Kemp: Prokop von Templin. Ein süddeutscher Barockprediger. Festvortrag zur 87. Jahresversammlung der Gesellschaft der Bibliophilen e.V. am 1. Juni 1986 in Passau, München 1987.

<sup>64</sup> Peter Ilgen: Prokop von Templin (1608–1680) und das katholische deutsche Kirchenlied im 17. Jahrhundert, in: *Kmj* 80 (1996), S. 81–114, hier S. 84.

<sup>65</sup> Vgl. Dieter Breuer: Die Lieddichtung des Procopius von Templin, in: *Morgen-Glantz*. Zeitschrift der Christian Knorr von Rosenroth-Gesellschaft 14 (2004), S. 53–76, bes. S. 59–72.

<sup>66</sup> Franz M. Eybl: Poetik, Performanz und Publikation. Religiöse Dichtung als ästhetische Überbietung bei Prokop von Templin, Jacob Balde und Johann Klaj, in: Dirk Niefanger/Werner W. Schnabel (Hrsg.): *Johann Klaj. Akteur – Werk – Umfeld*, Berlin/Boston 2020, S. 261–292.



### 1.1.3 Stand der Forschung zur Wissensgeschichte

Von einer Weiterführung d e r wissensgeschichtlichen Forschung lässt sich dabei jedoch nur mit Einschränkungen sprechen, denn von einer linearen Entwicklung, wie der Wortbestandteil ›Geschichte‹ suggeriert, kann nicht pauschalisierend gesprochen werden,<sup>67</sup> da es zahlreiche unterschiedliche Richtungen oder Forschungsansätze gibt, welche hier zu besprechen weder für die Analyse Gewinn brächte noch vom Umfang Platz fänden. Im Rahmen dieser Arbeit einen Stand der Forschung zu beschreiben, lässt sich daher nur realisieren, indem die unterschiedlichen Aspekte, Ansätze oder Richtungen, die innerhalb der Wissensgeschichtsforschung zu finden sind, kurz mit einigen bibliographischen Hinweisen dargestellt werden.

Die naheliegendste Richtung, welche zudem eine lineare Entwicklung beinhaltet, ist die Beschäftigung mit der Vermehrung oder des Fortschritts des Wissens, beispielsweise in den Naturwissenschaften, der Astronomie oder im Hinblick auf die Entdeckung der Neuen Welt. Die Vermehrung des Wissens führt dann zwangsläufig dazu, diese Wissensbestände zu ordnen und so zu organisieren, dass sie abrufbereit und auffindbar sind. Gegenstand der Forschung sind daher beispielsweise Bibliotheken und Enzyklopädien. Von einer anderen Seite kann sich dem Wissen genähert werden, wenn die Orte des Wissens, das heißt Universitäten oder Höfe, oder die Vermittlung und Verbreitung von Wissen, also beispielsweise die Schulbildung, die Alphabetisierung oder die Medien, erforscht werden. Die Vermittlung von Wissen führt dann folgerichtig zu Forschungsansätzen, welche die Akteure, beispielsweise Gelehrte und Intellektuelle, zum Gegenstand der Untersuchung machen.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> Noch weniger kann von einer beschreibbaren Nichtwissensgeschichtsforschung die Rede sein. Forschungsarbeiten zu diesem Bereich werden hier daher nicht eigens aufgeführt, sondern finden sich in den Kapiteln 1.2.2f. im Zusammenhang mit den Definitionen verschiedener Nichtwissensarten; einen guten Überblick über verschiedene Forschungsansätze bietet: Routledge International Handbook of Ignorance Studies, ed. by Matthias Gross/Linsey McGoey, London 2015; vgl. auch: Landwehr 2007, S. 801.

<sup>68</sup> Vgl. zu den genannten Aspekten exempl.: Frank Büttner/Markus Friedrich/Helmut Zedelmaier (Hrsg.): Sammeln, Ordnen, Veranschaulichen: Zur Wissenskompilatorik in der Frühen Neuzeit, Münster 2003; Martin Gierl: Korrespondenzen, Disputationen, Zeitschriften. Wissensorganisation und die Entwicklung der gelehrten Medienrepublik zwischen 1670 und 1730, in: Dülmen 2004, S. 417–438; Ernst Hinrichs: Alphabetisierung. Lesen und Schreiben, in: Dülmen 2004, S. 539–562; Uwe Jochum: Am Ende der Sammlung. Bibliotheken im frühmodernen Staat, in: Dülmen 2004, S. 273–294; Hans-Jürgen Lüsebrink: Wissen und außereuropäische Erfahrung im 18. Jahrhundert, in: Dülmen 2004, S. 629–654; Theo Stammen/Wolfgang E. J. Weber (Hrsg.): Wissenssicherung, Wissensordnung und Wissensverarbeitung. Das europäische Modell der Enzyklopädien, Berlin 2004; Florian Steger (Hrsg.): Gesundheit – Krankheit. Kulturtransfer medizinischen Wissens von der Spätantike bis in die frühe Neuzeit, Köln 2004; Friedrich Steinle: Wissen, Technik, Macht. Elektrizität im 18. Jahrhundert, in: Dülmen 2004, S. 525–538; Michael Stolberg: Frühneuzeitliche Heilkunst

Andere Forschungsansätze beleuchten hingegen »die Funktionen des Wissens«<sup>69</sup> oder haben sich einer Kategorisierung des Wissens und des Nichtwissens zugewandt.<sup>70</sup> Letztere Ansätze sollen für die Analyse der Predigten Prokops nutzbar gemacht werden.<sup>71</sup> Dadurch wird es möglich, das Wissen wie Nichtwissen des Predigers auf der einen Seite und das von diesem angenommene Wissen und Nichtwissen der verschiedenen Zuhörer auf der anderen Seite unter anderem vor dem Hintergrund der Frage, »wer zu

---

und ärztliche Autorität, in: Dülmen 2004, S. 111–130; Horst W. Blanke: Wissen – Wissenserwerb – Wissensakkumulation in der Aufklärung. Das Beispiel der allgemeinen Historie der Reisen und ihrer Vorläufer, in: Hans-Jürgen Lüsebrink (Hrsg.): Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt (Das achtzehnte Jahrhundert. Supplementa 11), Göttingen 2006, S. 138–156; Alf Lüdtke/Reiner Prass (Hrsg.): Gelehrtenleben. Wissenschaftspraxis in der Neuzeit (Selbstzeugnisse der Neuzeit 18), Köln 2008; Martin Schierbaum (Hrsg.): Enzyklopädistik 1550–1650. Typen und Transformationen von Wissensspeichern und Medialisierung des Wissens (Pluralisierung und Autorität 18), Münster/Berlin/London 2009; Thomas Töpfer: Bildungsgeschichte, Raumbegriff und kultureller Austausch in der Frühen Neuzeit. »Bildungslandschaften« zwischen regionaler Verdichtung und europäischer Ausstrahlung, in: Michael North (Hrsg.): Kultureller Austausch. Bilanz und Perspektiven der Frühneuzeitforschung, Köln et al. 2009, S. 115–140; Floris Cohen: Die zweite Erschaffung der Welt. Wie die moderne Naturwissenschaft entstand, Frankfurt 2010; Ulrich J. Schneider: Die Erfindung des allgemeinen Wissens. Enzyklopädisches Schreiben im Zeitalter der Aufklärung, Berlin 2012; Tobias Winnerling: Nova sub sole? Verzeitlichung des Wissens zwischen Europa und Ostasien, in: Achim Landwehr (Hrsg.): Frühe Neue Zeiten. Zeitwissen zwischen Reformation und Revolution, Bielefeld 2012, S. 155–178; Ulrike Feist: Sonne, Mond und Venus. Visualisierung astronomischen Wissens im frühzeitlichen Rom, Berlin 2013; Martin Kintzinger/Sita Steckel (Hrsg.): Akademische Wissenskulturen. Praktiken des Lehrens und Forschens vom Mittelalter bis zur Moderne (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 13), Basel 2015; Michael Stolberg: Kommunikative Praktiken: Ärztliche Wissensvermittlung am Krankenbett im 16. Jahrhundert, in: Arndt Brendecke (Hrsg.): Praktiken der Frühen Neuzeit. Akteure, Handlungen, Artefakte (Frühneuzeit-Impulse 3), Köln/Weimar/Wien 2015, S. 111–121; Jan-Hendryk de Boer/Marian Füssel/Jana M. Schütte (Hrsg.): Zwischen Konflikt und Kooperation: Praktiken der europäischen Gelehrtenkultur (12.–17. Jahrhundert), (Historische Forschungen 114), Berlin 2016; Flavio Häner: Dinge sammeln, Wissen schaffen. Die Geschichte der naturhistorischen Sammlungen in Basel. 1735–1850, Bielefeld 2017.

<sup>69</sup> Frank Rexroth/Teresa Schröder-Stapper: Woran man Experten erkennt. Einführende Überlegungen zur performativen Dimension von Sonderwissen während der Vormoderne, in: Dies. (Hrsg.): Experten, Wissen, Symbole. Performanz und Medialität vormoderner Wissenskulturen (HZ. Beihefte 71), Oldenburg 2018, S. 7–28, hier S. 10.

<sup>70</sup> Vgl. Peter Burke: Papier und Marktgeschrei. Die Geburt der Wissensgesellschaft, Berlin 2001, S. 103–111; Peter Janich: Vom Nichtwissen über Wissen zum Wissen über Nichtwissen, in: Nina Janich/Alfred Nordmann/Liselotte Schebek (Hrsg.): Nichtwissenskommunikation in den Wissenschaften. Interdisziplinäre Zugänge (Wissen – Kompetenz – Text 1), Frankfurt/Main 2012, S. 23–50, hier S. 31–40; Ingo H. Warnke: Diskursive Grenzen des Wissens – Sprachwissenschaftliche Bemerkungen zum Nichtwissen als Erfahrungslosigkeit und Unkenntnis, in: ebd., S. 51–72, hier S. 52 (besonders aufschlussreich scheinen diesbezüglich onomasiologische Wörterbücher zu sein); Cornel Zwierlein: Introduction. Towards a History of Ignorance, in: Ders. (Hrsg.): The Dark Side of Knowledge. Histories of Ignorance, 1400 to 1800 (Intersections. Interdisciplinary Studies in Early Modern Culture 46), Leiden/Boston 2016, S. 1–47, hier S. 3.

<sup>71</sup> Forschungsarbeiten zu diesem Bereich werden hier daher nicht eigens aufgeführt, sondern finden sich in den Kapiteln 1.2.2–1.2.5 im Zusammenhang mit den Definitionen verschiedener Wissens-, Nichtwissens- und Glaubensarten.

welchem Zeitpunkt was wusste<sup>72</sup>, zu kategorisieren, diese Kategorisierung dabei unter Zuhilfenahme anderer epistemologischer Zustände zugleich kritisch zu hinterfragen<sup>73</sup> und den Umgang mit dem sich zeigenden Wissen und Nichtwissen zu untersuchen.

Wie allerdings die Begriffe ›Wissen‹ bzw. ›Nichtwissen‹<sup>74</sup> allgemeingültig, das heißt disziplinübergreifend, definiert werden können, ist bisher nicht eindeutig geklärt.<sup>75</sup>

#### 1.1.4 Zielsetzung und Methode

Dieser Uneindeutigkeit kann und soll hier nicht beigegeben werden. Unter Wissen soll vielmehr das gefasst werden, »was für sich selbst in einem bestimmten gesellschaftlichen Rahmen und in einem bestimmten historischen Zeitraum den Wissensstatus reklamieren«<sup>76</sup> konnte, oder genauer: was in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts für Wissen gehalten und durch verschiedene Instanzen vermittelt wurde. Eine dieser Instanzen war die Kirche bzw. der Prediger, welcher mit seiner Predigt dazu beitrug, Wissen zu verbreiten und zu vermitteln.<sup>77</sup> Der Prediger musste dabei vor dem Hintergrund

---

<sup>72</sup> Landwehr 2007, S. 809; vgl. auch: Philipp Sarasin: Subjekte, Diskurse, Körper. Überlegungen zu einer diskursanalytischen Kulturgeschichte, in: Wolfgang Hardtwig/Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.): Kulturgeschichte Heute, Göttingen 1996, S. 131–164, hier S. 147.

<sup>73</sup> Vgl. zur Abgrenzung verschiedener epistemol. Zustände: Carlos Spoerhase/Dirk Werle/Markus Wild: Unsicheres Wissen. Zur Einführung, in: Dies. (Hrsg.): Unsicheres Wissen. Skeptizismus und Wahrscheinlichkeit. 1500–1850 (Historia Hermeneutica 7), Berlin/New York 2009, S. 1–13, hier S. 2f.

<sup>74</sup> Vgl. zur Relevanz des Nichtwissens: Klaus P. Japp: Die Beobachtung von Nichtwissen, in: Soziale Systeme 3 (1997), S. 289–312, hier S. 289: »Wenn aber weder einzig wahres Wissen noch Konsens weiterhin als Fundament sozialer Interaktion begriffen werden können, dann kann Nichtwissen nicht einfach implizit abgewertet werden, sondern es sollte explizit bezeichnet und beschrieben werden können.«; vgl. hierzu auch: Peter Wehling: Weshalb weiß die Wissenschaft nicht, was sie nicht weiß? Umriss einer Soziologie des wissenschaftlichen Nichtwissens, in: Stefan Bösch/Ders. (Hrsg.): Wissenschaft zwischen Folgenverantwortung und Nichtwissen. Aktuelle Perspektiven der Wissenschaftsforschung, Wiesbaden 2004, S. 35–106, hier S. 42.

<sup>75</sup> Vgl. Marian Füssel: Auf dem Weg zur Wissensgesellschaft. Neue Forschungen zur Kultur des Wissens in der Frühen Neuzeit, in: ZHF 34 (2008), S. 273–289, hier S. 274; vgl. hierzu auch: Johannes Fried/Johannes Süßmann: Revolution des Wissens – Eine Einführung, in: Dies. (Hrsg.): Revolution des Wissens. Von der Steinzeit bis zur Moderne, S. 7–20, hier S. 8f.; Achim Landwehr: Das Sichtbare sichtbar machen. Annäherungen an ›Wissen‹ als Kategorie historischer Forschung, in: Ders. (Hrsg.): Geschichte(n) der Wirklichkeit. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte des Wissens (Documenta Augustana 11), Augsburg 2002, S. 61–92, hier S. 61.

<sup>76</sup> Landwehr 2007, S. 802 (ähnlich in: Landwehr 2002, S. 66); vgl. hierzu auch: Peter L. Berger/Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, übers. v. Monika Plessner, Frankfurt/Main <sup>22</sup>1980, S. 17; Jakob Vogel: Von der Wissenschafts- zur Wissensgeschichte. Für eine Historisierung der ›Wissensgesellschaft‹, in: Geschichte und Gesellschaft 30,2 (2004), S. 639–660, hier S. 650f.; Sabine Maasen: Wissenssoziologie, Bielefeld <sup>2</sup>2009, S. 33.

<sup>77</sup> Vgl. Richard van Dülmen: Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Dritter Band. Religion, Magie, Aufklärung. 16.–18. Jahrhundert, München 1994, S. 121; vgl. hierzu auch: Moser-Rath 1964, S. 14.

verschiedener Predigtanlässe sowie verschiedenartiger Zuhörer<sup>78</sup> nicht nur entscheiden, welches Wissen er weitergeben und nutzen,<sup>79</sup> sondern auch wie er dies tun konnte.

Da es sich bei den in dieser Arbeit verwendeten Quellen um im Druck herausgegebene Predigten handelt, die entweder zuvor gesprochen und dann niedergeschrieben oder zum späteren Vortrag verfasst wurden,<sup>80</sup> bietet sich eine rhetorische Analyse, um dieses ›Wie‹ zu untersuchen, zwar an, scheint aber hinsichtlich des Erzählguts in den Predigten bzw. für eine »Erzählende Predigt«<sup>81</sup> sowie hinsichtlich der zahlreichen fingierten Dialoge mit den Zuhörern und fingierten Fragen der Zuhörer sowie der an vielen Stellen zu findenden Figurenrede in Form von gesprochener und Gedankenrede nicht ausreichend zu sein. Daher soll die rhetorische Analyse um eine narratologische ergänzt bzw. mit einer solchen verbunden werden.<sup>82</sup>

Um das Wissen und Nichtwissen systematisch zu analysieren, wird zunächst ein grundlegendes Set von Wissens- und Nichtwissenskategorien entwickelt. Da für den Untersuchungszusammenhang der Glaube jedoch ebenfalls maßgeblich ist, werden auch diesbezüglich Kategorien entwickelt, um das sich in den Predigten zeigende

---

<sup>78</sup> Unter diesen Zuhörern soll nicht, in Anlehnung an Wolfgang Iser's Konzept des impliziten Lesers (vgl. Wolfgang Iser: *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, Paderborn <sup>2</sup>1984), ein Konzept des impliziten Zuhörers verstanden werden, sondern das Interesse gilt den von Prokop indentierten zeitgenössischen Zuhörern der Predigten (dabei ist es hier nicht relevant, ob Prokop die Predigten selbst gehalten hat oder ein anderer Prediger Prokops Entwürfe nutzte); vgl. zu verschiedenen ›Lesarten‹ und zum indentierten Leser aus theologischer Perspektive auch: Michael Thiele: *Religiöse Rhetorik*, Inzingen 2012, S. 124.

<sup>79</sup> Der Prediger hat somit eine Filterfunktion inne (vgl. Dietz-Rüdiger Moser: *Verkündigung durch Volksgesang. Studien zur Liedpropaganda und -katechese der Gegenreformation*, Berlin 1981, S. 490f.

<sup>80</sup> Vgl. Franz M. Eybl: *Gebrauchsfunktion barocker Predigtliteratur. Studien zur katholischen Predigt-sammlung am Beispiel lateinischer und deutscher Übersetzungen des Pierre de Besse*, Wien 1982, S. 23.

<sup>81</sup> Paul Oskamp/Rudolf Geel: *Gut predigen. Ein Grundkurs*, Gütersloh 2001, S. 42; der für die Barockzeit nicht zutreffende Begriff ›erzählende Predigt‹, soll hier nur der Veranschaulichung dienen und besagen, dass die Predigt mit ihren vielen narratologischen Passagen an eine Erzählung erinnert und somit narratologisch untersucht werden kann und in den meisten hier zu analysierenden Predigten eine gegebenenfalls zu beachtende »Perikope« oft nur den »Ausgangspunkt« (S. 43) für eine Erzählung darstellt. Treffender wäre für die Barockzeit der Begriff »Thematische Predigt« (Pohlmann 1959, S. 31), der das erzählende Moment aber nicht in vollem Umfang zur Geltung bringt.

<sup>82</sup> Vgl. Wilfried Engemann (*Einführung in die Homiletik*, Tübingen/Basel <sup>2</sup>2011, S. 372), welcher explizit darauf verweist, im Zuge einer rhetorischen Analyse auch die »narratologischen Elemente« zu untersuchen. Angeknüpft wird dabei hinsichtlich des sich in dem Erzählgut in den Predigten zeigenden Wissens und Nichtwissens zudem an die Erzählforschung, da »Narrative ein wesentliches Element in der Organisation von Wissensordnungen darstellen« (Albrecht Koschorke: *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie*, Frankfurt/Main <sup>3</sup>2013, S. 329); verwiesen werden soll hier auch auf die Feststellungen von Peter Janich (2012, S. 40): »Nichtwissen hat, genauso wie Wissen, immer eine Form. Es muss sprachlich zu fassen sein«; vgl. hierzu auch Warnke 2012, S. 55.

Wissen und Nichtwissen Prokops sowie das von diesem angenommene Wissen und Nichtwissen der Zuhörer benennen und aufeinander beziehen zu können.

Da das Wissen und auch das Nichtwissen des Predigers sowie das von Prokop angenommene Wissen und Nichtwissen der Zuhörer verschiedenen Quellen entstammt, werden diese, nach Wissensfeldern geordnet, in die Analyse einbezogen. Relevant für den Untersuchungszusammenhang sind unter anderem illustrierte Flugblätter, die aufgrund des weiten Rezipientenkreises das Wissen und Nichtwissen der Bevölkerung durch Text und Bild beeinflussten.<sup>83</sup> Darüber hinaus bilden die Illustrationen das Wissen der Zeit im Wortsinne ab und lassen so Rückschlüsse auf Prokops Beschreibungen von Tieren, Naturphänomenen und anderem zu. Ebenfalls relevant ist die in der Frühen Neuzeit virulente Emblematik, da auch diese das Wissen und Nichtwissen beeinflusste,<sup>84</sup> indem mittels der Embleme Dinge, Lebewesen, Naturphänomene und andere Deutungen oder Bedeutungen erhielten, die sich zum Teil auch in den Predigten wiederfinden. Hinsichtlich der Deutung und Bedeutung von Lebewesen schließt das *Buch der Natur* eng an die Emblematik an. Genutzt wird das so benannte Werk Konrad von Megenbergs und der *Physiologus*. Ein weiteres Wissensfeld besetzen Werke der Antike, da viele Erzählungen in den Predigten unter anderem auf Aristoteles, Plutarch, Aelian oder Plinius zurückgeführt werden können.<sup>85</sup>

Nach diesem in Teilen eher deskriptiven Einstieg, der den Grundstein für die weitere Untersuchung legt, folgt im Hauptteil der Arbeit die Analyse ausgewählter Predigten. Ausgewählt werden aus dem umfangreichen Werk Prokops, welches rund 2600 Predigten in 33 Sammlungen sowie ca. 600 Lieder und Gedichte umfasst, solche Predigtsammlungen, die sich an bestimmte Adressaten- bzw. bestimmte Altersgruppen

---

<sup>83</sup> Vgl. Hella Tompert: Die Flugschrift als Medium religiöser Publizistik. Aspekte der gegenwärtigen Forschung, in: Josef Nolte/Dies./Christof Windhorst (Hrsg.): Kontinuität und Umbruch. Theologie und Frömmigkeit in Flugschriften und Kleinliteratur an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert. Beiträge zum Tübinger Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 8. Spätmittelalter und Reformation (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung 2), Stuttgart 1978, S. 211–221, hier S. 211; Hans-Joachim Köhler: Fragestellung und Methoden zur Interpretation frühneuzeitlicher Flugschriften, in: Ders. (Hrsg.): Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit. Beiträge zum Tübinger Symposium 1980 (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 13), Stuttgart 1981, S. 1–28, hier S. 1.

<sup>84</sup> Vgl. Schöne 1993, S. 169; Niefanger 2012, S. 145; Seraina Plotke: Gereimte Bilder. Visuelle Poesie im 17. Jahrhundert, München 2009, S. 60.

<sup>85</sup> Bibliographische Angaben der jeweiligen Werke erfolgen in den entsprechenden Kapiteln; angemerkt sei, dass Prokop möglicherweise nicht aus den Originalquellen zitiert oder paraphrasiert, da auch ihm vermutlich Kompilationsliteratur zur Verfügung stand (vgl. zu dieser literarischen Gattung: Wolfgang Brückner: Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus, Berlin 1974).

richten sowie anlassbezogene Predigten, da die Erweiterung oder Einengung des Gestaltungsspielraumes im Hinblick auf den Umgang mit Wissen und Nichtwissen darin besonders gut zum Ausdruck kommen und zu einem Vergleich geradezu auffordern.

Für diesen Vergleich werden aus den Predigtsammlungen solche Predigten in das Quellenkorpus aufgenommen, die jeweils dasselbe Thema behandeln, und zueinander in Beziehung gesetzt. Dabei werden die Predigten zunächst mit ihren speziellen Themen jeweils einzeln vor dem Hintergrund der verschiedenen Wissens-, Nichtwissens- und Glaubenskategorien sowie der Wissensfelder betrachtet, um die Repräsentationsformen von Wissen und Nichtwissen herauszuarbeiten. Nach jedem Themenkapitel schließt sich ein Zwischenresümee an, in welchem eruiert wird, wie die Spielräume des Möglichen und Unmöglichen bei der Präsentation ein und desselben Predigtthemas durch die Ausrichtung auf verschiedene Adressaten oder Anlässe erweitert oder eingengt werden, mit anderen Worten: wie der Prediger Prokop sein Wissen und Nichtwissen sowie das von diesem angenommene Wissen und Nichtwissen der Zuhörer rhetorisch und narratologisch handhabt, um die Entscheidung der Gemeindemitglieder für ein evangeliumsgerechtes Leben zu einer alternativlosen Entscheidung zu machen.<sup>86</sup>

## 1.2 Problematik und Definitionen

Um der Handhabung von Wissen und Nichtwissen auf den Grund zu gehen, muss für die Analyse zunächst geklärt werden, was hier unter Wissen und Nichtwissen verstanden werden soll. Dabei wird zu berücksichtigen sein, dass diese Begriffe nicht allein nach heutigen Maßstäben und Vorstellungen definiert werden können,<sup>87</sup> sondern, sollen sie wissenschaftlich zu sinnvollen Ergebnissen führen, vor dem Hintergrund der Zeit betrachtet und kategorisiert werden müssen. Bei der Definition muss zudem bedacht werden, dass sich die Verwendungsweise der Begriffe in profanen Bereichen von der in religiöser Literatur zum Teil unterscheidet und eine Kategorisierung wie Präzisierung so Probleme mit sich bringt.

---

<sup>86</sup> Vgl. Gierl 2004, S. 417: Gierl bringt es mit dem Satz: »Wissen ist, was man daraus macht«, auf den Punkt.

<sup>87</sup> Vgl. hierzu: Landwehr 2002, S. 88; Füssel 2007, S. 289.

### 1.2.1 Problemstellung

Um diesem Problem Herr zu werden, müssten für den profanen und religiösen Bereich je eigene Kategorien für Wissen, Nichtwissen und auch für den Glauben erstellt werden. Die Schwierigkeit dabei besteht jedoch darin, dass Prokops Erzählungen in den Predigten zu seinen jeweiligen Themen, abgesehen von direkten Bezügen auf die *Heilige Schrift*, dem profanen Bereich entstammen, jedoch durch die theologische Umdeutung in den religiösen Bereich überführt werden. Aus erzähltheoretischer Sicht kann man diesbezüglich von »zwei separaten Wirklichkeiten«<sup>88</sup> sprechen, die von Prokop zusammengeführt, von der Gemeinde vermutlich erkannt, aber vor dem Hintergrund des Zwecks der Predigt akzeptiert wurden.<sup>89</sup> So lassen beispielsweise Prokops naturkundliche Ausführungen zum Krokodil keinen Zweifel an der Gefährlichkeit dieses Tieres aufkommen und auch die theologische Deutung des Krokodils als der Teufel stellt kein Problem bei der Zusammenführung der zwei Wirklichkeiten bzw. Wissensbereiche dar. Dass sich dieses Tier, der Teufel, aber von dem biblischen Zöllner Zachäus reiten lässt, muss auf narrativer Ebene mit Sinn gefüllt werden, da die Glaubwürdigkeit oder Plausibilität des weiteren Erzählganges sowie die theologische Deutung anderenfalls nicht mehr gewährleistet wären. Doch »[a]m schwierigsten freilich ist es, das Ungereimte und Widersinnige zu plausibilisieren«<sup>90</sup>, so formuliert es der Literaturwissenschaftler Thomas Strässle in seinem im Jahre 2019 erschienen Werk. Strässle schreibt, obgleich seine Feststellung passgenau für die Erzählungen in den barocken Predigten ist, über das rezente Thema des Fakes. Jedoch zeigt sich zugleich, dass die Vermischung und Instrumentalisierung von Wissen, Nichtwissen und Glauben offenbar kein ganz neues Phänomen darstellt.

Die Übertragbarkeit der Ausführungen zum Fake auf die Erzählungen in den Predigten Prokops wird noch an anderer Stelle deutlich, wenn Strässle die Leser oder Zuhörer vor dem Hintergrund von deren Wissen und Nichtwissen in den Blick nimmt, und zu dem Schluss kommt, dass »das Nichtwissen« zu einem bestimmten Thema »aufseiten der Rezipienten nicht vollständig sein« dürfe. Nötig sei »ein Wissen im Nichtwissen«<sup>91</sup>, an das sich anknüpfen lasse, damit ein Fake, oder übertragen auf die Predigten

---

<sup>88</sup> Koschorke 2013, S. 191.

<sup>89</sup> Vgl. zur Akzeptanz dieser Wirklichkeiten: ebd., S. 190.

<sup>90</sup> Thomas Strässle: *Fake und Fiktion. Über die Erfindung von Wahrheit*, München 2019, S. 43.

<sup>91</sup> Strässle 2019, S. 41.

Prokops, die Erzählung des Predigers, überhaupt seine Wirkung entfalten könne. In der Frühen Neuzeit stellten so beispielsweise die bekannten Embleme mit ihrer Deutung von Lebewesen, Dingen, Ereignissen und Naturphänomenen sowie die illustrierten Flugblätter hinsichtlich der bildlichen Darstellung das benötigte Wissen der Rezipienten, also der Zuhörer der Predigten, bereit, an das der Prediger Prokop anknüpfen konnte.

Im frühneuzeitlichen Wissenssystem muss neben dem Wissen und Nichtwissen jedoch noch eine dritte Größe, die eine Begriffsdefinition nicht eben einfacher macht, mitbedacht werden: der Glaube. Und so kann von Strässles Werk aus dem Jahre 2019 zum Fake, bei dem Wissen, Nichtwissen und Glaube Hand in Hand gehen, problemlos der Bogen geschlagen werden zur Predigtliteratur des Barock oder, um zu den Ursprüngen zurückzugehen, zur *Soliloquia* des Kirchenvaters Augustinus, in welcher dieser darüber nachsinnt, was wir zu wissen glauben und was nur geglaubt werden kann, ohne es zu wissen.<sup>92</sup>

### 1.2.2 Definition: Nichtwissen über Gott

Wird etwas nur geglaubt, ohne es zu wissen, fällt dies in den Bereich des Nichtwissens. In der Theologie bezieht sich dieser Begriff auf ein Nichtwissen über Gott, das Handeln Gottes und den Sinn göttlichen Handelns.<sup>93</sup> Auch hier ist es möglich, heutige Forschung mit antiken Gedanken zu verbinden. So fragte sich schon Plutarch in seiner *Moralia* zur nicht auf den Fuß folgenden Strafe der Götter für unrechtes Handeln, »wie

---

<sup>92</sup> Vgl. Augustinus: *Soliloquia*. Selbstgespräche. Von der Unsterblichkeit der Seele. Lat.-dt., Einf., Übertr., Erl. u. Anm. v. Hanspeter Müller, München/Zürich 1986, I,8,4 (im Folgenden zitiert als Aug. soliloq. Buch, Kapitel, Paragraph); vgl. hierzu auch: Martin Hailer: *Glauben und Wissen*. Arbeitsbuch Theologie und Philosophie, Göttingen 2006, S. 14.

<sup>93</sup> Vgl. Christoph Hausladen: *Sprechen und Begründen jenseits des Definiten*. Theologie und ihr besonderes Verhältnis zum Nichtwissen, in: Peter Wehling (Hrsg.): *Vom Nutzen des Nichtwissens*. Sozialkulturwissenschaftliche Perspektiven, Bielefeld 2015, S. 223–246, hier S. 223f.; gehen Menschen von der festen Überzeugung aus, zu wissen, wie Gott handelt, welcher Sinn sich hinter seinem Handeln verbirgt und wie das ewige Heil zu erlangen ist, könnte dies anders gewendet auch als religiöses Wissen bezeichnet werden; da in dieser Kategorie jedoch gerade das diesbezügliche Nichtwissen im Vordergrund steht, soll hier bei dem Aspekt des Nichtwissens verblieben werden; vgl. zum Begriff »religiöses Wissen« jedoch die Arbeiten und Sammelbände zu Tagungen des Tübinger Graduiertenkollegs »Religiöses Wissen im vormodernen Europa (800–1800)«, wie bspw.: Steffen Patzold/Florian Bock (Hrsg.): *Gott handhaben*. Religiöses Wissen im Konflikt um Mythisierung und Rationalisierung, Berlin/Boston 2016; Renate Dürr/Anette Gerok-Reiter/Andreas Holzem/Steffen Patzold (Hrsg.): *Religiöses Wissen im vormodernen Europa*. Schöpfung – Mutterschaft – Passion, Paderborn 2019; vgl. zudem: Martin Gierl: *Religiöses Wissen*. Wissenschaft und die Kommunikation mit Gott (1650–1750), in: Helmut Neuhaus (Hrsg.): *Die Frühe Neuzeit als Epoche* (HZ. Beihefte 49), München 2009, S. 91–105.



viel Ungereimtes nicht aus der Langsamkeit und dem Zögern der Gottheit in diesen Dingen«<sup>94</sup> entstehe, und kommt zu dem Schluss, dass »von der Gottheit ein Sterblicher nichts Anderes mit Bestimmung sagen« könne, »als daß sie am besten den Zeitpunkt kennen vom Laster zu heilen«<sup>95</sup>.

Diese Auffassung Plutarchs korrespondiert in gewissem Sinne mit Reinhart Kosellecks Ausführungen zur Zukunft, in welcher bei Plutarch ja erst die Strafe für gegenwärtiges Handeln erfolgen wird. Obgleich Koselleck sich nicht mit dem Nichtwissen über Gottes Plan befasst, finden sich hier doch Berührungspunkte mit den Plutarch'schen Gedanken und dem christlichen Nichtwissen, denn das »Wissen von der Zukunft« resultiere aus der »heilsgeschichtlichen Erwartung«<sup>96</sup>. An anderer Stelle konkretisiert Koselleck diese Erwartung, wenn er schreibt: »Solange freilich die christliche Lehre von den letzten Dingen [...] den Erwartungshorizont unüberholbar begrenzte, blieb die Zukunft an die Vergangenheit gebunden. [...] Erwartungen, die über alle bisherigen Erfahrungen hinauswiesen, waren nicht auf diese Welt bezogen. Sie richteten sich auf das sogenannte Jenseits«<sup>97</sup>.

Aus dieser Gemengelage von antiken Stimmen und neuzeitlicher Forschung zur ungewissen Zukunft im Diesseits und im Jenseits, zu Gottes Handeln sowie zum Nichtwissen über Gott können nun die ersten Nichtwissenskategorien für die Analyse extrahiert werden.

### 1.2.2.1 Der Gott der verschiedenen Eigenschaften

Zum Nichtwissen über Gott gehören zunächst die verschiedenen und zum Teil gegensätzlichen Eigenschaften, die sich in Gott vereinen. So soll er zum einen allmächtig und

---

<sup>94</sup> Plutarch: *Moralia*. Bd. 1, hg. v. Christian Weise/Manuel Vogel, Wiesbaden 2012, 924,3B (im Folgenden zitiert als *Plut. mor.* Abschnitt, Paragraph).

<sup>95</sup> *Plut. mor.* 925F.

<sup>96</sup> Reinhart Koselleck: *Die unbekannte Zukunft und die Kunst der Prognose*, in: Ders.: *Zeitgeschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt/Main 2000, S. 203–221, hier S. 204.

<sup>97</sup> Reinhart Koselleck: »Erfahrungsraum« und »Erwartungshorizont – zwei historische Kategorien«, in: Ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/Main 2003, S. 349–375, hier S. 361.

weise,<sup>98</sup> mitleidig und gerecht sein,<sup>99</sup> auf der anderen Seite aber auch strafend.<sup>100</sup> Dieser Gegensatz zwischen dem lieben und dem strafenden, zornigen Gott kann vor dem Hintergrund des sich wandelnden Gottesbildes oder vor Gott und Gottessohn, das heißt Altem und Neuem Testament,<sup>101</sup> betrachtet werden. Sinnvoller scheint es jedoch zu sein, Strafe bzw. Zorn und Liebe zusammenzudenken, und dies nicht nur wegen der »Wesenseinheit« Gott, Christus und Heiligem Geist,<sup>102</sup> sondern vor allem weil Gott nicht straft, um zu vernichten, sondern um die Menschen, die gesündigt haben, zur Umkehr zu bewegen.<sup>103</sup>

Für die Analyse bedeutet dies, Predigtstellen zu betrachten, in denen sich Prokop explizit wie implizit zu Gottes Eigenschaften äußert und die Wahrheit oder die Wahrscheinlichkeit seiner Aussagen über das eigentlich über Gott nicht zu Wissende plausibilisiert.

### 1.2.2.2 Der Gott der Sinngebung

Eng verknüpft mit den Eigenschaften Gottes ist der Sinn göttlichen Handelns. Dies beinhaltet zugleich die menschlichen Handlungen, denn als »Heilsgott«<sup>104</sup> vermittelt dieser dem Leben der Menschen einen Sinn, indem in der Predigt das religiöse Ritual sowie die menschlichen Handlungen mit dem Sinn aufgeladen werden, das ewige Heil zu erlangen.<sup>105</sup> Wobei es darauf ankommt, alle Ausführungen zur Heilserlangung und

---

<sup>98</sup> Vgl. Fritz Krafft: »... denn Gott schafft nichts umsonst!« Das Bild der Naturwissenschaft vom Kosmos im historischen Kontext des Spannungsfeldes Gott – Mensch – Natur (Natur – Wissenschaft – Theologie. Kontexte in Geschichte und Gegenwart 1), Münster 1999, S. 79; Josef Fattinger: Grosser Gott, wir loben dich! Gott und seine Eigenschaften (Katholische Laiendogmatik 3), Frankfurt 1940, S. 7.

<sup>99</sup> Vgl. Aiden W. Tozer: Das Wesen Gottes. Eigenschaften Gottes und ihre Bedeutung für das Glaubensleben, Stuttgart 1985, S. 102.

<sup>100</sup> Vgl. ebd., S. 102.

<sup>101</sup> Vgl. Ralf Miggelbrink: Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition, Darmstadt 2002, S. 152; Erich Zenger: Art. Gott, in: Praktisches Bibellexikon, hg. v. Anton Grabner-Haider, Freiburg 1969, Sp. 439–445, hier Sp. 444.

<sup>102</sup> Vgl. Colin Gunton: Art. Gott, in: RGG 3 (2000), Sp. 1098–1142, hier Sp. 1124.

<sup>103</sup> Vgl. Ralf Miggelbrink: Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition, Freiburg 2000, S. 595; Rudolf Schenda: Die deutschen Prodigiensammlungen des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Archiv für die Geschichte des Buchwesens 4 (1963), Sp. 637–710, hier Sp. 638f.

<sup>104</sup> Hans Lehmann: Schöpfergott und Heilsgott im Zeugnis der Bibel. Biblisch-theologische Thesen zum Problem der »doppelten Offenbarung«, in: Evangelische Theologie 11 (1951), S. 97–111, hier S. 97; neben dem Heilsgott, der zugleich der »Erlösergott« (S. 97) sei, zeigt Gott sich bei Lehmann auch als Schöpfergott, doch sei »der Schöpfungsglaube [...] dem Heilsglauben nicht vor-, sondern ein- und damit untergeordnet.« Diese Auffassung Lehmanns soll hier nicht übernommen werden, da gerade Gottes Schöpfungen in den Predigten mit Bedeutungen aufgeladen werden, um zum gottgefälligen Leben anzuleiten. Der Heilsgedanke steht dort gleichberechtigt daneben.

<sup>105</sup> Vgl. Konrad Baumgartner: Die Seelsorge im Bistum Passau zwischen barocker Tradition, Aufklärung und Restauration (Münchener Theologische Studien 19), St. Ottilien 1975, S. 449; Ingo Mörth: Zur

den Sinn von Handlungen auf das alltägliche Leben der Menschen zu beziehen,<sup>106</sup> um eine Verhaltensänderung der Sünder zu bewirken sowie gottgefällig lebende Menschen in ihrem Handeln zu bestärken. Obgleich vermutlich niemand, außer vielleicht philosophisch Interessierte, in Allem einen Sinn sucht,<sup>107</sup> gibt es doch Momente und Situationen, in denen ein Bedarf nach Sinnantworten besteht, und so fragen Döring und Kaufmann wohl zu Recht, ob »das Sinnbedürfnis des Menschen den Sinn [erdichtet]«<sup>108</sup>.

Erdichtet ist, so könnte man sagen, auch die theologische Deutung der Natur,<sup>109</sup> womit der Schöpfergott ins Spiel kommt. Da der Schöpfergott nicht nur wahllos erschaffen hat, sondern nach der Auffassung gläubiger Menschen seine Erschaffungen und Geschöpfe auch mit Sinn ausgestattet hat, der jedoch nicht für jeden Menschen offenkundig ist, füllt die Kirche diese Wissenslücken in der Predigt aus.<sup>110</sup>

Um den rhetorischen und narratologischen Umgang mit diesem Nichtwissen über den Sinn, der das Leben und die Natur betrifft, sichtbar zu machen, werden Predigt-passagen zu betrachten sein, in denen Prokop beispielsweise Tiere und deren Verhalten theologisch deutet, oder solche, in denen er Naturphänomene, wie Kometen und Finsternisse, auf göttliches Eingreifen zurückführt.

---

Konstitutionsanalyse religiöser Phänomene. Kontingenz und Konsistenz der Lebenswelt, in: Wolfram Fischer/Wolfgang Marhold (Hrsg.): *Religionssoziologie als Wissenssoziologie*, Stuttgart et al. 1978, S. 21–37, hier S. 22; Ingo Mörth: *Religiöse Sinnstiftung und gesellschaftliches Bewusstsein*, in: *ÖZS* 4 (1979), S. 16–30, hier S. 16.

<sup>106</sup> Vgl. Andreas Holzem: *Katholische Konfessionalisierung – ein Epochenphänomen der Frühneuzeit zwischen Spätmittelalter und Aufklärung*, in: Helmut Neuhaus (Hrsg.): *Die Frühe Neuzeit als Epoche* (HZ. Beihefte 49), München 2009, S. 251–289, hier S. 273f.

<sup>107</sup> Vgl. Manfred Arndt: *Ich-Konstitution und religiöse Symbolwelt*, in: Ders. (Hrsg.): *Religiöse Sozialisation*, Stuttgart et al. 1975, S. 71–88, hier S. 71.

<sup>108</sup> Heinrich Döring/Franz-Xaver Kaufmann: *Kontingenzerfahrung und Sinnfrage*, in: Franz Bodile et al. (Hrsg.): *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Bd. 9, Freiburg 1981, S. 8–67, hier S. 51; dass die Kirche auch heute noch Sinnantworten gibt, zeigt der aktuelle Diskurs über spirituellen Missbrauch (vgl. Doris Wagner: *Gefährliche Seelenführer*, in: *Die Zeit* v. 24.1.2019, S. 48).

<sup>109</sup> Vgl. Norbert A. Luyten: *Theologie und Naturwissenschaft in der Begegnung*, in: Ders. (Hrsg.): *Naturwissenschaft und Theologie* (Schriften der katholischen Akademie in Bayern 100), Düsseldorf 1981, S. 145–159, hier S. 149.

<sup>110</sup> Vgl. Ingo Mörth: *Lebenswelt und religiöse Sinnstiftung. Ein Beitrag zur Theorie des Alltagslebens*, München 1986, S. 83; vgl. zu Sinngebung und Sinnantworten auch: Arnold Gehlen: *Religion und Umweltstabilisierung*, in: Oskar Schatz (Hrsg.): *Hat die Religion Zukunft?*, Graz/Wien/Köln 1971, S. 83–97, hier S. 87.

### 1.2.2.3 Der Gott des Jenseits

Damit das Eingreifen Gottes in das diesseitige Leben möglichst positiv ausfiel, gab die Kirche »Normen und Werte«<sup>111</sup> vor, die das Verhalten der Menschen regeln sollten.<sup>112</sup> Diese Verhaltensanleitung zielte jedoch über das Diesseits hinaus ins Jenseits, denn die Rechnung für positives wie negatives Verhalten wird ja letztendlich erst beim Jüngsten Gericht zu begleichen sein. Bis zu diesem Zeitpunkt sollten die Menschen zur Umkehr bewegt werden,<sup>113</sup> wobei das Jüngste Gericht »als ein ›Licht‹ verheißendes Ereignis [...] erwartet werden«<sup>114</sup> sollte; mit anderen Worten: Das Dasein bezog seinen Sinn aus dem Jenseits.<sup>115</sup> Damals wie heute wusste oder weiß jedoch niemand, wie das Jüngste Gericht und das jenseitige Leben beschaffen sein werden,<sup>116</sup> was zur Folge hat, dass vor allem der Laie auf die Darstellung der Kleriker sowie auf die eigene »Phantasie«<sup>117</sup> angewiesen war und ist.

Bei der Analyse müssen so solche Predigtpassagen beleuchtet werden, in denen Prokop das jenseitige Leben und das jenseitige Personal behandelt. Dazu gehört es auch, herauszuarbeiten, wie Prokop die Erwartungen an das Jenseits mit Verhaltensanweisungen für das Diesseits verbindet, wenn er beispielsweise dazu anhält, fleißig die Kirche zu besuchen, gute Werke zu verrichten und dem Teufel zu widerstehen. Entscheidend ist dabei, zu analysieren, wie er mit dieser Nichtwissenskategorie rhetorisch und narratologisch umgeht, denn letztlich zeichnet sich diese, wie auch die beiden erstgenannten Kategorien, dadurch aus, dass dazu kein belegbares Wissen existiert.

---

<sup>111</sup> Wolfgang Marhold: Gesellschaftliche Funktion der Religion, in: Wolf-Dieter Marsch (Hrsg.): Plädoyers in Sachen Religion. Christliche Religion zwischen Bestreitung und Verteidigung, Gütersloh 1973, S. 77–93, hier S. 80.

<sup>112</sup> Vgl. Andreas Holzem: Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung, in: Paul Münch (Hrsg.): ›Erfahrung‹ als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte (HZ. Beihefte 31), München 2001, S. 317–332, hier S. 330.

<sup>113</sup> Vgl. Georges Minois: Geschichte der Zukunft. Orakel, Prophezeiungen, Utopien, Prognosen, Düsseldorf/Zürich 1998, S. 48.

<sup>114</sup> Eberhard Jüngel: ›Die Weltgeschichte ist das Weltgericht‹ aus theologischer Perspektive, in: Rüdiger Bubner/Walter Mesch (Hrsg.): Die Weltgeschichte – das Weltgericht? (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung 22), Stuttgart 2001, S. 13–33, hier S. 30.

<sup>115</sup> Vgl. Gotthold Hasenbüttel: Die Wandlung des Gottesbildes, in: Joseph Ratzinger/Johannes Neumann (Hrsg.): Theologie im Wandel. FS zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen. 1817–1967 (Tübinger Theologische Reihe 1), München/Freiburg 1967, S. 228–253, hier S. 244.

<sup>116</sup> Vgl. Thomas Luckmann: Riten als Bewältigung lebensweltlicher Grenzen, in: Schweizer Zeitschrift für Soziologie 3 (1985), S. 535–550, hier S. 544f.

<sup>117</sup> Jacques Le Goff: Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart 1984, S. 350; Le Goff bezieht sich hier zwar auf das Fegefeuer, doch betrifft dieses Nichtwissen alle Bereiche des Jenseits.

### 1.2.3 Definition: Nichtwissen über Diesseitiges

Anders verhält es sich mit Nichtwissen, welches diesseitige Lebewesen und Naturphänomene, Dinge und Ereignisse betrifft. Dieses Nichtwissen könnte man mit Cornel Zwielerlein als mehr oder weniger bewusste Abwesenheit von Wissen bezeichnen.<sup>118</sup> Nichtwissen kann jedoch auch als »vermeintliches Wissen« auftreten, nämlich dann, wenn das Wissen auf einem »Irrtum«<sup>119</sup> beruht. In Anlehnung an Thomas von Aquin müsste dieses Nichtwissen als unwillentliches Nichtwissen bezeichnet werden.<sup>120</sup>

Daneben gibt es bei dem Aquinaten dann auch das willentliche Nichtwissen. Ohne hier auf die feinen Unterteilungen in *De malo* einzugehen und unter Außerachtlassung des Kontextes der Ausführungen des Thomas von Aquin, bietet sich für die Analyse hier ein Ansatzpunkt für die Kategorisierung des Begriffes »Nichtwissen« in unwillentliches und willentliches Nichtwissen.

#### 1.2.3.1 Willentliches Nichtwissen

Willentlich etwas nicht zu wissen, stellt eine Sonderform des Nichtwissens dar, da diese Bezeichnung impliziert, dass zu einem Sachverhalt an sich Wissen vorhanden ist, dieses Wissen jedoch aus verschiedenen Gründen nicht beachtet oder kommuniziert wird.<sup>121</sup> Diese Gründe können negativ oder positiv sein. Positiv kann es mit Georg Simmel aufgefasst werden, der schreibt, dass wir »soviel Nichtwissen bewahren [...], wie es für unser praktisches Tun zweckmäßig ist«<sup>122</sup>. Als negativ könnte diese Art des Nichtwissens bezeichnet werden, wenn willentliches Nichtwissen von Alternativen dazu genutzt wird, Tradiertes zu bewahren.<sup>123</sup>

---

<sup>118</sup> Vgl. Zwielerlein 2016, S. 2f.

<sup>119</sup> Janich 2012, S. 30.

<sup>120</sup> Vgl. Thomas von Aquin: *Quaestiones disputatae*. II. De malo, quaest. III, art. VII u. VIII, Editio Quarta Taurinensis 1820; vgl. auch: Cornel Zwielerlein: Zur Historisierung von Nichtwissen. Das Beispiel der französischen und englischen Mittelmeerimperien (1650–1750), in: Frank Becker/Benjamin Scheller/Ute Schneider (Hrsg.): *Die Ungewissheit des Zukünftigen (Kontingenzgeschichten 1)*, Frankfurt/Main/New York 2016, S. 233–260, hier S. 235.

<sup>121</sup> Nicht gemeint ist damit die Art des »gewollten Nichtwissens«, von dem Peter Wehling spricht, da dieser sich dabei nicht auf theologische Dinge bezieht, sondern auf die prädiktive Medizin (Wissen und Nichtwissen, in: Rainer Schützeichel (Hrsg.): *Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung (Erfahrung – Wissen – Imagination. Schriften zur Wissenssoziologie 15)*, Konstanz 2007, S. 485–494, hier S. 492.

<sup>122</sup> Georg Simmel: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftungen*, Berlin <sup>7</sup>2013, S. 269; vgl. auch: Georg Simmel: *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Berlin <sup>3</sup>1994, S. 4.

<sup>123</sup> Vgl. Wilbert E. Moore/Melvin M. Tumin: *Some Social Functions of Ignorance*, in: *American Sociological Review* 14 (1949), S. 787–795, hier S. 791.

Diese Kategorie des Nichtwissens ist für die Analyse besonders interessant, da es auf der einen Seite zahlreiche Predigtpassagen gibt, in denen Prokop durch die theologische Deutung der Natur Tradiertes bewahrt und ihm vermutlich bekannte frühneuzeitliche naturwissenschaftliche Erklärungen, das heißt alternative Sichtweisen, ganz im Sinne des Predigtzieles nicht kundtut. Auf der anderen Seite äußert er sich aber auch zu ihm zweifelhaft erscheinenden Dingen, wie beispielsweise der Existenz eines Phönix. Doch bezüglich dieses fabelhaften Tieres, wie auch bei noch einigen anderen Dingen, scheint es ihm wohl ratsamer und für das Predigtziel nützlicher, bei einem willentlichen Nichtwissen zu verbleiben. Vorzugsweise beendet er diesbezügliche Ausführungen dann mit Sätzen wie: »sey nun dem wie da wölle«<sup>124</sup>; was vor dem Hintergrund der Zeit vermutlich auch verständlich ist, da eben noch nicht alles gewusst wurde und sich so willentliches an mancher Stelle mit unwillentlichem Nichtwissen vermischt.

### 1.2.3.2 Unwillentliches Nichtwissen

Unwillentlich etwas nicht zu wissen, soll hier jedoch nicht vor dem Hintergrund betrachtet werden, was der frühneuzeitliche Mensch noch nicht oder schon wissen konnte.<sup>125</sup> Im Vordergrund dieser Kategorie steht der rhetorische und narratologische Umgang mit dieser Form des Nichtwissens. Aufschlussreich sind dabei Predigtpassagen, in denen Prokop das von ihm angenommene Nichtwissen seiner verschiedenen Zuhörer explizit oder implizit zum Ausdruck bringt, wobei zu prüfen sein wird, ob er dies mit einer Wertung hinsichtlich der Angemessen- oder Unangemessenheit für eine Adressatengruppe verbindet.<sup>126</sup>

### 1.2.4 Definition: Wissen

Von einer Sache, einem Ereignis, einem Lebewesen oder einem Naturvorgang mehr zu wissen, angemessen viel zu wissen oder (noch) nichts zu wissen, wirft zunächst bzw.

---

<sup>124</sup> Enc, 11,181.

<sup>125</sup> Vgl. zu Bereichen, in denen Nichtwissen heute eine Rolle spielt: Michael Smithson: Ignorance and Uncertainty. Emerging Paradigms, New York et al. 1989; Malte Faber/ John L. R. Proops: Evolution, Time, Production and the Environment, Berlin et al. 1994, S. 107–133; Stefan Bösch et al.: Entscheidungen unter Bedingungen pluraler Nichtwissenskulturen, in: Renate Mayntz et al. (Hrsg.): Wissensproduktion und Wissenstransfer. Wissen im Spannungsfeld von Wissenschaft, Politik und Öffentlichkeit, Bielefeld 2008, S. 197–220; Michael Harvey et al.: A Historical Perspective on Organizational Ignorance, in: Journal of Managerial Psychology 16 (2001), S. 449–468.

<sup>126</sup> Vgl. hierzu: Warnke 2012, S. 55.

grundsätzlich die Frage auf, was unter Wissen überhaupt zu verstehen sein soll, da eine verbindliche Definition nicht existiert.<sup>127</sup> Einigkeit besteht jedoch darüber, dass Wissen auf einer »Begründung«<sup>128</sup> beruht, nicht bloße »Annahme«<sup>129</sup> ist und wahr ist.<sup>130</sup> Wissen kann aber auch das sein, was jemand für wahr hält.<sup>131</sup> So galt in der Frühen Neuzeit beispielsweise Magie als wahr und das Wissen um magische Praktiken war eben auch Wissen.<sup>132</sup> Dabei ist es ganz unerheblich, ob dieses Wissen tatsächlich einen wahren Kern hat, denn »was Individuen für Wahrheit oder Wissen halten, wird von ihrem sozialen Umfeld beeinflusst«<sup>133</sup>. Erheblicher ist daher eher, »wie« Individuen dieselben Dinge wussten und nicht »was«<sup>134</sup> gewusst wurde.

Für die nachfolgenden Wissenskategorien bedeutet dies, dass das jeweilige Wissen sich nicht an Begründbarkeit orientiert, sondern daran, wie Prokop und seine Zuhörer »Informationen« zu erzählerischem, moralischem, praktischem und Bücherwissen »bewerten«<sup>135</sup> konnten.<sup>136</sup>

---

<sup>127</sup> Vgl. Anm. 75; eine einzige bzw. »die« Definition zu finden, kann und soll nicht Ziel dieses Kapitels sein, da dies, wie Achim Landwehr bereits vor rund 20 Jahren anmerkte, die »Perspektiven« (Landwehr 2002, S. 65) einschränken würde. Ziel ist es, verschiedene, für die Analyse sinnvolle Kategorien von Wissen zu formulieren.

<sup>128</sup> Janich 2012, S. 28; vgl. auch: Fried 2001, S. 8; Spoerhase 2009, S. 2.

<sup>129</sup> Cathrine Wilson: Art. Wissen, in Enzyklopädie der Neuzeit 15 (2012), Sp. 1–130, hier Sp. 1.

<sup>130</sup> Vgl. Petra Gehring: Art. Wissen, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 12 (2004), Sp. 855–902, hier Sp. 855.

<sup>131</sup> Vgl. Matthias Gross: Ignorance and Surprise. Science, Society and Ecological Design, London 1969, S. 49; eng damit zusammen hängt auch das Handeln, denn »Menschen handeln auf der Grundlage dessen, was sie für wahr halten« (Gerhard Ernst: Das Problem des Wissens, Paderborn 2002, S. 91).

<sup>132</sup> Vgl. Hans-Jürgen Goertz: Kleriker- und Laienkultur. Glaube und Wissen in der Reformationszeit, in: Dülmen 2004, S. 39–64, hier S. 50; vgl. auch: Christoph Daxelmüller: Das literarische Magieangebot. Zur Vermittlung hochgeschichtlicher Magiediskussion und magischer Volksliteratur im 17. Jahrhundert, in: Brückner 1985, S. 837–863, hier S. 840; Landwehr 2002, S. 67; vgl. allgemein zum Magieverständnis in der FNZ: Dülmen 1994, bes. S. 79f.

<sup>133</sup> Burke 2001, S. 10; so erklärt es sich auch, dass im »aufgeklärten« 21. Jahrhundert bspw. im westafrikanischen Senegal Hexer und Wunderheiler ein florierendes Geschäft betreiben können, was in den Ländern der westlichen Welt eher unter Scharlatanerie verbucht werden würde (vgl. Angela Köckritz: Wie verhext. Der Zauberei begegnet man im westafrikanischen Senegal allerorten. Dahinter steckt mehr als Aberglaube, in: Die Zeit v. 8.4.2020, S. 10).

<sup>134</sup> Alfred Schütz: Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns, in: Alfred Schütz. Gesammelte Aufsätze. Bd. I. Teil 3. Das Problem der sozialen Wirklichkeit, m. e. Einf. v. Achim Gurwitsch u. e. Vorw. v. Hermann L. Breda, Den Haag 1971, S. 3–54, hier S. 16.

<sup>135</sup> Wolfgang Neuser: Nichtwissen – eine konstitutive Bedingung für den Entwurf von Welt, in: Klaus Götz (Hrsg.): Wissensmanagement. Zwischen Wissen und Nichtwissen, Mering 2008, S. 85–98, hier S. 94; vgl. zur Klassifizierung von Wissen auch: Burke 2001, S. 103–105; vgl. zu Burke die Rezension: Albert Schirmmeister: Wissenskulturen in der Frühen Neuzeit, in: Frühneuzeit-Info 67 (2004), S. 66–78, bes. S. 67.

<sup>136</sup> Nicht eingegangen werden kann hier auf das Spannungsverhältnis zwischen Erkenntnissen der frühneuzeitlichen Naturwissenschaften und dem Festhalten an hergebrachten »magischen« oder christlichen Deutungen (vgl. hierzu: Christel Meier: Argumentationsformen kritischer Reflexion zwischen Naturwissenschaft und Allegorese, in: FMSt 12 (1978), S. 116–159, hier S. 120; Volker Press: Kriege und Krisen. Deutschland 1600–1715 (Neue Deutsche Geschichte 5), München 1991, S. 315).

#### 1.2.4.1 Bücherwissen

Um Informationen, das heißt Wissen, aus Büchern entnehmen zu können, mussten diese Bücher zunächst einmal in irgendeiner Form zugänglich sein. Für Prokop dürfte darin kein Problem bestanden haben, da Klosterbibliotheken in der Frühen Neuzeit recht gut bestückt waren.<sup>137</sup> Doch das Bewerten der vorgefundenen Informationen stellte auch für Prokop nicht immer eine einfache Aufgabe dar, was sich darin zeigt, dass er beispielsweise bei der Bewertung der Existenz eines Phönix zwar die gelehrten Stimmen aus Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit zu Wort kommen lässt,<sup>138</sup> sich selbst aber durch Sätze wie dem oben genannten »sey nun dem wie da wölle« mit seinem Urteil zurückhält. Hinzu kommt, dass Prokop Informationen, wenn er über diese urteilt, in der Regel nicht *bewertet*, sondern *umwertet*, das heißt theologisch (um)deutet. Auf diese Weise werden Quellen zur Historie, zu Flora und Fauna und zu Naturphänomenen mit einer anderen Wissensquelle, der *Bibel*,<sup>139</sup> vermischt.

Standen Prokop also zahlreiche Werke aus Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit zur Verfügung, zudem noch die *Heilige Schrift* und konnte er diese allesamt lesen, verstehen und für seine Zwecke nutzen, war dies den allermeisten Predigtzuhörern nicht möglich. Diese mussten demzufolge Prokops Ausführungen Glauben schenken, das heißt seiner Autorität als Prediger, und bezogen Bücherwissen so gewissermaßen aus zweiter, instrumentalisierender Hand.

Aufschlussreich für die Analyse sind so zum einen Predigtpassagen, in denen Prokop Informationen aus Büchern anzweifelt. Zum anderen werden Passagen zu betrachten sein, in denen Prokops Zuhörer durch fingierte Zwischenfragen die Ausführungen, die sich auf Bücherwissen stützen, hinterfragen, denn gerade Prokops Wissen zu alltäglichen Dingen, wie beispielsweise dem Pfropfen, welches er unter anderem der *Naturalis historia* des Plinius und anderen antiken Werken entnimmt und theologisch umdeutet, war als praktisches Wissen vielen Menschen bekannt.

---

<sup>137</sup> Vgl. Klemens Löffler: *Deutsche Klosterbibliotheken*, Köln 1918, S. 11.

<sup>138</sup> Helmut Zedelmaier nennt diese Art des Wissens »gelehrtes Wissen« (Wissensordnung in der Frühen Neuzeit, in: Rainer Schützeichel (Hrsg.): *Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung (Erfahrung – Wissen – Imagination. Schriften zur Wissenssoziologie 15)*, Konstanz 2007, S. 835–845, hier S. 836.

<sup>139</sup> Auch in der Kunst wurde die *Bibel* als Quelle des Wissens dargestellt, bspw. auf dem Titelkupfer von Petrus Miotte Burgundus in Athanasius Kirchers *Ars magna lucis et umbrae* von 1646; vgl. zu Kircher auch: Gierl 2009, S. 92–96.



#### 1.2.4.2 Praktisches Wissen

Ob Wissen um alltägliche Dinge praktisches Wissen genannt wird oder pragmatisches oder schlicht Alltagswissen, gemeint ist jeweils ein und dasselbe, nämlich eine Art von Wissen, um im täglichen Leben bestehen zu können.<sup>140</sup> In den Besitz dieses Wissens kam (und kommt) man in der Regel durch Sehen und Nachahmen oder durch Hören.<sup>141</sup> Zu denken ist dabei zunächst an die Unterweisung des Vaters, der beispielsweise Bauer war und dem Sohn die Arbeit auf dem Hof erklärte, an den Handwerker, der den Lehrling anleitete, an die Mutter, die die Tochter auf das (Haushalts-)Leben vorbereitete.<sup>142</sup>

Doch auch das Hören einer Predigt war geeignet, um sich praktisches Wissen anzueignen,<sup>143</sup> obgleich jegliche diesbezügliche Wissensdarbietung theologisch umgedeutet wurde. Bei der Analyse solcher Predigtpassagen wird vor allem darauf zu achten sein, wie Prokop den Bogen von reiner Darbietung praktischen Wissens zur intendierten theologischen Lehre schlägt, da der größte Teil seiner Zuhörer ihm um praktisches, also tatsächlich angewendetes, Wissen voraus war und die theologische Umdeutung so gegebenenfalls auf Seiten der Gemeinde durch allzu starke Moralisierung zu Irritationen führen konnte.

#### 1.2.4.3 Moralisches Wissen

Weniger irritierend waren hingegen Ausführungen, die auf die Erlangung des ewigen Heils abzielten. Zwar waren die Menschen der Frühen Neuzeit hinsichtlich der diesbezüglichen Verhaltensnormen unterrichtet,<sup>144</sup> da dieses Wissen jedoch »gesellschaftlich bedeutsam«<sup>145</sup> war, musste es von Seiten der Kirche stets in Erinnerung gerufen bzw.

---

<sup>140</sup> Vgl. Schenda 1985, S. 453; Wolfgang Detel: Wissenskulturen und epistemische Praktiken, in: Johannes Fried/Thomas Kailer (Hrsg.): *Wissenskulturen. Beiträge zu einem forschungsstrategischen Konzept (Wissenskulturen und gesellschaftlicher Wandel 1)*, Berlin 2003, S. 119–132, hier S. 129f.; Karen Gloy: Einführung. Die verschiedenen Wissenstypen, in: Dies./Rudolf zur Lippe (Hrsg.): *Weisheit – Wissen – Information*, Göttingen 2005, S. 7–20, hier S. 10.

<sup>141</sup> Vgl. Andreas Holzem: »... Quod non miserit prolem ad scholam«. Religiöse Bildung, Schulalltag und Kinderwelten im Spiegel von Sendgerichtsprotokollen des Fürstbistums Münster, in: *AKG 78 (1996)*, S. 325–362, hier S. 327.

<sup>142</sup> Vgl. Konrad Ehlich: Der Katechismus – eine Textart an der Schnittstelle von Mündlichkeit und Schriftlichkeit, in: *LiLi 29 (1999)*, S. 9–33, hier S. 18; Jack Goody spricht bzgl. des Wissens von Handwerkern von »Expertenwissen« (Wissen und die Arten seiner Weitergabe, in: *Fried 2001*, S. 40–55, hier S. 41).

<sup>143</sup> Vgl. Dülmen 1994, S. 157.

<sup>144</sup> Vgl. Holzem 1996, S. 327.

<sup>145</sup> Goertz 2004, S. 51.

wachgehalten werden. Gesellschaftlich bedeutsam war dieses Wissen, da durch die Ausrichtung des diesseitigen Lebens auf die Erlangung des Heils Verhaltensnormen, die Kirche und Obrigkeit vorgaben, galten und einzuhalten waren.<sup>146</sup> Zu diesen Verhaltensnormen zählte es auch, den Gottesdienst zu besuchen, und während dieser Gottesdienste, vor allem in der Predigt, wurden diese Verhaltensnormen immer wieder durch beispielhafte moralisierende Erzählungen »gepredigt«.<sup>147</sup>

Besonders aufschlussreich für die Analyse sind hier zum einen die Kinderpredigten, da sich anhand dieser deutlich machen lässt, wie diese Verhaltensnormen an junge Menschen herangetragen und eingeübt wurden. Zum anderen bieten die Kirchweih-Predigten für die Analyse eine Vielzahl von Erzählungen, die zugleich unterhaltsam, wissens- und verhaltensnormenvermittelnd sowie moralisierend sind.

#### 1.2.4.4 Erzählerisches Wissen

Moralisierende Verhaltensanleitung, Unterhaltung und die Vermittlung von Wissen wurden so durch die Einflechtung in Erzählungen in ein literarisches Gewand gekleidet.<sup>148</sup> Dass dies nicht rein zufällig geschah, lässt sich auf die Beliebtheit von »Erzählgut«<sup>149</sup> bei den frühneuzeitlichen Menschen zurückführen. Der Prediger konnte sich so der Aufmerksamkeit seiner Zuhörer beinahe sicher sein, wenn er seine Anleitung zum gottgefälligen Leben mit reichlich unterhaltsamem Wissen in der Form einer Erzählung, die gern auch Sensationelles enthielt oder in der der Leibhaftige mitwirkte, darbot. Zur Gestaltung der literarischen Form bedurfte es jedoch des erzählerischen Wissens. Denn eine Erzählung, besonders eine, die einem ganz bestimmten Zweck dient, zeichnet sich letztlich dadurch aus, dass hinsichtlich des zu Erzählenden ausgewählt, weggelassen und gewichtet wird.<sup>150</sup>

---

<sup>146</sup> Vgl. zum religiösen Leben um die Mitte des 17. Jahrhunderts in Salzburg: Ernst W. Zeeden: Salzburg, in: Anton Schindling/Walter Ziegler (Hrsg.): Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, Münster 1989, S. 73–85.

<sup>147</sup> Vgl. zu Frömmigkeitsvorstellungen des Klerus in der FNZ: Richard van Dülmen: Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit, Frankfurt/Main 1989, S. 52–55.

<sup>148</sup> Vgl. hierzu: Markus Fauser: Wissen als Unterhaltung, in: Dülmen 2004, S. 491–514, hier S. 498.

<sup>149</sup> Dülmen 1994, S. 156.

<sup>150</sup> Vgl. Frank Rexroth: Meistererzählungen und die Praxis der Geschichtsschreibung. Eine Skizze zur Einführung, in: Ders. (Hrsg.): Meistererzählungen vom Mittelalter. Epochenimaginationen und Verlaufsmuster in der Praxis mediävistischer Disziplinen (HZ. Beihefte 46), München 2007, S. 1–22, hier S. 13; vgl. auch: Jean-François Lyotard. Das postmoderne Wissen. Ein Bericht (Edition Passagen 7), hg. v. Peter Engelmann, Wien 1999, S. 32.

Neben diesem Auswählen und Weglassen gibt es aber auch ungewollte Lücken oder Leerstellen, kurz: Dinge, die nicht gewusst wurden bzw. einer nicht bekannten Erklärung bedurften. Gefüllt werden konnten solche Leerstellen durch die »Wahrscheinlichkeit«<sup>151</sup>. Wusste Aristoteles um dieses Gestaltungsmittel in der Tragödie,<sup>152</sup> drückte Platon es noch eindringlicher und allgemeiner aus, wenn Teisias im *Phaedros* aufgefordert wird zu sagen, »ob er mit dem Wahrscheinlichen etwas anderes meint als das, was der Menge einleuchtet.«<sup>153</sup> Um geglaubt zu werden, muss das Wahrscheinliche aber auch plausibel sein;<sup>154</sup> oder aus erzählerischer Sicht »gut erfunden«<sup>155</sup>.

Zum guten Erfinden, zum Plausibel machen des Wahrscheinlichen gehört aber auch die Kenntnis erzählerischen Wissens, genauer des Wissens um den ›discours‹. Für die Analyse der Erzählungen in den Predigten bedeutet dies unter anderem, herauszuarbeiten, wie bei der Handhabung von Wissen und Nichtwissen welche narrativen Elemente eingesetzt werden, das heißt, wie mit erzählerischen Mitteln Wahrscheinliches plausibel und glaubhaft gemacht bzw. zu Wissen transformiert wird; obgleich Wahrscheinlichkeit, nach der oben genannten teilweisen Einigkeit über den Begriff des ›Wissens‹, aufgrund mangelnder Begründbarkeit kein Wissen sein dürfte.<sup>156</sup>

Um nun den Bogen zu schlagen zu der nächsten Begriffsdefinition, könnte in Anlehnung an Augustinus eventuell eine theologische Einigkeit hergestellt werden, welche für die Analyse hilfreich sein wird: Wichtig ist, wie oben bereits erwähnt, nicht was Wissen genau ist, sondern zum einen welche Arten des Wissens es in der Frühen Neuzeit gab und zum anderen wie viel und zu welchem Zweck es benötigt wurde, denn so schreibt es Augustinus: »Man brauche nicht darauf zu rechnen, daß Gott dem

---

<sup>151</sup> John Locke: Über den menschlichen Verstand. In vier Büchern. Bd. II. Buch III u. IV (Philosophische Bibliothek 76), Nachdr. d. Ausg. v. 1962, Berlin 1968, S. 345.

<sup>152</sup> Vgl. Aristoteles: Poetik. Griech.-dt., übers. u. hg. v. Manfred Fuhrmann, Stuttgart 1982, 1451a.

<sup>153</sup> Platon: Phaidros (Platon. Werke. Übersetzung und Kommentar III,4), Übers. u. Komment. v. Ernst Heitsch, Göttingen 1993, 273a-b.

<sup>154</sup> Vgl. Bernd Buldt: Art. Wahrscheinlichkeit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 12 (2004), Sp. 251–304, hier Sp. 251.

<sup>155</sup> Giordano Bruno: Von den heroischen Leidenschaften, 1585 (Philosophische Bibliothek 398), übers. u. hg. v. Christiane Bacmeister, Hamburg 1989, S. 176 (G. Brunos Werk steht in keiner Beziehung zu der hier vorzunehmenden Analyse, belegt wird an dieser Stelle lediglich die allgemein bekannte aus Brunos Werk stammende Sentenz: »Wenn es nicht wahr ist, ist es gut erfunden«).

<sup>156</sup> Die Kategorie ›erzählerisches Wissen‹ ist hier der Vollständigkeit halber aufgeführt. In der Analyse wird nicht jedes herausgearbeitete narrative Element noch einmal explizit dieser Kategorie zugeordnet.

Menschen mehr mitteilen wolle, als ihm zu seinem Heil nötig ist.«<sup>157</sup> Alles andere, so müsste schlussfolgert werden, ist Glaube.

### 1.2.5 Definition: Glaube

Ebenso wie bei dem Begriff ›Wissen‹ stellt sich die Frage, was unter ›Glaube‹ zu verstehen ist. Um sich einer Begriffsdefinition anzunähern, wäre zunächst festzuhalten, dass Glaube auf etwas beruhen muss: Mit Bernhard Williams hieße dies, dass »A glaubt, daß p, weil er glaubt, daß q«<sup>158</sup>. Im religiösen Kontext wäre dieses q der Glaube an die »Offenbarung«<sup>159</sup> oder an das »Reich Gottes«<sup>160</sup>. Weil A also an q glaubt, glaubt er, dass p, und p könnte beispielsweise das Verrichten guter Werke sein, der regelmäßige Kirchengang oder auch der Glaube an eine Sonnenfinsternis als göttliches Zeichen. Dieses p kann A jedoch nur glauben, weil er an q glaubt. Da q in dem genannten Beispiel jedoch etwas ist, was nicht gewusst, sondern nur geglaubt werden kann, muss dieses q von seiten der Kirche durch die Predigt gestärkt und aufrechterhalten werden. In Anlehnung an Augustinus lässt sich dementsprechend festhalten, »daß wir alles, was wir wissen, auch glauben; aber nicht alles, was wir glauben, wissen wir auch.«<sup>161</sup> Um Wissen nun aber nicht vollständig aus dem theologischen Diskurs eliminieren zu müssen, »um zum Glauben Platz zu bekommen«<sup>162</sup>, soll sich hier auf Hjalmar Sundén berufen werden, der aus psychologischer Sicht bemerkt, »daß der Fromme [...] sowohl den Glauben

---

<sup>157</sup> Augustinus: De genesi ad litteram, hg. v. Jacques-Paul Migne: Patrologia Latina, Paris 1844ff., II,20, zit. n. Hans Blumenberg: Der Prozeß der theoretischen Neugierde, Frankfurt/Main 1973, S. 113.

<sup>158</sup> Bernhard Williams: Probleme des Selbst, Stuttgart 1978, S. 225; auf die Frage, ob das Verb ›glauben‹ von der Valenz her gedacht ein Objekt fordert oder ›ich glaube‹ im religiösen Kontext als vollständige Aussage zu werten ist, soll hier nicht eingegangen werden; vgl. hierzu: Hans-Peter Müller: Glauben und Bleiben. Zur Denkschrift Jesajas Kapitel VI,1–VIII,18, in: George W. Anderson et al. (Hrsg.): Studies on Prophecy. A Collection of Twelve Papers (Vetus Testamentum 26), Leiden 1974, S. 25–54, hier S. 33–38.

<sup>159</sup> Mieczylaw Markowski: Von den mittelalterlichen Ansätzen eines Wandels zum kopernikanischen Umbruch im Wissenschaftsverständnis, in: Ingrid Craemer-Ruegenberg/Andreas Speer (Hrsg.): Scientia und Ars im Hoch- und Spätmittelalter. 1. Halbband (Miscellanea mediaevalia 22), Berlin/New York 1994, S. 79–94, hier S. 87.

<sup>160</sup> Peter Hünemann: Reich Gottes – Sinn und Ziel der Geschichte, in: Heinz Althaus (Hrsg.): Apokalyptik und Eschatologie. Sinn und Ziel der Geschichte, Freiburg 1987, S. 105–142, hier S. 105.

<sup>161</sup> Aug. soliloq. I,8,4; dass das Thema Glaube und Wissen seit Augustinus nicht an Aktualität verloren hat, zeigt das Ressort ›Glaube & Zweifel‹ in der Wochenzeitung *Die Zeit*. Dort plädiert die Ressortleiterin Evelyn Finger anlässlich des Pfingstereignisses dafür, »den Gedanken zuzulassen, dass es mehr gibt als das, was wir unzweifelhaft wissen.« (Evelyn Finger: Reich mir den Apfel, Eva! Woher unser kritisches Gottesbild kommt und warum wir es verteidigen sollten, in: *Die Zeit* v. 17.5.2018, S. 54).

<sup>162</sup> Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, in: Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden. Bd. 2, hg. v. Rolf Toman, Köln 1995, Vorrede zur zweiten Auflage.

als auch das Wissen akzeptieren kann, indem er voller Zuversicht die Frage über deren Vereinbarkeit ganz einfach Gott überlässt.«<sup>163</sup>

Gleich ob man sich mit dem Inhalt des Begriffes Glaube oder Wissen beschäftigt, so scheint offenbar das eine nicht ohne das andere erklärbar. Oder anders ausgedrückt: Jeglicher Definitionsversuch läuft letztlich auf eine mehr oder weniger glückende Abgrenzung hinaus,<sup>164</sup> bei welcher gerne auch Rangfolgen erstellt werden. Zur Veranschaulichung einer solchen Rangfolge seien hier Peter Janichs Ausführungen wiedergegeben:

... Daraus lässt sich eine Skala konstruieren, die mit einem ebenso unscharfen wie unsicheren Ahnen beginnt. Wird sich der Ahnende klar über den geahnten Sachverhalt, das heißt, wird die Unschärfe durch eine klare Formulierung des Inhalts zu einem nunmehr scharf bestimmten, nämlich sprachlich explizit formulierten Sachverhalt, ohne dass sich die Unsicherheit seines Bestehens verändert hätte, so benennt man dies üblicherweise mit dem Wort »vermuten«. Eine Vermutung entsteht also durch eine sprachlich klare Formulierung aus einer Ahnung. In genau diesem Sinne könnte man abkürzend sagen: Eine Vermutung ist eine klar formulierte Ahnung. Gewinnt nun der Träger der Vermutung zunehmend die Überzeugung, seine Vermutung sei zutreffend, sei richtig, in jedem Fall aber für ihn selbst sicher und akzeptabel, so wird die (scharf bestimmte, klare) Vermutung durch Hinzunahme der persönlich sicher geglaubten, also angenommenen Geltung zur Meinung. Wieder in genau diesem Sinne könnte man abkürzend sagen, eine Meinung ist eine als gesichert eingeschätzte Vermutung. Eine Meinung ist für ihren Träger, also kurz für P in der Standardformel, klar und sicher. Dann muss zur Meinung nur noch die Vernunft hinzukommen, also die Geltung durch ein vernünftiges, nämlich personenunabhängiges, transsubjektives Verfahren der Begründung belegt werden, um von der bloß geglaubten, als sicher angenommenen Meinung zur gezeigten, demonstrierten, damit für jedermann nachvollziehbaren Wahrheit und so zum Wissen aufzusteigen.<sup>165</sup>

Was sich bei Janich in der Theorie recht schlüssig liest, scheint meines Erachtens als Analyseinstrument jedoch nicht unbedingt auf die Praxis anwendbar zu sein, da jeder Sprachbenutzer zunächst einmal um die Bedeutung und die Entstehung der verschiedenen epistemologischen Zustände wissen müsste, um diese im Sinne Janichs verwenden zu können. Da dies vermutlich nicht der Fall sein dürfte, was besonders für die hier relevanten Quellen des 17. Jahrhunderts zutreffen wird, werden sich daher eher wenige konkrete Aussagen finden lassen, aus denen sich herauslesen ließe, ob jemand im Sinne Janichs gerade etwas meint, vermutet, ahnt oder glaubt und dazu eventuell noch Hinweise darauf gibt, wie das eine aus dem anderen entstanden ist und welcher Vorgang sich diesbezüglich in seinem Inneren vollzogen hat.

---

<sup>163</sup> Hjalmar Sundén: Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit, Berlin 1966, S. 353.

<sup>164</sup> Vgl. exempl.: Spoerhase 2009, S. 2f.; Cathrin Wilson: Art. Wissen, in: Enzyklopädie der Neuzeit 15 (2012), Sp. 1–130, hier Sp. 1.

<sup>165</sup> Janich 2012, S. 27f.; erinnert sei bzgl. der Schwierigkeit einer exakten Abgrenzung an das *Symposion* Platons, in dem, wie um dieser Schwierigkeit Herr zu werden, »die richtige Meinung« als »ein Mittel-ding zwischen Erkenntnis und Unwissenheit« bezeichnet wird (Platon: *Symposion*. Das Gastmahl, übers. u. erl. v. Franz Eckstein, München 1966, c. XXII).

Für die nachfolgende Analyse soll es hinsichtlich der Kategorie Glaube daher weniger um Abgrenzungen zu anderen epistemologischen Zuständen gehen als um verschiedene Glaubensarten. So ist Glaube zunächst einmal »eine klare ›Entscheidung‹ für oder gegen.«<sup>166</sup> Im religiösen Kontext also die Entscheidung, an die Offenbarung und ein jenseitiges Leben zu glauben oder eben nicht. Darüber hinaus glaubt es sich in Gesellschaft von Gleichgesinnten besser;<sup>167</sup> und in dieser Glaubensgemeinschaft glaubt es sich am besten, wenn es einen ›Anführer‹ gibt, einen Lehrer, das heißt jemanden, der vorgibt, wie die Glaubenden sich verhalten sollen und was zu glauben ist.

### 1.2.5.1 Jemandem glauben

Glaube ist also nicht nur nicht sicher Gewusstes, ähnlich wie ahnen, vermuten oder meinen, sondern man glaubt zumeist, was jemand als das zu Glaubende vorgibt, das heißt, man »schenkt« zumeist dem »Glauben eines anderen Glauben«<sup>168</sup>. Demensprechend kann der oben genannte Satz wie folgt erweitert werden: A glaubt, dass p, weil er glaubt, dass B weiß, dass q. A als Glaubensgemeinschaft glaubt in diesem Fall, dass p, weil sie glaubt, der Prediger (B) wisse, dass q. Dem Prediger (B) wird dabei vor allem aufgrund seiner Autorität geglaubt.<sup>169</sup> Zu diesem Glauben gehört es aber auch, zu glauben, dass den Quellen von B geglaubt werden kann.

Auf die Analyse der Predigten bezogen bedeutet dies, herauszuarbeiten, wie Prokop Wissen und Nichtwissen handhabt, um die Zuhörer von der ›Wahrheit‹ q (Offenbarung, Jenseits, etc.) zu überzeugen, um diese dadurch zu p (tugendhaftes Leben, gute Werke, Glaube an göttliche Zeichen, etc.) zu veranlassen.

### 1.2.5.2 An etwas glauben

Wenn der Glaubende also zu rechtem Verhalten angeleitet werden soll, indem er jemandem, das heißt dem Prediger, glaubt, muss er »von der Wahrheit« des vom Prediger

---

<sup>166</sup> Heinrich Fries: *Glauben – Wissen. Wege zu einer Lösung des Problems*, Berlin 1960, S. 129.

<sup>167</sup> Vgl. Christoph Gestrinch: *Art. Glaube und Denken*, in: *TRE 13* (1985), S. 365–384, hier S. 369.

<sup>168</sup> Paul Veyne: *Glaubten die Griechen an ihre Mythen? Ein Versuch über die konstitutive Einbildungskraft*, Frankfurt/Main 1987, S. 41; angemerkt sei, dass dies keine neue Erkenntnis ist. Thomas Hobbes beschäftigt sich im *Leviathan* im Kapitel über ›Die Ziele oder Resultate des Denkens‹ ausführlich mit diesem Sachverhalt (*Leviathan* oder *Wesen, Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staats*, i. d. Übers. v. Dorothee Tidow, Leck 1965, Kap. 6).

<sup>169</sup> Vgl. zum Charakter des Redners: Aristoteles: *Rhetorik*, übers. u. erl. v. Franz G. Sieveke, München 1980, I,2,4 (im Folgenden zitiert als *Aristot. rhet. Buch*, Kapitel, Paragraph).

Geglaubten und Dargelegten »überzeugt sein«<sup>170</sup>; er muss also mit diesem an etwas glauben bzw. von dem, was zu glauben sein soll, überzeugt werden. Die Schwierigkeit bei dieser Überzeugungsarbeit, die der Prediger leisten muss, besteht darin, dass das zu Glaubende »nicht gesehen«<sup>171</sup> werden kann;<sup>172</sup> weder Jesus noch das erhoffte Heil noch das Jenseits sind sichtbar zu machen.<sup>173</sup> Die Schwierigkeit, die dieses Glauben an nicht Sichtbares mit sich bringt, kann jedoch recht einfach überwunden werden, denn »für den Fall, daß wir glauben, der Lohn ewigen Lebens verheißen ist«<sup>174</sup>.

Hinsichtlich der Analyse werden hier solche Stellen in den Predigten zu untersuchen sein, in denen Prokop das jenseitige Leben, die jenseitige Topographie sowie das dazugehörige jenseitige Personal darstellt und damit auch Bilder dazu evoziert.

## 2 Quellen und Quellenkorpus

Nicht nur das jenseitige Leben wird in den Predigten dargestellt und ›Bilder‹ dazu aufgerufen, sondern vor allem die Darstellung und Deutung diesseitiger Dinge, Lebewesen und Naturphänomene dominieren die Predigten. Diese Deutungen entspringen jedoch nicht allein Prokops Phantasie, sondern entstammen den verschiedensten Quellen von der Antike bis zur Zeit Prokops und verweisen somit auf eine lange Traditionslinie und Genese.<sup>175</sup>

Bevor nun das Quellenkorpus der Predigten besprochen wird, sollen daher zunächst die verschiedenen Quellen, wie Werke antiker, mittelalterlicher und frühneuzeitlicher

---

<sup>170</sup> Döring 1981, S. 50.

<sup>171</sup> Arthur Titus: *Natur und Gott. Ein Versuch zur Verständigung zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Göttingen <sup>2</sup>1931, S. 743.

<sup>172</sup> Vgl. Fries 1960, S. 123.

<sup>173</sup> Anders verhält es sich bspw. mit Naturphänomenen wie einer Finsternis, einem Kometen oder einem Regenbogen. Diese Naturereignisse können gesehen und mit einer entsprechenden Deutung versehen werden. In diesen Fällen muss zwar die Deutung geglaubt werden, das Phänomen jedoch ist sichtbar.

<sup>174</sup> Des Hl. Thomas von Aquino *Untersuchung über die Wahrheit*. Bd. II (Quaestiones disputatae de veritate), i. d. dt. Übertr. v. Edith Stein, Freiburg 1955, q.14,a.1,corp, zit. n. Albert Zimmermann: *Glaube und Wissen* (S.th. II–II, qq.1–9), in: Thomas von Aquin. *Die ›Summa theologiae‹*. Werkin-terpretation, hg. v. Andreas Speer, Berlin/New York 2005, S. 271–298, hier S. 283.

<sup>175</sup> Eder (1939, S. 57) zählt »zu den löblichen Eigenschaften Prokops, daß er seine Quellen genau« benenne; das mag für die von Eder untersuchten Predigten zutreffen, für die hier ausgewählten Predigten jedoch nur in geringem Maße. Wie die Analyse zeigen wird, begnügt sich Prokop gern mit dem Verweis auf die ›Theologen‹ und ›Naturalisten‹ oder nutzt Indefinitpronomen wie ›man‹, ›jedermann‹, etc., um die Glaubwürdigkeit seiner Aussagen zu bekräftigen.

Autoren, die Emblematik sowie illustrierte Flugblätter, als Felder des Wissens kurz skizziert werden.<sup>176</sup>

## 2.1 Felder des Wissens

Diese verschiedenen Quellen lassen sich mehrfach in verschiedene Gruppen nach Medienart, Rezipienten, Zugänglichkeit und Nutzen unterteilen. So stehen auf der einen Seite Werke zur antiken und barocken Rhetorik, die sprachliches Handwerkszeug bereitstellen, und auf der anderen Seite antike, mittelalterliche und frühneuzeitliche Werke, wie unter anderen die *Naturalis historia* des Plinius oder die *Historia animalium* des Aristoteles, Embleme und illustrierte Flugblätter, die die Welt erklären.<sup>177</sup>

Nach einer anderen Einteilung stehen sich diese Quellen gegenüber nach deren Beschaffenheit: reine Schriftquellen, wie Rhetoriken oder die *Naturalis historia*, und Kombinationen aus Text und Bild, wie Embleme und illustrierte Flugblätter.

Eine weitere Unterteilung ergibt sich vor dem Hintergrund der Rezipienten, das heißt der Zugänglichkeit und des Bekanntheitsgrades. Während naturgeschichtliche Darstellungen, wie die des Plinius, Aristoteles oder Aelianus, sowie Rhetoriken vermutlich nur Prokop, nicht aber dem Großteil seiner Zuhörer zugänglich und bekannt waren, erfreuten sich Embleme und vor allem illustrierte Flugblätter einer großen Beliebtheit, Zugänglichkeit und Bekanntheit.

---

<sup>176</sup> Schon Schwamm (1941, S. 39) weist darauf hin, dass Prokop seine Beispiele »verschiedenen Wissensgebieten« entnimmt.

<sup>177</sup> Auf die Aufnahme des Mediums Kalender wurde bewusst verzichtet, da bei diesem nicht eindeutig bestimmt werden kann, wer wann welchen Kalender mit welcher thematischen Ausrichtung besaß. Anders verhält es sich mit der Emblematik, welche beinahe allgegenwärtig war, sowie mit illustrierten Flugblättern, welche nicht nur als physisches Medium, sondern durch lautes Ausschreien der enthaltenen Nachrichten auch aktiv »unter das Volk gebracht« wurden (vgl. Andreas Keller: Frühe Neuzeit. Das rhetorische Zeitalter, Berlin 2008, S. 111); vgl. zum Kalender in der FNZ: Otto E. Sutter: Aus badischen Kalendern, Konstanz 1920; Rita Häusler: Der Kalender im 15. und 16. Jahrhundert mit Berücksichtigung der Tiroler Drucker und ihrer Stellung an den Höfen in Innsbruck und Brixen, Wien 1962; Werner Faulstich: Medien zwischen Herrschaft und Revolte. Die Medienkultur der frühen Neuzeit (1400–1700), Göttingen 1998; Rosmarie Zeller: Wissensvermittlung in den Kalendern der Frühen Neuzeit, in: Peter Heßelmann (Hrsg.): Grimmelshausen als Kalenderschriftsteller und die zeitgenössische Kalenderliteratur (Simpliciana 5), Bern 2011, S. 291–306; Dies.: Wissensvermittlung im 17. Jahrhundert, in: Dirk Kemper (Hrsg.): Deutschsprachige Literatur im westeuropäischen und slawischen Barock (Schriftenreihe des Instituts für russisch-deutsche Literatur- und Kulturbeziehungen an der RGGU Moskau), München 2012, S. 143–158.



### 2.1.1 Illustrierte Flugblätter

Die Zugänglichkeit und Bekanntheit der illustrierten Flugblätter<sup>178</sup> wurde vor allem durch die Distributionsbedingungen hergestellt, da nicht der Käufer an den Verkäufer, sondern der Verkäufer an den Kunden herantrat.<sup>179</sup> Die Flugblätter als ein Wissensfeld oder Quelle des Wissens in die Analyse aufzunehmen, ergibt sich daher aus der Verbreitung derselben und aufgrund des angenommenen Rezipientenkreises. So waren Einblattdrucke selbst für Handwerker und das Gesinde erschwinglich und durch lautes Vorlesen des enthaltenen Textes wurden auch Illiterate erreicht,<sup>180</sup> die die Aussage des Flugblattes aber auch ohne das Vorlesen des Textes der beigegebenen Illustration entnehmen konnten.<sup>181</sup> Vor diesem Hintergrund kann davon ausgegangen werden, dass die Texte und Illustrationen in nicht geringem Maße zur »Beeinflussung der öffentlichen Meinung«<sup>182</sup> sowie zur »Sozialregulierung«<sup>183</sup> beigetragen haben.<sup>184</sup>

---

<sup>178</sup> Obgleich dies kein zeitgenössischer Begriff ist, soll dieser im Folgenden verwendet werden, da er deutlich macht, dass es sich um eine Publikationsform vom Umfang eines Blattes handelt und mit einer Illustration versehen ist. Der Aufbau dieser Blätter ist seit ungefähr 1550 wiederkehrend und ähnelt in gewissem Sinne einem Emblem. So enthält ein Flugblatt in den meisten Fällen einen Titel, gefolgt von einer Illustration und einem sich anschließenden erläuternden Text (vgl. Wolfgang Harms/Michael Schilling (Hrsg.): *Illustrierte Flugblätter des Barock. Eine Auswahl*, Tübingen 1983, S. VII; Wolfgang Harms: *Anonyme Texte bekannter Autoren auf illustrierten Flugblättern des 17. Jahrhunderts. Zu Beispielen von Logau, Birken und Harsdörffer*, in: *WBN 12* (1985), S. 49–58, hier S. 50; Michael Schilling: *Bildpublizistik der frühen Neuzeit. Aufgaben und Leistungen des illustrierten Flugblatts in Deutschland bis um 1700* (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 29), Tübingen 1990, S. 57).

<sup>179</sup> Vgl. Gisela Ecker: *Einblattdrucke von den Anfängen bis 1555. Untersuchungen zu einer Publikationsform literarischer Texte 1* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 314), Göppingen 1981, S. 59.

<sup>180</sup> Vgl. Peter Ukena: *Tagesschrifttum und Öffentlichkeit im 16. und 17. Jahrhundert in Deutschland*, in: Elger Blühm (Hrsg.): *Presse und Geschichte. Beiträge zur historischen Kommunikationsforschung* (Studien zur Publizistik 23), München 1977, S. 35–53, hier S. 39; Schilling 1990, S. 41; Dieter Martin: *Kometen in der deutschen Barockdichtung*, in: *Scientiae et artes. Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik. Bd. I* (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 38), hg. v. Barbara Mahlmann-Bauer, Wiesbaden 2004, S. 425–446, hier S. 425; das laute Vorlesen konnte aber auch die Gestalt des Ausschreiens der Nachricht, die das Flugblatt enthielt, durch den Verkäufer annehmen (vgl. Anm. 177).

<sup>181</sup> Vgl. zur Ausführung der Illustrationen: Ewa Chojecka: *Zur Stellung des gedruckten Bildes im 15. und 16. Jahrhundert. Zwischen Kunstwerk und »Massenmedium«*, in: Siegfried Hoyer (Hrsg.): *Reform, Reformation, Revolution*, Leipzig 1980, S. 123–127, hier S. 125.

<sup>182</sup> Köhler 1981, S. 1.

<sup>183</sup> Michael Schilling: *Das Flugblatt als Instrument gesellschaftlicher Anpassung*, in: Brückner 1985, S. 601–621, hier S. 602.

<sup>184</sup> Vgl. Tompert 1978, S. 211; Cornelia Kemp (Erbauung und Belehrung im geistlichen Flugblatt, in: Brückner 1985, S. 627–647, hier S. 627) betont vor allem die kulturwissenschaftliche Bedeutung der Flugblätter »für das Verständnis von Interdependenzen von Religion und Gesellschaft im 17. Jahrhundert«.

Für die Analyse der Predigten und des darin abgebildeten Wissens werden zahlreiche Flugblätter der Frühen Neuzeit,<sup>185</sup> welche Wolfgang Harms in mehreren voluminösen Bänden zusammengestellt hat,<sup>186</sup> ausgewertet und zu den Themen der Predigten in Beziehung gesetzt. Dabei wird vor allem der bildliche Teil besondere Beachtung finden, indem die evozierten Bilder in den Predigten mit denen der Flugblätter verglichen werden.

### 2.1.2 Embleme

In Beziehung gesetzt werden müssen die evozierten Bilder der Predigten auch zu den Bildern und Bedeutungen, die das zweite Wissensfeld bereitstellt: zu denen der Emblematik. Aus welchem Grunde dieses Medium als Wissensfeld in die Analyse aufgenommen wird, bedarf einer ausführlicheren Erläuterung, die bei den Anfängen der Auslegung oder Exegese der *Heiligen Schrift* bzw. »kurze« Zeit davor ansetzt.

Mit ein wenig Phantasie und dem Willen, einen Vorläufer der Biblexegese finden zu wollen, könnte man diesen in der Deutung oder Auslegung der delphischen Orakelsprüche im antiken Griechenland sehen, denn auch bei diesen war der Wortlaut zu meist nicht die eigentliche Botschaft, sondern eher eine Andeutung, die die Menschen entschlüsseln mussten. Anders formuliert könnte man sagen, dass ein Gott, der sich in einem Orakel ausdrückt, auch gar nicht leicht zu verstehen sein darf, da dies eben nicht gottgemäß wäre.<sup>187</sup> So verwundert es auch nicht, dass eine Funktion der Biblexegese darin bestand, Erzählungen der *Heiligen Schrift* gegen die Anschuldigung, Unmögliches zu berichten, zu verteidigen;<sup>188</sup> man denke hier beispielsweise an das *Buch Genesis*, das heißt an die sicher nicht wörtlich zu verstehende Erzählung von der Erschaffung einer ganzen Welt binnen einer knappen Woche oder an die sprechende Schlange, die zum Verzehr verhängnisvoller Äpfel animiert.<sup>189</sup>

---

<sup>185</sup> Aufgenommen werden alle Flugblätter, welche mit den gewählten Predigthemen in Zusammenhang stehen, außer Acht gelassen wird dabei die Entstehungszeit, da eine Illustration und deren Bedeutung auf einem erhalten gebliebenen Flugblatt gewiss auch auf zahlreichen anderen nicht erhaltenen zu finden sein würde.

<sup>186</sup> Vgl. Wolfgang Harms (Hrsg.): *Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1980ff. (im Folgenden zitiert als Harms, Band, Nummer des Flugblattes).

<sup>187</sup> Vgl. zu der Bedeutung von Orakelsprüchen: Heinrich Dörrie: *Spätantike Symbolik und Allegorese*, in: *FMSt* 3 (1969), S. 1–12, hier S. 2f.

<sup>188</sup> Vgl. Gerhard Kurz: *Metapher, Allegorie, Symbol*, Göttingen 2009, S. 48.

<sup>189</sup> Vgl. Gen 1–3; vgl. zur Wörtlichkeit der biblischen Erzählungen: Gerhard Ebeling: *Wort und Glaube*, Tübingen 1967, S. 196.

Was nach offizieller Lehrmeinung unter Exegese verstanden wird, ist der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils *Über die göttliche Offenbarung / Dei Verbum* von 1965 zu entnehmen, dort heißt es:

Da Gott in der Heiligen Schrift *durch Menschen nach Menschenart* gesprochen hat, muss der Schrifterklärer, um zu erfassen, was Gott uns mitteilen wollte, sorgfältig erforschen, was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte.<sup>190</sup>

Aufgrund eines solchen Verständnisses von Exegese ist es nur ein kleiner Schritt zur mittelalterlichen Allegorese, denn wenn man einen Text so liest, als sei er angelegt, eine zweite Bedeutung neben der wörtlichen zu enthalten, kann man ihm neben anderen auch eine allegorische Bedeutung unterstellen.<sup>191</sup> Diese allegorische Bedeutung ist jedoch zu unterscheiden von einer rein poetisch gedachten Allegorie. Denn wo Letztere einen Begriff oder eine Vorstellung durch eine willkürlich gewählte bildhafte Beschreibung veranschaulicht und durch literaturwissenschaftliche Techniken enträtselt werden kann, geht es bei der mittelalterlichen Allegorese darum, den verborgenen göttlichen Sinn, den Gott jeder seiner Erschaffungen beigegeben hat, zu entschlüsseln.<sup>192</sup>

---

<sup>190</sup> Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils *Über die göttliche Offenbarung / Dei Verbum* von 1965, in: Georg Steins (Hrsg.): *Ist die Bibel wahr? Bibelauslegung zwischen Wortwörtlichkeit und Beliebigkeit*, Stuttgart 2008, S. 18f., hier S. 18 (Hervorhebung im Original); vgl. zum Zweiten Vatikanischen Konzil auch: Hubert Jedin: *Kleine Konziliengeschichte. Die zwanzig ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte*, Freiburg 1959; Leonard von Matt: *Das Konzil, Würzburg* 1960.

<sup>191</sup> Vgl. Kurz 2009, S. 33; vgl. zur Exegese sowie zu der Unterscheidung von wissenschaftlicher und praktischer Exegese auch: Leonard Fendt: *Grundriß der Praktischen Theologie für Studenten und Kandidaten. Erste Abteilung. Grundlegung, Lehre von der Kirche, vom Amt und von der Predigt*, Tübingen <sup>2</sup>1947, S. 66; Gerhard Ebeling: *Wort Gottes und Hermeneutik*, in: *ZThK* 56 (1959), S. 224–251, hier S. 233; Henning Schröder: *Bibelauslegung durch Bibelgebrauch. Neue Wege praktischer Exegese*, in *EvTh* 45 (1985), S. 500–515.

<sup>192</sup> Vgl. Friedrich Ohly: *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter*, in: *ZfdA* 89 (1958), S. 1–23, hier S. 9f.; dass man von den Dingen, die durch Gott erschaffen worden sind, auf Gott und den Sinn oder die Bedeutung der Dinge schließen kann, ist jedoch keine *Erfindung* des Mittelalters, sondern bereits in der *Heiligen Schrift* angelegt, so heißt es im Buch der Weisheit (13,5): *»denn von der Größe und Schönheit der Geschöpfe läßt sich auf ihren Schöpfer schließen.«* (Die Bibel, Einheitsübersetzung, Stuttgart 1980; im Folgenden zitiert als EÜ, Buch, Kapitel, Vers; Verweise auf Kapitel und Vers eines biblischen Buches beziehen sich, wenn nicht anders angegeben, auf die EÜ); vgl. hierzu auch weitere Quellen aus MA und FNZ: Richard von St. Victor (Pariser Theologe, †1173, aus der *Schule* des Hugo von St. Victor): *De scripturae divinae triplici modo tractandi, Excerptiones*, in: *Patrologiae cursus completus, Series Latina* (PL), 177,205B, hg. v. Jacques-Paul Migne, Turnhout 1960; vgl. hierzu: Ohly 1958, S. 2–6; Hieronymus Lauretus (Benediktiner, †1571): *Silva allegoriarum totius Sacrae Scripturae*, Barcelona 1570, Nachdr. d. 10. Ausg. von 1681, hg. v. Friedrich Ohly, München 1971; vgl. hierzu: Peter-André Alt: *Begriffsbilder. Studien zur literarischen Allegorie zwischen Opitz und Schiller* (Studien zur deutschen Literatur 131), Tübingen 1995, S. 79–84; vgl. zudem die Besprechung zahlreicher Werke zur Allegorese: Gustav A. Benrath: *Neuere Arbeiten zur mittelalterlichen Schriftauslegung*, in: *VF* 16 (1971), S. 25–55; angemerkt sei zudem, dass schon die griechische Mythologie mit Allegorien arbeitete, um *»das Unbegreifliche nach Menschenart zu deuten«* (Kurt Hübner: *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, S. 50).

Bei dieser Entschlüsselung geht man von einem vierfachen Schriftsinn der biblischen Texte aus, den ein mittelalterlicher Merkvers treffend beschreibt: *Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*<sup>193</sup>. Mit Beginn der Frühen Neuzeit wurde dieses Schema jedoch keinesfalls verworfen, sondern man ging weiterhin von einem mehrfachen Schriftsinn der biblischen Texte aus.<sup>194</sup> Wobei diese Schriftsinne hier dann ein wenig abweichend von der mittelalterlichen Auffassung schematisiert wurden. So ging man im Barock von zwei Hauptsinnen aus, dem *sensus litteralis* und dem *sensus spiritualis*, wobei letzterer sich dann noch weiter unterteilte in den *sensus allegoricus* (die bildhafte Ausdrucksweise), den *sensus tropologicus* (Verhaltensanleitung für die Menschen) und den *sensus anagogicus* (Erkenntnis des göttlichen Planes).<sup>195</sup>

Im Hinblick auf die Barockpredigt war diese Zweiteilung in *sensus litteralis* und *sensus spiritualis*, und hier vor allem die ›Untersinne‹ *allegoricus* und *tropologicus*, eine hervorragende Arbeitsgrundlage, um den *sensus spiritualis* ins Moralische umzudeuten und sich dazu der verschiedensten Allegorien zu bedienen,<sup>196</sup> welche, wie oben bereits dargelegt, eben keine willkürlich geschaffenen Bilder zur Erklärung einer sonst nicht verständlichen Sache waren, sondern ein von Gott bereits bei der Schöpfung festgelegtes Ensemble von Bildbedeutungen darstellten.

Dass ein Bild eine Bedeutung haben kann bzw. hat, erscheint mit einem Blick auf die ägyptischen Hieroglyphen recht schlüssig, so schrieb schon Plotinus über die ägyptischen Weisen, dass jedes ihrer Bilder »eine Art Übereinkunft und Einsicht und Gegenstand« sei, und durch diese Bilder »wurde alles zugleich übermittelt, ohne diskursive

---

<sup>193</sup> Hans Hübner: Eine moderne Variante der mittelalterlichen Lehre vom vierfachen Schriftsinn. *Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum*, in: Paolo Chiarini/Hans D. Zimmermann (Hrsg.): *SchriftSinne. Exegese, Interpretation, Dekonstruktion* (Schriftenreihe des Forums Guardini 3), Berlin 1994, S. 54–64, hier S. 54; zurück geht dieser Merkvers vermutlich auf Augustinus de Dacia (Dominikaner, †1285); vgl. hierzu: Helmut Riedlinger: Augustinus de Dacia, in: *LexMA 2* (1983), Sp. 48; vgl. zu den Schriftsinnen auch: Wilhelm Schmidt-Biggemann: Welche Natur wird nachgeahmt? Beobachtungen zur Erscheinung der Natur in der barocken Literatur, in: Hartmut Laufhütte (Hrsg.): *Künste und Natur in Diskursen der Frühen Neuzeit. Teil I (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 35)*, Wiesbaden 2000, S. 133–156, hier S. 136; Carsten-Peter Warncke: *Symbol, Emblem, Allegorie. Die zweite Sprache der Bilder*, Köln 2005, S. 13.

<sup>194</sup> Vgl. Henning Brinkmann: *Mittelalterliche Hermeneutik*, Tübingen 1980, S. 45.

<sup>195</sup> Vgl. Pohlmann 1959, S. 32; vgl. zur Unterteilung der Schriftsinne auch: Christian Hünemörder: Zur empirischen Grundlage geistlicher Naturdeutung, in: Benedikt K. Vollmann (Hrsg.): *Geistliche Aspekte mittelalterlicher Naturlehre. Symposium 30. November–2. Dezember 1990 (Wissensliteratur im Mittelalter. Schriften des Sonderforschungsbereichs 226. Würzburg/Eichstätt 15)*, Wiesbaden 1993, S. 59–68, hier S. 60.

<sup>196</sup> Vgl. Pohlmann 1959, S. 35.

Beweisführung und Überlegung«. <sup>197</sup> Und auch Marsilio Ficino äußerte sich Mitte des 15. Jahrhunderts in ähnlicher Weise, indem er schreibt:

Die ägyptischen Priester benutzten nicht einzelne Buchstaben, um Mysterien zu verkünden, sondern ganze Bilder von Pflanzen, Bäumen und Tieren; denn Gott hat Kenntnis von den Dingen nicht durch eine Vielfalt von Denkvorgängen, sondern vielmehr als einfache und bestimmte Form des Dinges. <sup>198</sup>

Die Beschäftigung mit den ägyptischen Hieroglyphen wurde, wenn nicht angeregt, so doch sicher befördert durch ein Werk, welches im Jahre 1419 nach Florenz gelangte und von welchem man annahm, anhand dessen die Hieroglyphen entschlüsseln zu können und welches recht bald zu einem Standardwerk avancierte. <sup>199</sup> Dieses Werk mit dem Titel *Hieroglyphica*, welches einem Autor namens Horapollo zugeschrieben wird, enthält rund 200 Hieroglyphen mit jeweils beigegebener Erklärung. <sup>200</sup> Die Philosophen der Renaissance waren nun der Ansicht, dass die Symbole der Hieroglyphen mit der Bedeutung von Symbolen aus der Mythologie und dem Christentum zusammenhängen, <sup>201</sup> und so verwundert es auch nicht, dass im Jahre 1531 ein Werk erschien, <sup>202</sup> in welchem der Autor die Begriffe ›Symbol‹ und ›Hieroglyphen‹ gleichsetzte. <sup>203</sup> In einem Brief an seinen Verleger beschreibt der Autor mit Namen Andrea Alciati <sup>204</sup>, was in seinem Buch zu finden sei: *Libellum composui epigrammaton, cui titulum feci Emblemata. Singulis enim epigrammatibus aliquid describo, quod ex historia, vel ex rebus naturalibus aliquid elegans significet.* <sup>205</sup> Von Interesse ist in Bezug auf die Bildlichkeit der barocken Predigt vor allem der Teil des ersten Satzes, in dem Alciati den Titel seines Werkes nennt: *cui titulum feci*

---

<sup>197</sup> Plotinus (Philosoph, †270): *Enneaden*, hg. v. Karl-Maria Guth, übers. v. Hermann F. Müller, Berlin 2016, V,6.

<sup>198</sup> Marsilio Ficino, zit. n. Rudolf Wittkower: *Hieroglyphen in der Frührenaissance*, in: Rudolf Wittkower. *Allegorie und der Wandel der Symbole in Antike und Renaissance*, hg. v. Margot Wittkower, Köln 1984, S. 218–245, hier S. 222.

<sup>199</sup> Vgl. Wittkower 1984, S. 223f.; Dietrich W. Jöns: *Das ›Sinnen-Bild‹. Studien zur allegorischen Bildlichkeit bei Andreas Gryphius*, Stuttgart 1966, S. 6; vgl. auch die Rezension zu diesem Werk von Reinhold Grimm: *Bild und Bildlichkeit im Barock. Zu einigen neueren Arbeiten*, in: GRM 50 (1969), S. 379–412, bes. S. 380–392.

<sup>200</sup> Vgl. Horapollo: *Hieroglyphica. Zwei Bücher über Hieroglyphen*, i. d. lat. Übers. v. Jean Mercier, nach d. Ausg. Paris 1548, bearb., m. e. dt. Übers. vers. u. kom. v. Helge Weingärtner, Erlangen 1997 (im Folgenden zitiert als Hor, Buch, Nr.).

<sup>201</sup> Vgl. Frances A. Yates: *The French Academies of the Sixteenth Century*, London 1947, S. 131f.

<sup>202</sup> Andrea Alciati: *Emblematum liber*, Augsburg 1531 (im Folgenden zitiert als Alc, Bogennummer des Emblems).

<sup>203</sup> Vgl. Wittkower 1984, S. 244.

<sup>204</sup> Die Schreibweise des Namens variiert; weitere Varianten sind Alciato und Alciatus.

<sup>205</sup> Alciati an Francesco Calvi im Jahre 1521, in: Gian L. Barni: *Le Lettre di Andrea Alciato*, Florenz 1953, S. 46; an dieser Stelle sei auf den Aufsatz von Wolfgang Harms: *Mundus imago Dei est. Zum Entstehungsprozeß zweier Emblembücher Jean Jacques Boissards*, in: DVjs 47 (1973), S. 223–244, hingewiesen, in welchem am Bsp. Boissards nachzulesen ist, wie ein EmblemBuch entstanden ist, welche Personen beteiligt waren und welche Arbeitsschritte dem Druck vorausgingen.

*Emblemata*. Auch wenn, wie Hessel Miedema feststellt, Alciati sich ein Emblem nicht unbedingt bildlich vorstellte,<sup>206</sup> gilt heute landläufig Andrea Alciati als Vater der Emblemantik.<sup>207</sup>

Das Emblem selbst wird dabei in der Forschung als aus drei Teilen bestehend angenommen. So besteht der Idealtyp eines Emblems aus einem Bild (*pictura*), welches mit einem Motto (*inscriptio*) überschrieben und mit einer Erläuterung (*subscriptio*) unterschrieben ist.<sup>208</sup> *Inscriptio* und *subscriptio* sind sich dabei im Wortlaut oft schon recht ähnlich<sup>209</sup> und die *subscriptio* ist manches Mal auch nur eine Ausformulierung der *inscriptio*.<sup>210</sup> Von Ausformulierung oder besser Ausweitung der Erläuterung eines Emblems

---

<sup>206</sup> Vgl. Hessel Miedema: The Term ›Emblema‹ in Alciati, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 31 (1968), S. 234–250; vgl. hierzu auch: Ingrid Höpel: *Emblem und Sinnbild. Vom Kunstbuch zum Erbauungsbuch*, Frankfurt/Main 1987, S. 49: Die Ausgabe des *Emblematum liber*, die 1531 in Augsburg erschien, enthält eine Vorrede des Verlegers Heinrich Steiner, in der er sich für die Aufnahme von Holzschnitten zu den Epigrammen verantwortlich erklärt; vgl. zur Text-Bild-Beziehung bei Alciati auch: Holger Homann: *Studien zur Emblemantik des 16. Jahrhunderts*. Sebastian Brant. Andrea Alciati. Johannes Sambucus. Mathias Holtzwardt. Nicolaus Taurellus, Utrecht 1971, S. 38; der Vollständigkeit halber sei hier noch auf die Forschungskontroverse bzgl. der Priorität des Bildes, die jedoch für die hier vorzunehmende Analyse nachrangig ist, hingewiesen, vgl. hierzu: Ursula Kocher: *Imagines und picturae. Wissensorganisation durch Emblemantik und Mnemonik*, in: Thomas Frank/Dies./Ulrike Tarnow (Hrsg.): *Topik und Tradition. Prozesse der Neuordnung von Wissensüberlieferungen des 13. bis 17. Jahrhunderts (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 1)*, Göttingen 2007, S. 31–46, hier S. 32; Stefan Manns: *Nucleus emblematum. Überlegungen zu einer Semiotik des Emblems*, in: Frank 2007, S. 47–66, hier S. 48.

<sup>207</sup> Vgl. Ernst Osterkamp: *Emblemantik*, in: Albert Meier (Hrsg.): *Die Literatur des 17. Jahrhunderts (Hausers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart 2)*, München/Wien 1999, S. 233–254, hier S. 236f.

<sup>208</sup> Vgl. Arthur Henkel: *Die geheimnisvolle Welt der Embleme*, in: *Heidelberger Universitätschriften* 19 (1975), S. 1–23, hier S. 4; an dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass sich eine Abgrenzung zwischen Emblem, Symbol und Allegorie nicht so einfach darstellt, wie es aufgrund des Bestehens dieser drei verschiedenen Begriffe erscheint. Betrachtet man bspw. den Begriff ›Gerechtigkeit‹, so wäre die Frauendarstellung als Justitia die Allegorie, die Waage, die sie in Händen hält, das ›Symbol der Gerechtigkeit‹ (Stephan Wisse: *Das religiöse Symbol. Versuch einer Wesensdeutung*, Essen 1963, S. 35); wird Justitia mit Waage in einer *pictura* abgebildet, fallen jedoch Allegorie und Symbol als Emblem zusammen; oder anders gesehen, könnte die gesamte Darstellung in der *pictura* des Emblems als Symbol verstanden werden; vgl. zu der Abgrenzung von Symbol, Allegorie und Emblem: Friedrich Pfister: *Sinn und Sinnbild*, in: *Brauch und Sinnbild. Eugen Fehrle zum 60. Geburtstag gewidmet von seinen Schülern und Freunden*, hg. v. Ferdinand Herrmann/Wolfgang Treutlein, Karlsruhe 1940, S. 34–47, hier S. 36; Manfred Windfuhr: *Die barocke Bildlichkeit und ihre Kritiker. Stilhaltungen in der deutschen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts (Germanistische Abhandlungen 15)*, Stuttgart 1966, S. 99f.; Erich Kleinschmidt: *Denkform im geschichtlichen Prozeß. Zum Funktionswandel der Allegorie in der frühen Neuzeit*, in: Walter Haug (Hrsg.): *Formen und Funktionen der Allegorie (Germanistische Symposien. Berichtsbände III)*, Stuttgart 1979, S. 388–404, hier S. 390–392; Georg Baudler: *Korrelationsdidaktik. Leben durch Glauben erschließen. Theorie und Praxis der Korrelation von Glaubensüberlieferung und Lebenserfahrung auf der Grundlage von Symbol und Sakrament*, Paderborn 1984, S. 36; Warncke 2005, S. 11–15.

<sup>209</sup> Vgl. Monika Hueck: *Textstruktur und Gattungssystem. Studien zum Verhältnis von Emblem und Fabel im 16. und 17. Jahrhundert (Scriptor Hochschulschriften Literaturwissenschaft 14)*, Kronberg 1975, S. 41.

<sup>210</sup> Vgl. exempl. Gabriel Rollenhagen (dt. Dichter und Emblemantiker, †1619): *Sinn-Bilder. Ein Tugendspiegel*, Nachdr. d. Ausg. Arnheim/Utrecht 1611/13, I,11, bearb. u. hg. v. Carsten-Peter Warncke,

kann besonders dann gesprochen werden, wenn die *subscriptio* einen solchen Umfang annimmt, dass die ursprüngliche Emblemstruktur verblasst. Fehlen bei einer solchen Ausweitung der *subscriptio* zudem noch *inscriptio* oder *pictura* wird in der Forschung gern von einer »angewandten Emblemik« gesprochen.<sup>211</sup> Wobei der von Wolfgang Harms genutzte Begriff der »innerliterarischen«<sup>212</sup> Emblemik die Sache noch ein wenig genauer trifft.

In diesem Sinne wäre dann auch die eingangs erwähnte These Albrecht Schönes, welchem in Zusammenarbeit mit Arthur Henkel das beachtliche *Handbuch zur Sinnbildkunst*<sup>213</sup> zu verdanken ist, zu sehen, in welcher er dem barocken Drama eine emblematische Struktur zuschreibt und im Dramentitel die *inscriptio*, in der Abhandlung die *pictura* und im Reyen die *subscriptio* sieht.<sup>214</sup> Vor diesem Hintergrund kann man nun auch die barocke Predigt, welche sich einer sehr bildhaften Sprache bedient, und hier vor allem die Prokop'schen Predigten, welche Tiere, Pflanzen, Minerale oder auch Naturscheinungen zum Thema haben und diese ausführlich deuten und beschreiben, als eine Form der innerliterarischen Emblemik lesen.<sup>215</sup>

Für die Analyse entscheidend ist, dass die Predigt sich der Emblemik bedient, ob nun durch das evozierte Bild oder durch gängige Emblembedeutungen, und so das Wissen, welches dieses Medium bereitstellt und den frühneuzeitlichen Menschen zu großen Teilen bekannt war,<sup>216</sup> vom Prediger für seine Zwecke genutzt werden konnte. Herausgearbeitet werden soll vor dem Hintergrund dieses Wissensfeldes wie Prokop mit Emblembedeutungen umgeht, wie er gängige Bedeutungen umdeutet, wie er Leerstellen

---

Dortmund 1983 (im Folgenden zitiert als Rollh, Centurie, Nummer des Emblems): *inscriptio* = *Lente sed attente*; *subscriptio* = *Lente equidem tamen attente gradior mora nulla est*; *Si modo sat[is] bene quo vis cito sat[is] venies* (abweichende Groß- u. Kleinschreibung im Original).

<sup>211</sup> Wolfgang Harms: Einleitung. Zur außerliterarischen Emblemik, in: Ders./Hartmut Freytag (Hrsg.): *Außerliterarische Wirkungen barocker Emblembücher*. Emblemik in Ludwigsburg, Gaarz und Pommersfelden, München 1975, S. 7–19, hier S. 9.

<sup>212</sup> Harms 1975, S. 7; das Gegenstück wäre dann die außerliterarische Emblemik, in der nur die *pictura*, gelegentlich mit *inscriptio*, aber ohne *subscriptio* vorhanden ist (vgl. ebd. S. 7–19).

<sup>213</sup> Arthur Henkel/Albrecht Schöne: *Emblemata*. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Stuttgart/Weimar 1996.

<sup>214</sup> Vgl. Schöne 1993, S. 169.

<sup>215</sup> In Anlehnung an Heribert Breidenbach könnten so auch die Parabeln der Evangelien als innerliterarische Emblemik gedeutet werden (Der Emblemiker Jeremias Drexel S.J. (1581–1638). Mit einer Einführung in die Jesuitenemblemik und einer Bibliographie der Jesuitenemblembücher, Illinois 1935, S. 78).

<sup>216</sup> Vgl. Keller 2008, S. 109: Embleme sind in der FNZ allgegenwärtig, sie finden sich so bspw. auch auf »Teppichen, Ofenkacheln oder Spielkarten, aber auch als ganze Emblemyklen in Raumfluchten«.

religiös besetzt und wie er mittels Bildern und Bedeutungen die Welt, das heißt Dinge, Tiere und die Natur, versucht mit Sinn zu füllen und zu erklären.

### 2.1.3 Natur- und Tiergeschichten

Nicht nur frühneuzeitliche Embleme und illustrierte Flugblätter erklären die Welt, auch Werke von der Antike bis zur Frühen Neuzeit zu Flora und Fauna und solche, in denen diese Themen passagenweise zur Sprache kommen, erfüllen diesen Zweck und sind in den Predigten durch explizite Verweise oder implizit, aber recht eindeutig erkennbar, vertreten, sodass diese Quellen in einem weiteren Wissensfeld in die Analyse aufgenommen werden. Zu diesen Quellen gehören unter anderen<sup>217</sup> die *Naturalis historia* des Plinius, in welcher sich, so schreibt es der Autor in seiner Widmung an Kaiser Vespasian, »[z]wanzigtausend der Behandlung werthe Gegenstände«<sup>218</sup> finden, die *Metamorphosen* Ovids<sup>219</sup>, die *Historien* Herodots<sup>220</sup>, die *Moralia* Plutarchs<sup>221</sup>, das Werk *De natura animalium* des Buntschriftstellers Aelianus<sup>222</sup> und die *Historia animalium* des Aristoteles<sup>223</sup>, die laut Plinius auf Geheiß Alexanders des Großen entstanden sein soll.<sup>224</sup>

---

<sup>217</sup> Alle weiteren, in diesem Kapitel nicht genannten Quellen, die in Bezug zu Prokops Ausführungen stehen, werden bei der Analyse der Predigten jeweils noch quellenkritisch eingeführt. Ziel dieses Kapitels soll es sein, das Wissensfeld der »Natur- und Tiergeschichten« kurz zu umreißen und einige der zentralen Quellen dieses Feldes vorzustellen.

<sup>218</sup> Gaius Plinius Secundus: *Naturalis historia*. Naturkunde I. Widmung, Inhaltsverzeichnis, Zeugnisse, Fragmente. Lat.-dt., hg. u. übers. v. Roderich König, München 1973, I,17; die *Naturalis historia* galt »bis etwa 1830 noch als eine wichtige Grundlage naturwissenschaftlicher Lehre« (Nachwort, S. 417).

<sup>219</sup> Publius Ovidius Naso: *Metamorphosen*, hg. u. übers. v. Erich Rösch, Berlin<sup>13</sup>1992 (im Folgenden zitiert als Ov. met. Buch, Paragraph).

<sup>220</sup> Herodot: *Historien*. Buch I–V, übers. v. Waler Marg, München 1991 (im Folgenden zitiert als Her. Buch, Paragraph).

<sup>221</sup> Plutarch: *Whether Land or Sea Animals are Cleverer*, in: *Plutarch's Moralia in Fifteen Volumes*. Vol. XII, with an Engl. transl. by Harold Cherniss (Loeb Classical Library 222), Cambridge 1968 (im Folgenden zitiert als Plut. mor. Abschnitt, Paragraph).

<sup>222</sup> Claudius Aelianus: *De natura animalium*. *On the Characteristics of Animals*. Volume I. Books I–V, transl. by Alwyn F. Scholfield (Loeb Classical Library 446), Cambridge 1971; Claudius Aelianus: *De natura animalium*. *On the Characteristics of Animals*. Volume II. Books VI–XI, transl. by Alwyn F. Scholfield (Loeb Classical Library 448), Cambridge 1959 (im Folgenden zitiert als Ail. nat. Buch, Paragraph); vgl. zu Aelianus auch: Albrecht Dihle: *Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit*. Von Augustus bis Iustinian, München 1989, S. 245.

<sup>223</sup> Aristoteles: *Historia animalium*. *History of Animals*. Books VII–X, ed. and transl. by David M. Blaine (Loeb Classical Library 439), Cambridge 1991 (im Folgenden zitiert als Aristot. hist. an. Paragraph); im Gegensatz zu dem Werk des Plinius handelt es sich hier um ein wirklich zoologisches Werk; Aristoteles gilt so nicht nur als »Begründer der Zoologie«, zudem blieb sein Werk bis in die Neuzeit hinein Standardwerk (vgl. Robert Delort: *Der Elefant, die Biene und der heilige Wolf*. Die wahre Geschichte der Tiere, a. d. Frz. v. Josef Winiger, München/Wien 1987, S. 44f).

<sup>224</sup> Vgl. Gaius Plinius Secundus: *Naturalis historia*. Naturkunde VIII. Zoologie: Landtiere. Lat.-dt., hg. u. übers. v. Roderich König, Darmstadt 1976, VIII,44 (im Folgenden zitiert als Plin. nat. VIII, Paragraph).



Neben diesen Werken der antiken Schriftsteller finden sich in den Predigten zahlreiche Bezüge auf den sehr populären *Physiologus*<sup>225</sup>, der zwar von anonymer Verfasserschaft ist, von dem aber im Mittelalter angenommen wurde, dass »Salomo«<sup>226</sup> oder »Aristoteles«<sup>227</sup> der Autor sei. Dass Prokop sich dieses Werkes bediente, erklärt sich aus dem Umstand, dass es allenthalben genutzt wurde, um die christliche Lehre zu erklären,<sup>228</sup> das heißt, dass es sich bei den Tieren, die im *Physiologus* beschrieben werden, lediglich um Symbole für heilsgeschichtliche Erklärungen und Vergleiche handelt; oder um es mit Otto Seel noch konkreter zu sagen: »Die Tiere des ›Physiologus‹ sind so wenig ›Tiere‹ im Sinne der Biologie, wie der Stein der Weisen ein mineralogisches Faktum oder so wenig, wie das Gold der Alchimisten ein chemisches Element ist.«<sup>229</sup>

Dieser Satz Otto Seels ließe sich erweitern um den Zusatz: oder so wenig, wie sich das ›Buch der Natur‹ in einem Bücherregal findet. Obgleich es sich bei diesem Buch um eine »Metapher«<sup>230</sup> handelt, deren Sinn sich schon im *Buch der Weisheit*<sup>231</sup> und bei Augustinus<sup>232</sup> findet und auch in Homiletiken des Mittelalters enthalten ist, um deutlich zu machen, dass Gott und die Bedeutung seiner Schöpfungen von den Laien aus der Natur erfahren werden könnten,<sup>233</sup> ist es für die Analyse dennoch möglich, dieses

<sup>225</sup> Der Physiologus. Tiere und ihre Symbolik, übertr. u. erl. v. Otto Seel, Düsseldorf/Zürich 2000, S. 90; Seel führt die Beliebtheit dieses Buches auf die »Fülle von Paraphrasen und Übersetzungen, die uns noch vorliegen oder verlässlich faßbar sind«, zurück (im Folgenden zitiert als Phys (Seel), Seite); Friedrich Lauchert (Geschichte des Physiologus, Straßburg 1889, S. 42) geht hinsichtlich von Entstehungszeit- und Ort vom 2. Jh. in Alexandria aus; vgl. zur Entstehungsgeschichte auch: Max Wellmann: Der Physiologus. Eine religionsgeschichtlich-naturwissenschaftliche Untersuchung, Leipzig 1930.

<sup>226</sup> Lauchert 1889, S. 43.

<sup>227</sup> Ebd., S. 44.

<sup>228</sup> Vgl. zur Symbolik im Physiologus: Frans N. M. Diekstra: The Physiologus. The Bestiaries and the Medieval Animal Lore, in: Neophilologus 69 (1985), S. 142–155, hier S. 142f.; Dietrich Schmidtke: Geistliche Tierinterpretation, in: Benedikt K. Vollmann (Hrsg.): Geistliche Aspekte mittelalterlicher Naturlehre. Symposion 30. November–2. Dezember 1990 (Wissensliteratur im Mittelalter. Schriften des Sonderforschungsbereichs 226. Würzburg/Eichstätt 15), Wiesbaden 1993, S. 26–47, hier S. 28.

<sup>229</sup> Otto Seel: Nachwort, in: Seel 2000, S. 98.

<sup>230</sup> Ruth Groh: Theologische und philosophische Voraussetzungen der Rede vom Buch der Natur, in: Aleida Assmann/Ulrich Gaier/Gisela Trommsdorff (Hrsg.): Zwischen Literatur und Anthropologie. Diskurse, Medien, Performanzen (Literatur und Anthropologie 23), Tübingen 2005, S. 139–146, hier S. 139.

<sup>231</sup> Vgl. EÜ, Weish 13,5: »... denn von der Größe und Schönheit der Geschöpfe läßt sich auf ihren Schöpfer schließen.«

<sup>232</sup> Vgl. Augustinus: De genesi ad litteram, hg. v. Jacques-Paul Migne: Patrologia Latina. Bd. 32, Paris 1844ff., S. 219ff.; Dietrich Böhler: Naturverstehen und Sinnverstehen, in: Friedrich Rapp (Hrsg.): Naturverständnis und Naturbeherrschung. Philosophiegeschichtliche Entwicklung und gegenwärtiger Kontext, München 1981, S. 70–95, hier S. 73, Fn. 3.

<sup>233</sup> Vgl. Groh 2005, S. 139; dieser Gedanke ist auch in der FNZ noch virulent, vgl. hierzu: Neumayer 1938, S. 81; interessant ist, dass der Kulturreporter und ehemalige Feuilletonchef der Wochenzeitung *Die Zeit* vor dem Hintergrund des Klimawandels schreibt, dass die »Natur [...] nunmehr als eine Art Gottheit verehrt« werde (Ulrich Greiner: Die Lust, an allem schuld zu sein, in: *Die Zeit* v. 18.10.2018, S. 52).

Buch aus dem Regal zu nehmen und aufzuschlagen. Dies wird möglich, da der Kanoniker Konrad von Megenberg Mitte des 14. Jahrhunderts ein Werk mit dem Titel *Buch der Natur* verfasste.<sup>234</sup> Dieses Werk stellt für die Analyse eine besondere Quelle dar, da die Metapher und ihre Bedeutung mit dem Buch Megenbergs eine physische Gestalt annimmt. Für die Analyse von Wert ist es zudem, da es »zu den verbreitetsten und meistgelesenen deutschen Büchern«<sup>235</sup> gehörte, sodass hier bei Prediger und Zuhörern von einem ähnlichen Wissensstand ausgegangen werden kann.

Den Zuhörern Prokops vermutlich weniger bekannt war die *Historia animalium* Conrad Gesners<sup>236</sup>. Dieses Werk aus der Mitte des 16. Jahrhunderts gilt als eines der bedeutendsten Werke »der Frühzeit der Naturwissenschaft«<sup>237</sup> und es erhob keinen geringeren Anspruch, als die *Historia animalium* des Aristoteles zu »ersetzen«<sup>238</sup>. Der Bezug auf die Naturwissenschaften bedeutet jedoch nicht, dass Gesner eine im heutigen Sinne streng wissenschaftliche Enzyklopädie über Tiere verfasst hätte, denn neben der Beschreibung der Tiere und einer Darstellung des Nutzens derselben in medizinischer wie

---

<sup>234</sup> Konrad von Megenberg: *Buch der Natur* (entstanden 1347–1350), i. Nhd. übertr. u. eingel. v. Gerhard E. Sollbach, Frankfurt/Main 1990 (im Folgenden zitiert als Meg, Seite); Informationen zu Konrad von Megenberg finden sich in der Einleitung (S. 7–30) des genannten Werkes; der Titel des Buches verweist auf die mittelalterliche Zwei-Bücher-Lehre (Bibel und Natur): Demnach gibt es für die Kleriker die *Bibel*, diese vermittelt die Lehre an die Kleriker, über die Auslegung/Deutung der Natur wird diese Lehre an die Laien vermittelt. Den Laien, die die *Bibel* nicht verstehen, steht das »Buch der Natur« zur Verfügung, da die Natur aber gedeutet werden muss, benötigen die Laien daher den Pfarrer/Prediger als »Übersetzer« (vgl. Rüdiger Brandt: *Grundkurs germanistische Mediävistik/Literaturwissenschaft*, München 1999, S. 153–158).

<sup>235</sup> Sollbach 1990, S. 27.

<sup>236</sup> Conrad Gesner: *Historia animalium*. Thierbuch. Fünf Bände, Zürich 1551ff., Nachdr. d. Ausg. 1669, Hannover 1980 (im Folgenden zitiert als Gesn. hist. Bd. Seite); in der Literatur finden sich abweichende Namensschreibweisen des Autors (Vorname Anlaut K oder C; Nachname Inlaut s oder ss).

<sup>237</sup> Henning Wendland: Nachwort, in: Gesn. hist. I, o. Seitenangabe; vgl. zur Bedeutsamkeit des Werkes: Siegfried Wollgast: *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung. 1550–1650*, Berlin <sup>2</sup>2015, S. 82; vgl. zu Gesners Werk außerdem: Hans Fischer: *Conrad Gessner. 1516–1565. Leben und Werk*, Zürich 1966; Hans Wellisch: *Conrad Gessner. A Bio-Bibliography*, in: *Journal of the Society for the Bibliography of Natural History* 7,1 (1975), S. 151–247; Wolfgang Harms: *Bedeutung als Teil der Sache in zoologischen Standardwerken der frühen Neuzeit (Konrad Gesner, Ulisse Aldrovandi)*, in: Hartmut Bookmann/Bernd Moeller/Karl Stackmann (Hrsg.): *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge 179)*, Göttingen 1989, S. 352–369, hier S. 352–354; eine interessante Verbindung besteht zwischen Gesner und dem Autor des Emblembuches *Symbola et emblemata* Joachim Camerarius, welches in der Analyse noch verwendet werden wird. Camerarius kaufte im Jahre 1580 den Nachlass Gesners auf, wohl mit der Absicht, diesen zu edieren, wozu es aber dann nicht kam (vgl. Thea Vignau-Wilberg: *Naturemblematik am Ende des 16. Jahrhunderts*, in: *Jb. der kunsthistorischen Sammlung Wien* 82/83 NF 45/46 (1986/87), S. 145–156, hier S. 154); auch heute scheint dieses Buch nichts von seiner Attraktivität verloren zu haben, da Teile davon im Versandhandel nicht nur zu bestellen sind, sondern zudem als »Meilenstein der Vogelkunde!« angepriesen werden (Humanitas Buchversand GmbH, Bestellkatalog 2017, S. 20).

<sup>238</sup> Wollgast 2015, S. 82.

kulinarischer Hinsicht,<sup>239</sup> werden die beschriebenen Tiere auch vor dem Hintergrund der Schöpfung gesehen, das heißt jedem Tier kommt ein theologischer/religiöser Sinn zu, was besonders für die deutschen Übersetzungen gilt,<sup>240</sup> mit welchen hier gearbeitet wird. Denn für die Analyse ist gerade diese Kombination aus »wissenschaftlicher« Darstellung und theologischer Sinngebung von Bedeutung, da Prokop sich eben dieser Darstellungsform in den Predigten bedient und jedes seiner Themen durch ein Gemisch aus Wissen, Nichtwissen und Glauben rhetorisch und narratologisch zu gestalten weiß.

### 2.1.4 Rhetorik und Narratologie

Die Art und Weise wie die Predigten Prokops gestaltet sind,<sup>241</sup> eröffnet das vierte Wissensfeld, zu dem die Rhetorik und die Narratologie gehören. Rhetoriklehrbücher gehören hinsichtlich der oben dargelegten Unterscheidungskriterien der die Wissensfelder beinhaltenden Quellen zu der Sorte, die nur Text enthalten, das heißt keine illustrierenden, erklärenden bildlichen Zusätze beinhalten. Zudem sind sie mit hoher Wahrscheinlichkeit nur dem Prediger und nicht seinen verschiedenen Zuhörern bekannt; was für den Prediger hinsichtlich des »persuasive[n]«<sup>242</sup> Charakters seiner Predigt von Vorteil ist.<sup>243</sup> Der signifikante Unterschied zu den Quellen der anderen Wissensfelder

---

<sup>239</sup> Vgl. Harms 1989, S. 355.

<sup>240</sup> Vgl. ebd., S. 354; Udo Friedrich: Naturgeschichte zwischen artes liberales und frühneuzeitlicher Wissenschaft. Conrad Gessners »Historia animalium« und ihre volkssprachliche Rezeption (Frühe Neuzeit 21), Berlin 1995, S. 143–188.

<sup>241</sup> Da es sich bei dieser Arbeit um eine historisch-germanistische Analyse von Predigtliteratur handelt, wird die Homiletik nur oberflächlich behandelt, da es für die Analyse wenig zielführend wäre und wenig Gewinn brächte, die Predigten daraufhin zu analysieren, ob sie ordnungsgemäß gegliedert sind oder bestimmte Bestandteile identifiziert werden können; zudem weist schon Gadiant (1912b, S. 207f.) darauf hin, dass Prokop sich nicht an gängige Gliederungskonzepte gehalten habe).

<sup>242</sup> Ottmar Fuchs: Die lebendige Predigt, München 1978, S. 86.

<sup>243</sup> Vgl. Heinrich Lausberg: Elemente der literarischen Rhetorik. Eine Einführung für Studierende der klassischen, romanischen, englischen und deutschen Philologie, München 1967, S. 14; Ähnliches ließe sich auch für die Kenntnis der *Heiligen Schrift* sagen, die katholischerseits nicht zur Selbstlektüre der Laien bestimmt sein sollte, sondern immer durch den Prediger ausgelegt und erklärt werden sollte (vgl. Klaus Schreiner: Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter und in der Reformation, in: ZHF 11 (1984), S. 259–354; Peter Wiesinger: Zur Frage lutherisch-ostmitteldeutscher Spracheinflüsse auf Österreich im 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in: Manfred Lemmer (Hrsg.): Beiträge zur Sprachwirkung Martin Luthers im 17./18. Jahrhundert, Halle 1987, S. 83–109, hier S. 85; Rebekka von Mallinckrodt: Text versus Ritus. Dilemmata der katholischen Konfessionalisierung, in: Landwehr 2002, S. 319–348, hier S. 321–323); vgl. zu Übersetzungen der *Heiligen Schrift* die diesbezüglichen Regeln des Tridentinums: *Dominici gregis custodiae* v. 24.3.1564, *Regula I–IV* (Nr. 1851–1854), in: Heinrich Denzinger. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, verb., erw., übertr. u. hg. v. Peter Hünemann, Freiburg 2005, S. 584f.

ist jedoch der, dass diese Lehrwerke die Dinge und Geschöpfe der Welt nicht veranschaulichen und erklären oder deuten, sondern das sprachliche und organisatorische Handwerkszeug für die Gestaltung einer gelungenen Erklärung und Deutung bereitstellen. Dementsprechend wird die Rhetorik hier als eine »Technik« verstanden, derer Prokop sich bedient, um die theologische »Wahrheit«<sup>244</sup> zu vermitteln.<sup>245</sup>

Bei allen Raffinessen, die die Rhetorik bieten kann, muss der Prediger jedoch darauf bedacht sein, eine für die Zuhörer »deutliche Rede«<sup>246</sup> zu halten, damit er sein Redeziel auch erreichen kann.<sup>247</sup> Mit anderen Worten könnte man sagen, dass es oberstes Gebot ist, sich bei der Wahl der sprachlichen Mittel an der Sprach- und Verständnissfähigkeit der jeweiligen Zuhörer zu orientieren.<sup>248</sup> Dazu gehört es zum einen, die sprachlichen Mittel so zu wählen, dass die Zuhörer den Ausführungen des Predigers ebenso viel Wichtigkeit beimessen wie dieser oder den Zuhörern die Ausführungen zumindest in irgendeiner Art und Weise für die eigene Person wichtig erscheinen, um im besten Falle

---

<sup>244</sup> Albrecht Grözinger: Das Verständnis von Rhetorik in der Homiletik. Bemerkungen zum Stand der Diskussion, in: *Theologia Practica* 14 (1979), S. 265–274, hier S. 266; vgl. auch: Jörg Rothermund: Argumentieren in der Predigt, in: *PTh* 70 (1981), S. 146–163, hier S. 147.

<sup>245</sup> Die in der Theologie bekannte Kontroverse um das Thema Rhetorik und Predigt soll hier nicht zum Thema gemacht werden, da dies nicht Gegenstand dieser Arbeit sein kann und soll; angeführt seien hier jedoch einige Forschungsarbeiten, in denen sich Informationen zu dieser Kontroverse finden: Wolfgang Grünberg: *Homiletik und Rhetorik. Zur Frage einer sachgemäßen Verhältnisbestimmung*, Gütersloh 1973, S. 81f.; Gerd Otto: *Predigt als Rede. Über die Wechselwirkungen von Homiletik und Rhetorik*, Stuttgart et al. 1976; Ders.: *Die Predigt als Rede- und Kommunikationsprozess in der Gemeinde*, in: Peter C. Bloth et al. (Hrsg.): *Handbuch der Praktischen Theologie. Bd. 3. Praxisfeld: Gemeinden*, Gütersloh 1983, S. 135–149, hier S. 140; Thomas Reschke/Michael Thiele: *Predigt und Rhetorik (Studien zur praktischen Theologie 39)*, St. Ottilien 1992, S. 27f.; Michael Thiele: *Portale der Predigt. Kommunikation, Rhetorik, Kunst*, Regensburg 2004, S. 15–22; Joachim Knappe: *Rhetorik und Predigt. Wie viel Rhetorik braucht die Predigt?*, in: Michael Meyer-Blanck/Jörg Seip/Bernhard Spielberg (Hrsg.): *Homiletische Präsenz. Predigt und Rhetorik (Ökumenische Studien zur Predigt 7)*, München 2010, S. 29–51; Engemann 2011, S. 162–175.

<sup>246</sup> 1 Kor 14,9 (Die Bibel oder die ganze heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers, Stuttgart 1951); vgl. auch: *Aug. doct. christ.* IV, VIII.22.62.

<sup>247</sup> An dieser Stelle sei angemerkt, dass die Barockpredigt sich an die antike Rhetorik anlehnt (vgl. Schneyer 1969, S. 270; Clemens Ottmers: *Rhetorik*, Stuttgart/Weimar 2007, S. 32), die drei klassischen *genera orationis* jedoch nicht gänzlich übertragbar sind und stattdessen von einem *genus liturgicum* gesprochen werden muss (Meyer-Blanck 2011, S. 469f.). Da die Predigt in der katholischen Kirche weder im Mittelpunkt steht noch als Sakrament gilt, ist die Homiletik weniger strikt als in der evangelischen Kirche (vgl. Hans M. Müller: *Art. Homiletik*, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* 3 (1996), Sp. 1496–1510, hier Sp. 1507).

<sup>248</sup> Vgl. Augustinus: *De catechizandis rudibus. Vom ersten katechetischen Unterricht (Schriften der Kirchenväter 7)*, hg. u. übers. v. Werner Steinmann, München 1985, §23; Karl F. Daiber: *Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft (Gesellschaft und theologische Praxis der Kirche 23)*, München 1977, S. 186; Hellmut Geißner: *Die Predigt und die rhetorische Kommunikation*, in: *Theologia Practica* 12 (1977), S. 48–52, hier S. 52; da Prokop anders als bspw. Abraham a Sancta Clara einem einfachen Publikum predigte, wäre eine unverständliche und gekünstelt wirkende Rhetorik gewiss auch fehl am Platz gewesen; schon Kinsky (1962, S. 191) weist darauf hin, dass »Prokops Sprache der effekthaschende Schmuck komplizierter rhetorischer Figuren fast vollständig [fehlt]«.

bei einigen oder vielen Gemeindemitgliedern eine Verhaltens- und/oder Glaubensänderung herbeizuführen.<sup>249</sup> Zum anderen muss der Prediger sich schon vor der Predigt gedanklich auf eventuelle Widersprüche zu seinen Ausführungen insgesamt oder zu der Wichtigkeit derselben von Seiten der Zuhörer einstellen;<sup>250</sup> auch wenn diese Widersprüche im Rahmen der Predigt von den Zuhörern nicht explizit geäußert werden. Augustinus empfiehlt diesbezüglich, »Fragen vorwegzunehmen, welche vielleicht auftauchen«<sup>251</sup>, um damit dem Widerspruch oder Zweifeln gewissermaßen den Wind aus den Segeln zu nehmen.

Prokop folgt dieser Empfehlung offenbar nur zu gern, denn in seinen Predigten finden sich zahlreichen Stelle, an denen er seine Zuhörer durch fingierte Zwischenfragen und fingierte Dialoge, in denen sich in besonderem Maße das von Prokop angenommene Wissen und Nichtwissen der verschiedenen Zuhörer zeigt, zu Wort kommen lässt. Bei der rhetorischen Analyse liegt daher das Hauptaugenmerk auf Stilmitteln, welche vor dem Hintergrund der Fragestellung dieser Arbeit von Interesse sind und zudem im Zusammenhang mit der narratologischen Analyse Sinn ergeben, wie beispielsweise *subiectio*, *anticipatio*, *concessio* und Ähnliche. Hinzukommen Stilmittel wie die *protopopoiie* und *ethopoiie*, da in den Erzählungen Prokops innerhalb der Predigten historische Personen und biblische Figuren sowie Naturerscheinungen und Tiere das Wort ergreifen oder die Zuhörer mittels Gedankenrede an ihren Gedanken teilhaben lassen. Im Rahmen der narratologischen Analyse können so auch die verschiedenen Präsentationsformen der gesprochenen Rede und Gedankenrede sowie andere Erzähltechniken vor dem Hintergrund des Umganges mit Wissen und Nichtwissen untersucht werden.<sup>252</sup>

---

<sup>249</sup> Vgl. Michael Thiele: Predigt- und Redestörungen – Zur Theorie der emotionalen Dissonanz, in: Lutz C. Anders/Ursula Hirschfeld (Hrsg.): Sprechsprachliche Kommunikation. Probleme, Konflikte, Störungen (Hallesche Schriften zur Sprechwissenschaft und Phonetik 12), Frankfurt/Main 2003, S. 375–384, hier S. 382f.

<sup>250</sup> So empfiehlt schon Cicero, »den Standpunkt des Prozessgegners« einzunehmen, um sich auf eine Rede vorzubereiten (Marcus Tullius Cicero: De oratore. Über den Redner, in: M. Tullius Cicero. Ausgewählte Werke, hg. u. übers. v. Theodor Nüßlein, Düsseldorf 2008, II,102; im Folgenden zitiert als Cic. de orat. Buch, Paragraph); vgl. auch: Werner Jetter: Die Predigt als Gespräch mit dem Hörer, in: PTh 56 (1967), S. 212–228, hier S. 216.

<sup>251</sup> Aug. doct. Christ. IV,XX.39.110.

<sup>252</sup> Oskamp und Geel weisen explizit darauf hin, dass »die Grundbegriffe der Narratologie« auch für die Predigt relevant seien (Oskamp 2001, S. 42f.); vgl. zudem zur Narratologie in der Predigt: Albrecht Grözinger: Homiletik. Lehrbuch Praktische Theologie. Bd. 2, Gütersloh 2008, S. 203–225.

Obleich Prokop nicht auf Werke wie das von Lämmert<sup>253</sup>, Genette<sup>254</sup> oder Martínez und Scheffel<sup>255</sup> zurückgreifen konnte, lassen sich mit heutigen Begrifflichkeiten auch die von Prokop genutzten Techniken bezeichnen und sichtbar machen. Ein Vorbild für die Gestaltung einer gelungenen Erzählung lag Prokop jedoch in Form der *Heiligen Schrift* vor und hier konnte er auch sehen,<sup>256</sup> dass die Erzählungen und Gleichnisse in der *Bibel* dazu dienen, dass sich der Leser oder Zuhörer mit den Figuren in der Erzählung oder im Gleichnis und mit der dargestellten Situation identifiziert,<sup>257</sup> und dass durch die Erzählungen »Glaube und Lebensanwendung zugleich erfolgen kann«.<sup>258</sup> Die Erzählung mitsamt ihrem fiktiven oder biblischen Personal erlaubt es zudem, nicht nur Tatsächliches zu berichten, sondern auch Wahrscheinliches, oder um es mit Aristoteles zu sagen, »das nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit Mögliche«<sup>259</sup>, und dies erlaubt es wiederum dem Prediger, sein Wissen und Nichtwissen sowie das seiner Zuhörer zu funktionalisieren, um beispielsweise etwas Wahrscheinliches in der Erzählung zu etwas Tatsächlichem zu machen oder umgekehrt. Dies ist besonders interessant, wenn Prokop in seinen Predigten Themen wählt, zu denen der Gemeinde (oder auch ihm selbst) nicht alle Fakten und Details bekannt sind oder sein können.

---

<sup>253</sup> Vgl. Eberhard Lämmert: *Bauformen des Erzählens*, Stuttgart <sup>4</sup>1970.

<sup>254</sup> Vgl. Gérard Genette: *Die Erzählung*, Paderborn <sup>3</sup>2010.

<sup>255</sup> Vgl. Matías Martínez/Michael Scheffel: *Einführung in die Erzähltheorie*, München 1999.

<sup>256</sup> Vgl. Johann B. Metz: *Kleine Apologie des Erzählens*, in: *Concilium* 9 (1973), S. 334–341, hier S. 335.

<sup>257</sup> Vgl. Jetter 1967, S. 224; Ingo Baldermann: *Einführung in die Bibel*, Göttingen <sup>4</sup>1993, S. 182; vgl. zur Identifikationsleistung der Predigt: Heribert Arens: *Die Predigt als Lernprozeß*, München 1972, S. 77.

<sup>258</sup> Franz Kamphaus: *Erzählend predigen*, in: *Lebendige Seelsorge* 28 (1977), S. 332–335, hier S. 332; vgl. auch: Engemann<sup>2</sup>2011, S. 181.

<sup>259</sup> Aristot. *poet.* 9,1451a; vgl. zur Wahrscheinlichkeit der *naratio* auch: Marcus Tullius Cicero: *De inventione. Über die Auffindung des Stoffes*. Lat.-dt., hg. u. übers. v. Theodor Nüßlein, Düsseldorf/Zürich 1998, 1,20,29 (im Folgenden zitiert als Cic. *inv.* Buch, Kapitel, Paragraph).

## 2.2 Die Predigtsammlungen

Die Frage *quid clamabo*<sup>260</sup>, die der unbekannte Verfasser des Buches *Deuterocesaja*<sup>261</sup> dem Propheten, der den Auftrag hat, den sich im babylonischen Exil befindenden Juden das Eingreifen Gottes hinsichtlich deren Heimkehr zu verkünden, in den Mund legt, bzw. die Antwort, die Jesaja in seiner Vision erhält: *omnis caro faenum et omnis gloria eius quasi flos agri*<sup>262</sup>, scheint Prokop wörtlich genommen zu haben. Denn als Predigtthemen wählte er nicht nur Blumen und andere Pflanzen, sondern auch die verschiedensten existenten wie nichtexistenten Tiere sowie Mineralien und Naturerscheinungen.<sup>263</sup> Dies hat seinen Grund zum einen darin, dass solche Themen bzw. Erzählungen, welche diese Themen zum Gegenstand haben, geeignet sind, die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu fesseln.<sup>264</sup> Zum anderen verweisen diese Dinge und Geschöpfe der Welt, wie oben dargelegt, auf Gott,<sup>265</sup> sodass eine moralisch-theologische Deutung möglich ist. Das Besondere an den Ausführungen Prokops ist jedoch die Tatsache, dass er nicht nur moralisierende Geschichten erzählt, sondern darüber hinaus zu verschiedenen seiner Predigtthemen, wie beispielsweise dem Pfropfen, brauchbare botanische Anleitungen liefert, die zwar in einem zweiten Schritt auch theologisch gedeutet oder genutzt werden,

---

<sup>260</sup> Isaias Propheta (Deuterocesaja) 40,6 (lateinische Schriftzitate sind hier und im Folgenden der *Biblia Sacra Vulgata*. Editio quinta, Stuttgart 2007 entnommen, da dies auch Prokops Arbeitsgrundlage gewesen sein dürfte (im Folgenden zitiert als Vulg, Buch, Kapitel, Vers); da der Psalter jedoch eine andere Nummerierung aufweist als eine heutige deutsche Übersetzung, wird bei einem Zitat aus den Psalmen in Klammern die Psalm-Nummer der EÜ mit angegeben); die wörtliche Übersetzung: Was soll ich rufen, die heute in den *Züricher Bibelkommentaren* (Das Buch Jesaja. 3. Band. Kapitel 40–66, ausgel. v. Georg Fohrer, Zürich/Stuttgart 1964, S. 20) gewählt wird, mag zwar korrekt sein, treffender übersetzt jedoch Luther mit den Worten: »Was sol ich predigen« (D. Martin Luther: Die gantze Heilige Schrifft Deudsch. Wittenberg 1545. Letzte zu Luthers Lebzeiten erschienene Ausgabe, hg. v. Hans Volz, Bonn 2004, Der Prophet Jesaia 40,6; im Folgenden zitiert als LB, Buch, Kapitel, Vers; da die Buchbezeichnungen zum Teil von der heute gängigen abweichen, wird bei Unklarheit die heute gebräuchliche Bezeichnung in Klammern mit angegeben; deutsche Schriftzitate werden im Folgenden neben der EÜ auch der Luther-Bibel von 1545 entnommen, da diese der Sprache und Ausdrucksweise der FNZ nahekommt).

<sup>261</sup> Zur Autorschaft dieses Buches gibt es verschiedene Vermutungen. So könnte es sich bei dem Verfasser um einen Propheten aus der Schule des Jesaja handeln oder aber um einen Propheten gleichen Namens; vgl. hierzu: *Züricher Bibelkommentare*. Das Buch Jesaja. 3. Band, ausgel. v. Georg Fohrer, Zürich/Stuttgart 1964, S. 1f.

<sup>262</sup> Vulg, Isaias Propheta (Deuterocesaja) 40,6.

<sup>263</sup> Vgl. exempl.: Enc, 1,2 (Edelstein); 7,69 (Lamm); 8,81 (Adler); 18,190 (Rose); 19,202 (Lilie); 28,303 (Kamel); 30,324 (Regenbogen); diese Themenwahl, d. h. Tiere, Pflanzen, Naturerscheinungen etc., findet sich jedoch nicht nur bei Prokop, sondern ist in der Barockpredigt allgemein verbreitet; vgl. hierzu: Welzig 1979, S. 1–5; Moser-Rath 1991, S. 22.

<sup>264</sup> Vgl. Wolf 1962, S. 77; Rudolf Schenda: Von Mund zu Ohr. Bausteine zu einer Kulturgeschichte volkstümlichen Erzählens in Europa, Göttingen 1993, S. 205f.

<sup>265</sup> Vgl. Herzog 1991, S. 46.

doch zunächst einmal naturkundliches Wissen bereitstellen. Prokop rechtfertigt diese Wissensvermittlung in einer Predigt mit den Worten:

Diese Sachen hab ich mit fleiß in dieser Predigt tractieren wöllen / der Meynung / sie stehen einem Kirch-Tag nicht übel an / vnd möchten einem oder dem andern auß meinen Zuhörern auch zu seiner zeitlichen Wirthschaft velleicht was nutzen: dem sie aber nicht dienen / werden sie doch auch nicht schaden: dienen sie nicht heut / velleicht können sie morgen dienen / es ist allezeit gut auch solche Sachen wissen vnd verstehen<sup>266</sup>.

Zu welchen Themen Prokop sich in den für die Analyse ausgewählten Predigten verbreitet, wird unten noch zu besprechen sein, hier sollen zunächst die ausgewählten Predigtsammlungen nach Umfang, Absicht, Stil,<sup>267</sup> Besonderheiten, dem Wert für die Analyse sowie den jeweiligen Adressaten oder Anlässen vorgestellt werden.<sup>268</sup>

### 2.2.1 Judiciale, Purgatoriale et Infernale

Die erste hier vorzustellende Predigtsammlung ist nicht den adressaten- bzw. anlassbezogenen Sammlungen, die unten analysiert werden, zuzuordnen, sondern dient als Referenzquelle für Prokops Vorstellungen und Darstellungen von Jüngstem Gericht, Fegefeuer<sup>269</sup> und Hölle.

Die Predigten dieser Sammlung<sup>270</sup> haben ihren Wert für die Untersuchung als Vergleichsgrundlage von evozierten Bildern in den Predigten und realen Bildern in Emblemen und illustrierten Flugblättern, da hier auf gedrängtem Raum das zu den Themen

---

<sup>266</sup> Enc,17,187.

<sup>267</sup> Der Begriff ›Stil‹ ist hier nicht gleichzusetzen mit dem Begriff der ›Redegenera‹ der Rhetorik.

<sup>268</sup> Das Vorstellen der Predigtsammlungen dient der besseren Orientierung während der Analyse; es ist weder beabsichtigt noch zielführend die Predigt hinsichtlich ihres Aufbaus, wie es die Theologie lehrt, zu beschreiben oder zu bewerten. Angeführt seien hier jedoch einige diesbezügliche Literaturhinweise: Manfred Josuttis: Über den Predigtanfang, in: MPT<sub>h</sub> 53 (1964), S. 474–492; Ders.: Über den Predigtaufbau, in: MPT<sub>h</sub> 54 (1965), S. 480–492; Ders.: Über den Predigtschluß, in: Ders. (Hrsg.): Rhetorik und Theologie in der Predigtarbeit. Homiletische Studien, München 1985, S. 201–215; Paul Oskamp/Rudolf Geel: Gut predigen. Ein Grundkurs, Gütersloh 2001; Michael Herbst/Matthias Schneider: ... wir predigen nicht uns selbst. Ein Arbeitsbuch für Predigt und Gottesdienst, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2002; Volker A. Lehnert: Kein Blatt vor'm Mund. Frei predigen lernen in sieben Schritten. Kleine praktische Homiletik, Neukirchen-Vluyn 2006; zum Predigt- bzw. Redeanfang vgl. auch: Cic. de orat. II,315–325.

<sup>269</sup> Vgl. zum Purgatoriumsglauben: Albert Biesinger: Kommt die religiöse Erziehung ohne die Vorstellung von Himmel-Hölle-Fegefeuer aus?, in: Ders./Michael Kessler (Hrsg.): Himmel – Hölle – Fegefeuer (Kontakte 3), Tübingen 1996, S. 11–30, hier S. 10f.; Andrea Paul: ›Fegefeuer‹ in der katholischen Theologie. Studien zur religionspädagogischen Relevanz für heutige Glaubenserfahrungen (Theologie 92), Berlin 2011, S. 115–130; vgl. auch die Entscheidungen des Tridentinums zum Fegefeuer: Dekret über den Reinigungsort, 25. Sitzung, 3. und 4. Dez. 1563 (Nr. 1820–1835), in: Denzinger 2005.

<sup>270</sup> Prokop von Templin: Judiciale, Purgatoriale et Infernale. Das ist: Fünff vnd dreyssig Discursß oder Predigen Vom Jüngsten Tag vnnd Gericht / vom Fegfeuer / vnd von der Höllen (enthalten in der Sammlung Lignum Vitae), München 1665 (im Folgenden zitiert als Jud, Teil, Nummer der Predigt, Seite).



Jüngstes Gericht, Fegefeuer und Hölle, was sich sonst über alle Predigtsammlungen verteilt, enthalten und detailliert ausgeführt ist. Mit den detaillierten Ausführungen beabsichtigt Prokop, zu warnen und zu mahnen, wozu er sich jedoch keines grausam-erschreckenden,<sup>271</sup> sondern eines eher milden Stils in den diese Sammlung umfassenden 35 Predigten, welche er alle auch selbst gehalten hat,<sup>272</sup> bedient.

### 2.2.2 Catechismale

Wesentlich umfangreicher nimmt sich die Predigtsammlung *Catechismale* aus. Adressat der 300 Predigten dieser auf dem Titelkupfer als »Kinderlehren« bezeichneten Sammlung ist die »minderjährige Jugend«<sup>273</sup>, also Kinder.<sup>274</sup> Den Predigten, welche wie die der anderen Sammlungen auch Themen aus Flora und Fauna berühren, vorangestellt ist der *Catechismus minimus*<sup>275</sup> des Petrus Canisius, welcher im Gegensatz zum *Großen Katechismus (Summa doctrinae christianae)*<sup>276</sup> auf die Bedürfnisse der Jüngsten zugeschnitten ist und zum großen Teil aus Fragen und Antworten besteht.<sup>277</sup> Das Frage-Antwort-Schema wird in den Predigten nicht weiter verfolgt, doch finden sich auch hier fingierte Fragen der Kinder und Dialoge zwischen diesen und dem Prediger.

Das *Catechismale*, welches eine Auftragsarbeit des Erzbischofes von Salzburg Maximilian Gandolph ist,<sup>278</sup> stellt unter den von Prokop verfassten Predigtsammlungen eine Besonderheit dar, da diese Predigten dessen erste und einzigen sind, die sich an Kinder wenden. Den Predigten sowie der Vorrede ist zu entnehmen, dass Prokop von einem sehr niedrigen Grad an Wissen und Verständnisfähigkeit seiner Adressaten, oder wie

---

<sup>271</sup> Vgl. zum Stil dieser sowie aller anderen Predigten Kober 1914a, S. 532–539.

<sup>272</sup> Vgl. Jud, *Lectori sacro*.

<sup>273</sup> Prokop von Templin: *Catechismale*. Das ist: Dreyhundert halbstündige Sermones oder Kinder-Lehr-Predigen, Salzburg 1674, Titelei (im Folgenden zitiert als Cat, Nummer der Predigt, Seite).

<sup>274</sup> Vgl. zu den Begriffen »Kinderlehre«/»Christenlehre« und dem von kirchlicher Seite aus gewünschten Adressaten: Baumgartner 1975, S. 288; Eugen Paul: *Geschichte der christlichen Erziehung*. Bd. 2. Barock und Aufklärung, Freiburg 1995, S. 13 u. 107; Mallinckrodt 2002, S. 337; angemerkt sei hier, dass es bei den Bezeichnungen nicht nur um die Adressaten geht, sondern auch um die zu vermittelnden Inhalte, d. h. um die Grundlagen des christlichen Glaubens, vgl. hierzu: Adolf Exeler: *Wesen und Aufgabe der Katechese. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung*, Freiburg 1966, S. 11f.

<sup>275</sup> Petrus Canisius: *Catechismus minimus*, Köln 1556.

<sup>276</sup> Petrus Canisius: *Summa doctrinae christianae*, Wien 1555.

<sup>277</sup> Vgl. Alfred Läßle: *Kleine Geschichte der Katechese*, München 1981, S. 107; vgl. zu Canisius sowie zum Frage-Antwort-Schema: Ehlich 1999, S. 12; Kai Bremer: *Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert*, Tübingen 2005, S. 239.

<sup>278</sup> Vgl. Cat, Widmung.

Prokop es ausdrückt, von deren »wenigen Capacitet«<sup>279</sup>, ausgeht; entsprechend dieser »wenigen Capacitet« ist der Stil insgesamt recht einfach und kindgerecht.<sup>280</sup>

### 2.2.3 Juventutale

Der Stil der Predigtsammlung *Juventutale*, deren Adressat die Jugend ist und von deren Wohl- und Überverhalten handelt,<sup>281</sup> ist eindringlicher als der der Kinderpredigten. Es überwiegt eher die Mahnung zu gottgefälligem und die Strafandrohung für nicht gottgefälliges Leben.

Jugendliche als Adressaten der Predigten stellen eine Herausforderung für den Prediger dar, da diese nicht mehr kindlich-naiv, aber auch noch nicht vernünftig, gefestigt und gebunden sind.<sup>282</sup> Dementsprechend enthalten die Predigten viele fingierte Nachfragen der Zuhörer, in denen das von Prokop Dargelegte angezweifelt wird. Dies macht es besonders gut möglich, das Wissen und Nichtwissen Prokops und das seiner verschiedenen Zuhörer aufeinander zu beziehen.

Mit den lediglich 30 in dieser Sammlung enthaltenen Predigten macht diese nur ein Zehntel des Umfanges der Kinderpredigtsammlung aus, doch handelt es sich beim *Juventutale*, wie Prokop in der Vorrede an den Leser anmerkt,<sup>283</sup> nur um den zweiten Teil eines übergeordneten Werkes.

---

<sup>279</sup> Cat, Vorrede an den Leser.

<sup>280</sup> In Bezug auf den Stil ist es recht widersprüchlich, dass Prokop in der Vorrede anmerkt, dass diese Predigten nicht nur für Kinder geeignet seien; vgl. zur kindgerechten christlichen Unterweisung: Dietrich Steinwede: *Biblisches Erzählen in der religiösen Unterweisung für Kinder*, in: Willy Sanders/Klaus Wegenast (Hrsg.): *Erzählen für Kinder – Erzählen von Gott. Begegnung zwischen Sprachwissenschaft und Theologie*, Stuttgart et al. 1983, S. 52–67, hier S. 59.

<sup>281</sup> Prokop von Templin: *Juventutale. Das ist: Dreyssig Gelehrte / Geistreiche / doch mit grosser Klarheit außgeführte dieser Zeit notwendige nützliche Discursen oder Predigen von der Jugend Wohl- vnd Ubelverhalten*, Passau 1663 (im Folgenden zitiert als *Juv*, Nummer der Predigt, Seite).

<sup>282</sup> Vgl. zu den Besonderheiten der Jugendpredigt: Hans-Martin Gutmann: *Jugendpredigt heute. Perspektiven, Chancen und Grenzen*, in: Michael Meyer-Blanck/Ursula Roth/Jörg Seip (Hrsg.): *Jugend und Predigt. Zwei fremde Welten*, München 2008, S. 113–129, hier S. 115 u. 121 (wichtig sei es, ansprechend zu erklären, wie man sich den Versuchungen des Teufels widersetzen kann, sowie Religion in die Lebenswirklichkeit der jungen Menschen einzubeziehen).

<sup>283</sup> Vgl. *Juv*, *Lectori amico*.

## 2.2.4 Conjugale

Der erste Teil dieses übergeordneten Werkes ist die Sammlung *Conjugale*<sup>284</sup>, die ebenfalls 30 Predigten enthält und sich an »die zukünfftige / die würrliche / vnd die gewesene Ehepersohnen« richtet. Unter dieser Gruppe scheinen die »würrlichen« Eheleute Prokops Zuspruch offenbar am meisten nötig zu haben, denn er möchte mit seinen Predigten »etlichen vnglückseligen Eheleuten ein gutes Hausen verursachen«<sup>285</sup>.

Dieses Eingehen auf das Hausen ist vor dem Hintergrund des praktischen Wissens für die Untersuchung sehr wertvoll, da bei den Adressaten in alltagspraktischer Hinsicht von einem soliden Wissen ausgegangen werden kann. Der humorvolle Stil, mit dem Prokop auf den Ehealltag eingeht, verwundert angesichts der Textgattung Predigt ein wenig, ist jedoch für die rhetorische und narratologische Analyse von Interesse und vor dem Hintergrund der im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit beliebten Eheschwänke<sup>286</sup> nicht sonderbar.

## 2.2.5 Patrociniale

Sonderbar sind laut Prokop hingegen die Predigten der Sammlung *Patrociniale*<sup>287</sup>, bei welcher es sich, wie der Name es schon verrät, um eine Sammlung von Heiligenpredigten handelt. Sonderbar, oder neuhochdeutsch besonders<sup>288</sup>, ist an diesen Heiligenpredigten, dass dort nicht die Vita von bestimmten Heiligen als Grundlage dient, sondern dass die Predigten durch die Abkürzung N. N., also durch das *nomen nominandum*, für »jeden Heiligen / wer derselbe auch immer sey«<sup>289</sup> genutzt werden können.

---

<sup>284</sup> Prokop von Templin: *Conjugale*. Das ist: Dreyssig gelehrte / Geistreiche / doch mit grosser Klarheit wohl außgeführte dieser Zeit nohtwendige nutzliche Discursen oder Predigen vom Bräut-Ehe-vnd Wittib-Stand, Passau 1663 (im Folgenden zitiert als Con, Nummer der Predigt, Seite).

<sup>285</sup> Con, Lectori benevolo; das *Conjugale* könnte im weitesten Sinne zu den Predigten über den christlichen Hausstand gezählt werden (vgl. hierzu: Julius Hoffmann: Die »Hausväterliteratur« und die »Predigten über den christlichen Hausstand«. Lehre vom Hause und Bildung für das häusliche Leben im 16., 17. und 18. Jahrhundert, Weinheim/Berlin 1959, S. 58).

<sup>286</sup> Vgl. die Zusammenstellung von Eheschwänken, die verschiedene Prediger in ihre Predigten eingebunden haben: Moser-Rath 1964, ab S. 93; vgl. auch zur Stellung der Frau als »Agentin Satans«: Jean Delumeau: Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts. Bd. 2, Reinbeck 1985, S. 457–510; (Rezension zu Delumeau: Rebekka Habermas: Ängste und Rituale des Schutzes in der frühen Neuzeit, in: Sowi 21 (1992), S. 77–81).

<sup>287</sup> Prokop von Templin: *Patrociniale*. Das ist: Hundert sonderbahre Predigen, Salzburg 1674 (im Folgenden zitiert als Pat, Nummer der Predigt, Seite).

<sup>288</sup> Vgl. Christa Baufeld: Kleines frühneuhochdeutsches Wörterbuch. Lexik aus Dichtung und Fachliteratur des Frühneuhochdeutschen, Tübingen 1996, S. 220.

<sup>289</sup> Pat, Titelei.

Der Titel ist jedoch nicht nur in Bezug auf diese allgemeine Nützlichkeit gut gewählt. Besonders an den diese Sammlung umfassenden 100 Predigten, die ja von Heiligen und deren Tugenden handeln sollten,<sup>290</sup> ist zudem, dass Prokop sich hier zur Vermittlung seiner intendierten Lehre zahlreicher Themen aus Flora und Fauna bedient, was diese Predigten damit »für die Canzeln« nach Prokops Meinung »gelehrt genug« mache und zudem »iederman«<sup>291</sup> gefallen müsse.

### 2.2.6 Encaeniale

Jedermann oder besser der »gemeine Mann« ist der Adressat des *Encaeniale*<sup>292</sup>, wie es zahlreichen der in dieser Sammlung enthaltenen Predigten zu entnehmen ist.<sup>293</sup> Hinsichtlich der Bezeichnung »gemeiner Mann« wird hier den Ausführungen Rudolf Schendas gefolgt, welcher herausgearbeitet hat, dass »mit dem »gemeinen Mann« weder die Armenbevölkerung noch das breite Band der Tagelöhner« gemeint seien, sondern Menschen, wie beispielsweise der »Hausvater«, welche lesen und vielleicht auch schreiben konnten.«<sup>294</sup> Dies bedeutet für die oben erstellten Wissensfelder, dass die Zuhörer der Kirchweih-Predigten zwar keinen Zugang zu den genannten Werken der Antike hatten und andere in lateinischer Schrift verfasste Bücher nicht verstehen konnten, dass aber Werke wie der *Physiologus*, das *Buch der Natur*, aber vor allem die Texte der illustrierten Flugblätter und der Emblematik gelesen und von diesen vorgelesen werden konnten.

Bei der Sammlung *Encaeniale*, deren Name sich aus dem *Evangelium des Johannes* herleitet,<sup>295</sup> handelt es sich um Predigten zum Kirchweihfest, welches sich durch den sich anschließenden Jahrmarkt in der Frühen Neuzeit großer Beliebtheit erfreute.<sup>296</sup> Der Stil der Predigten ist so auch dem »lustigen Treiben«, welches auf die Zuhörer nach dem

---

<sup>290</sup> Vgl. zu den Tugenden der Heiligen: Ludwig Hertling: Der mittelalterliche Heiligentypus nach dem Tugendkatalog, in: ZAM 8 (1933), S. 260–268.

<sup>291</sup> Pat, Vorrede an den Leser.

<sup>292</sup> Zur bibliogr. Angabe vgl. Anm. 1.

<sup>293</sup> Vgl. exempl. Enc, 60,663 u. 82,911.

<sup>294</sup> Rudolf Schenda: Der »gemeine Mann« und sein medikales Verhalten im 16. und 17. Jahrhundert, in: Joachim Telle (Hrsg.): Pharmazie und der gemeine Mann. Hausarznei und Apotheke in der frühen Neuzeit, Weinheim/New York <sup>2</sup>1988, S. 9–20, hier S. 14f.

<sup>295</sup> Vgl. Vulg, Secundum Iohannem (Joh) 10,22: *Facta sunt autem encenia in Hierosolymis*.

<sup>296</sup> Vgl. Andreas Veit/Ludwig Lenhart: Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock, Freiburg 1956, S. 47; Peter T. Lang: »Ein grobes, unbändiges Volk«. Visitationsberichte und Volksfrömmigkeit, in: Klaus Ganzer/Hansgeorg Molitor (Hrsg.): Volksfrömmigkeit in der frühen Neuzeit (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 54), Münster 1994, S. 49–64, hier S. 56.

sicher herbeigesehnten schnellen Ende der Predigt wartete, angepasst, das heißt fröhlich und heiter.

Das Besondere dieser Sammlung ist, dass den 100 Predigten zwar die Kirchweih-Perikope von der Einkehr Jesu in das Haus des Zöllners Zachäus zugrunde liegt,<sup>297</sup> dass Letztgenannter jedoch in viele der Predigten erst auf kreativen Umwegen Eingang findet, beispielsweise reitend auf einem Krokodil, als Pfropfreis oder als Sonnenblume,<sup>298</sup> um hier nur drei der Predigtthemen zu nennen. Auch alle anderen 96 Predigten dieser Sammlung haben jeweils ein Thema aus Flora, Fauna oder Naturphänomenen zum Gegenstand,<sup>299</sup> wobei jedes dieser Themen hier in voller Breite entfaltet wird und Wissen und Nichtwissen dabei besonders gut sichtbar werden und für die Analyse fruchtbar gemacht werden können.

### 3 Quellenanalyse I

Ogleich alle 99 Predigten des *Encaeniale* ihren besonderen Reiz für eine Analyse besitzen, können aus Platzgründen nur einige Themen ausgewählt werden. Die Auswahl wird weiter dadurch eingeschränkt, dass nicht alle Themen in allen oben genannten Predigtsammlungen auftauchen. Ausgewählt werden daher die Themen, die in möglichst allen bzw. den meisten der genannten Sammlungen enthalten sind. Für eine überschaubare Analyse werden aus den verschiedenen oben genannten Bereichen, wie Flora, Fauna und Naturphänomenen, jeweils zwei Themen ausgewählt und, in Kapiteln zusammengefasst, untersucht. Den einzelnen Kapiteln vorangestellt ist jeweils ein kurzer Überblick über den Symbolgehalt sowie einige Beispiele, wo das Thema in welcher

---

<sup>297</sup> Vgl. Lk 19,1–10; diese biblische Erzählung war und ist maßgeblich für den Jahrestag der Kirchweih, da »Gott zwar überall gegenwärtig [ist]. Gleichwohl will er uns mit seiner gnadenvollen Wirksamkeit an bestimmten Orten in ganz besonderer Weise nahe sein, namentlich im Gotteshaus, in der geweihten Kirche. Die Kirche ist die hauptsächlichste Gnadenstätte [...], die Wohnung Gottes bei den Menschen [...], ein Stück Himmel auf Erden [...]. Am Tage der Einweihung kehrte Christus in ihr ein wie einst im Hause des Zachäus, und brachte ihr sein Heil [...]. In der hl. Messe erneuert er jedesmal diese gnadenvolle Einkehr und wirkt an uns die Wunder seiner Liebe, Huld und Gnade [...]. Der Gedächtnistag der Einweihung der Kirche ist uns ein Tag des Dankes und der Erneuerung unserer Liebe zum Gotteshaus.« (Das vollständige Römische Meßbuch. Lat.-dt., mit allg. u. bes. Einführungen i. Anschluß a. d. Meßbuch v. Anselm Schott, hg. v. d. Mönchen d. Erzabtei Beuron, Freiburg 1940, S. [72]; im Folgenden zitiert als RM, Seite).

<sup>298</sup> Vgl. Enc, Predigten 16, 17 u. 61; vgl. zur Passgenauigkeit von Erzählung und Thema einer Predigt: Volker Meid: Sprichwort und Predigt im Barock. Zu einem Erbauungsbuch Valerius Herbergers, in: Volkskunde 62 (1966), S. 209–234, hier S. 211.

<sup>299</sup> Ausgenommen die erste Predigt der Sammlung, da Prokop dort das »Oberthema« der Kirchweih-Predigten, d. h. die Zachäus-Erzählung, welche in jeder der anderen Predigten mit einem anderen Thema verknüpft wird, einführt.

Form in welcher literarischen Gattung begegnet. Die Kapitel enden jeweils mit einem Zwischenresümee, in welchem auf der Grundlage der herausgearbeiteten Ergebnisse hinsichtlich der Wissen- und Nichtwissenskategorien, der Wissensfelder sowie der rhetorischen und narratologischen Analyse eruiert werden wird, wie der Gestaltungsspielraum durch Prokops Wissen und Nichtwissen sowie durch das von diesem angenommene Wissen und Nichtwissen der verschiedenen Zuhörer eingeschränkt oder erweitert wird.

Hinsichtlich der ausgewählten Themen werden im Folgenden alle relevanten Fundstellen in den Predigten der oben genannten Sammlungen berücksichtigt. Dies bedeutet für die Analyse, dass erstens zu den Themen jeweils verschieden viele Predigten zu analysieren sein werden, dass zweitens jede dieser Predigten mit ihrem speziellen Inhalt kurz umrissen werden muss, um zu brauchbaren und nachvollziehbaren Ergebnissen zu gelangen, und es bedeutet drittes, dass aufgrund der Verschiedenheit der Predigten auch die Analyseschwerpunkte, das heißt Wissenskategorien und rhetorische und narratologische Aspekte, je anders gewichtet werden müssen.

Eine diesbezügliche Ausnahme stellt das *Encaeniale* dar, in dem jede Predigt nur ein Thema behandelt. Das *Encaeniale* bietet darüber hinaus in Bezug auf die Wissens-, Nichtwissens und Glaubenskategorien das größte Potenzial, da Prokop dort zu jedem seiner Themen anscheinend sein gesamtes Wissen ungefiltert präsentiert und ausbreitet, zugleich aber auch sein eigenes (unwillentliches oder willentliches) Nichtwissen instrumentalisiert, um den Glauben der Gemeinde zu stärken. Aus diesem Grunde werden die Predigten dieser Sammlung jeweils als Ausgangspunkt für die verschiedenen Darstellungen ein und desselben Predigtthemas in den verschiedenen oben genannten Sammlungen dienen, um für die Analyse einen möglichst breiten Vergleichshorizont für die Erweiterung oder Einengung des Gestaltungsspielraumes zu schaffen.

### 3.1 ›Künstliche‹ Natur

Im weitesten Sinne mit Gestaltung in Verbindung gebracht werden können die beiden Themen der ersten vergleichenden Analyse. Unter dem Oberthema ›künstliche‹ Natur zusammengefasst werden hier der Spiegel sowie die Veredelung von Pflanzen.

### 3.1.1 Die Beltzerkunst

Das ›Bild‹ der Veredelung von Pflanzen bzw. von Bäumen, von Prokop Beltzerkunst genannt, findet sich bereits in der *Heiligen Schrift*. Dort verwendet es Paulus im *Brief an die Römer*, indem er dort die Juden mit einem Baumstamm und die Juden-Christen mit einem Pfropfreis gleichsetzt.<sup>300</sup>

Darüber hinaus stößt man auf eine Traditionslinie bzw. eine immense Bedeutung, die dem Baum in verschiedenen Kulturen und Bereichen innewohnt. Um zunächst im christlichen Bereich zu bleiben, findet sich der Baum, genauer der Baum des Lebens, in der *Heiligen Schrift* an exponierten Stellen: im *Ersten Buch Mose* sowie in der *Offenbarung des Johannes*,<sup>301</sup> das heißt zu Beginn, bei der Erschaffung von Himmel, Erde und Menschen, sowie am Ende aller Zeit, im neuen Jerusalem, als Baum, der »seine Früchte alle Monden«<sup>302</sup> trägt. Nicht vom Baum des Lebens, sondern von einem Baum, vom dem nur noch der Stamm erhalten bleibt und der für einen Menschen bzw. dessen Herrschaft steht, erzählt König Nebukadnezar aus einem Traum, den der am Hof des Königs lebende Israelit Daniel deutet.<sup>303</sup> Auch in der Vision des Propheten Jesaja gibt es den Baumstamm, der dort für Isai, also den Vater Davids, steht und aus welchem der Stammbaum Jesu erwächst.<sup>304</sup>

Im außerbiblischen, doch weiterhin christlichen Bereich begegnet in einer Legende das ›Bild‹ des Pfropfens wieder. So sei in den Stumpf des Lebensbaumes das Kreuz, an dem Jesus gestorben ist, gesetzt worden. Nach einer anderen Version sei aus dem

---

<sup>300</sup> Vgl. Röm 11,17–24.

<sup>301</sup> Vgl. Gen 2,9; Offb 22,2.

<sup>302</sup> LB, Die Offenbarung S. Johannis (Offb) 22,2; über das Aussehen dieses Baumes sowie des Baumes der Erkenntnis ist in der *Bibel* selbst nichts zu erfahren. Letzterer wird jedoch in dem apokryphen *äthiopischen Buch Henoch* beschrieben und lässt so eventuell auf das Äußere des Baumes des Lebens schließen: »Da kam ich in den Garten der Gerechtigkeit und schaute fern von jenen Bäumen viele und große Bäume, die dort wuchsen, wohlduftend, groß, sehr schön und herrlich und ich sah den Baum der Weisheit, von dessen Frucht die Heiligen essen und großer Weisheit kundig werden. Jener Baum gleicht dem Wuchse nach einer Fichte; sein Laub ähnelt dem des Johannisbrotbaums; seine Frucht ist wie die Weintraube, sehr gut. Der Duft jenes Baumes verbreitet sich und dringt weithin. Da sagte ich: Wie schön ist dieser Baum, und wie ergötzlich sein Anblick! Da antwortete mir der heilige Engel Raphael, der bei mir war, und sagte zu mir: Dies ist der Baum der Weisheit, von dem dein greiser Vater und deine betagte Mutter, die vor dir waren, gegessen haben.« (in: Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel, hg. v. Erich Weidinger, Augsburg 1995, S. 302–346, hier S. 315).

<sup>303</sup> Vgl. Dan 4,7–31.

<sup>304</sup> Vgl. Jes 11,1–10.

Lebensbaum das Kreuz Jesu gefertigt worden, welches an der Hinrichtungsstätte Golgotha dann erblühte.<sup>305</sup>

Im außerchristlichen Bereich, so beispielsweise in den *Metamorphosen* Ovids, ist es dann nicht nur eine Gleichsetzung von Mensch und Baum, sondern die konkrete Verwandlung des einen in den anderen,<sup>306</sup> wobei die so entstandenen Bäume gern auch, wie die verwandelten Heliaden in weinende Bäume, mit menschlichen Eigenschaften ausgestattet werden.<sup>307</sup> Noch einen Schritt weiter gehen Hesiod sowie die Skaldendichtung der Edda, indem der Mensch dort aus Bäumen erschaffen wird.<sup>308</sup>

Von diesem kurzen Ausflug in die Welt ›literarischer‹ Bäume geht es nun wieder einen Schritt zurück zur Beltzerkunst und zur Analyse der Predigten, die dieses Thema behandeln; enthalten sind diese in der Sammlung *Conjugale*<sup>309</sup>, *Catechismale* und *Encaeniale*.

### 3.1.1.1 Wissende und Nichtwissende

Wie oben bereits angekündigt, beginnt die Analyse mit der Predigt aus dem *Encaeniale*. Der Titel dieser Predigt: »Heut lehr ich euch die Beltzer-Kunst«<sup>310</sup>, ist dann auch

---

<sup>305</sup> Vgl. Franz Kampers: Mittelalterliche Sagen vom Paradiese und vom Holze des Kreuzes Christi in ihren vornehmsten Quellen und in ihren hervorstechendsten Typen, Köln 1897, S. 87–92; Christian Rietschel: Sinnzeichen des Glaubens, Berlin <sup>2</sup>1965, Tafel 59; Gerd E. Heinz-Mohr: Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst, Köln <sup>8</sup>1984, S. 45; neben dieser Legende ist dieser Glaube aber auch Bestandteil der Kreuzverehrung am Karfreitag (vgl. RM, 393–398); vgl. hierzu auch: Hermann Hörger: Kirche. Dorfreligion und bäuerliche Gesellschaft. Strukturanalysen zur gesellschaftsgebundenen Religiosität ländlicher Unterschichten des 17. bis 19. Jahrhunderts, aufgezeigt an bayerischen Beispielen. Teil 1 (Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte 5), München 1978, S. 150.

<sup>306</sup> Vgl. Ov. met. I,525–556: die in einen Lorbeerbaum verwandelte Daphne.

<sup>307</sup> Vgl. Ov. met. II,340–366; Bäume in der Literatur mit menschlichen Eigenschaften auszustatten, ist über die Jahrhunderte nicht nur bestehen geblieben, sondern gegenwärtig sehr aktuell, vgl. hierzu: Peter Wohlleben: Das geheime Leben der Bäume. Was sie fühlen, wie sie kommunizieren – die Entdeckung einer verborgenen Welt, Kiel 2015; Fred Hageneder: Der Geist der Bäume. Eine ganzheitliche Sicht ihres unerkannten Wesens, Saarbrücken 2016; Andreas Weber: Schläft ein Lied in allen Dingen. Der große Erfolg der Bücher und Zeitschriften über Natur folgt einer Weltsicht, die bei allen Lebewesen Gefühle entdeckt, in: Die Zeit v. 15.2.2018, S. 42.

<sup>308</sup> Vgl. Hesiod: Werke und Tage, 143–149, in: Hesiod. Vergil. Ovid. Werke und Tage. Vom Landbau. Liebeskunst, übers. v. Walter Marg et al., München 1990, S. 7–50; Wöluspa, Str. 17f., in: Die Edda. Die ältere und jüngere Edda und die mythischen Erzählungen der Skalda, übers. v. Karl Simrock, Essen 1986, S. 7–15, hier S. 9 (*askr* und *embla*, von *almr*, altnordisch = Esche und Ulme, vgl. Jan de Vries: Altnordisches etymologisches Wörterbuch, Leiden <sup>2</sup>1962, S. 7a, 15b u. 102bf.); vgl. zum Baum im außerbiblischen Bereich auch: Photina Rech: Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung, Salzburg-Freilassing 1966, S. 374f.

<sup>309</sup> Das *Conjugale* enthält zwei Predigten, in denen dieses Thema auftaucht, wobei Prokop in der 19. Predigt lediglich auf das zuvor ausführlich behandelte Thema in der 17. Predigt verweist; auf eine Analyse der 19. Predigt kann daher verzichtet werden.

<sup>310</sup> Enc, 17,178.



tatsächlich Programm. Für den Einstieg in sein Thema paraphrasiert Prokop das von Paulus im *Römerbrief* genutzte ›Bild‹ des Pfropfens und lässt diese Paraphrase mit einem Zitat des Paulus, in welchem dieser staunend und ehrfürchtig die Weisheit Gottes preist, enden. Dieses Staunen nutzt Prokop nun, um Paulus mit einer *ethopoiie* in seine Predigt einzuführen, indem er diesem in einer Vertrautheit ausdrückenden Anrede und unter Nutzung einer Antonomasie einige rhetorischen Fragen stellt: »Was ist es mein lieber Apostel? vnd was kombt dir so wundersamb für?«<sup>311</sup> Die dritte rhetorische Frage an den Apostel gleicht mehr einer Antwort Prokops auf die zuvor gestellten Fragen, wobei er diese Antwort eher seinen Zuhörern gibt als dem Apostel. Denn in einem belehrenden Stil erklärt Prokop, dass es nichts »seltsams«, sondern etwas Alltägliches und Selbstverständliches sei, einen Baum zu veredeln, und zeigt damit, dass er bei seinen Zuhörern dieses praktische Wissen voraussetzt. Da er jedoch davon ausgehen muss, dass nicht alle seine Zuhörer über dieses Wissen verfügen, relativiert er gleich im darauffolgenden Satz seine Aussage, indem er einräumt, dass es für Nichtwissende natürlich schon »was seltsams«<sup>312</sup> sei. Durch diese Zweiteilung seiner Zuhörer in Wissende und Nichtwissende legt Prokop den Grundstein für seine weiteren Ausführungen, das heißt, er kann so rechtfertigen, dass er die Beltzerkunst trotz der großen Bekanntheit in aller Ausführlichkeit erklären wird.

Von der profanen Beltzerkunst muss Prokop nun noch den Bogen zu seiner intendierten Lehre, oder wie er es ausdrückt, zur »Geistlichen Beltzer-Kunst«<sup>313</sup>, schlagen. Dies erreicht er, indem er sich mit der rhetorischen Frage:

Künnen das / mein lieber Paule / die sterblichen Menschen / die irdischen Gartner / was solte denn nicht der Allmächtige GOtt mit seiner wunderthätigen Hand vermögen<sup>314</sup>,

an den Apostel wendet. Mit diesem Topos des Mehr oder Minder plausibilisiert Prokop bereits zu Beginn der Predigt seine Übertragung des weltlichen Pfropfens auf die Handlungen Jesu.

Vor dieser Übertragung erklärt Prokop zunächst in einfacher, verständlicher Art und Weise das Pfropfen, da, und hier wiederholt er seine Vermutung zum Wissensstand der Zuhörer, eben nicht alle diese Kunst beherrschten. Nach dieser kurzen Erläuterung

---

<sup>311</sup> Enc, 17,179; vgl. zu dieser Art der Darstellung, d. h., dass Prokop hier mit einer biblischen Figur spricht, Kober 1914b, S. 703.

<sup>312</sup> Enc, 17,179.

<sup>313</sup> Enc, 17,182.

<sup>314</sup> Enc, 17,179.

wird wohl noch kein Unkundiger eine erfolgreiche Veredelung zustande bringen, doch das grundlegende Prinzip des Zusammenführens zweier Pflanzen zu einer verstanden haben. Dennoch scheint Prokop es für nötig zu halten, das Pfropfen mit einem »Gleichnuß« zu erklären; und zwar »mit einer Heurath«, wobei der »Wildling«, also der Stamm, den »Bräutigam« verkörpert und das »Beltzerlein«, also das Pfropfreis, die »Braut«<sup>315</sup>.

Neben dem expliziten Verweis auf die biblische Erzählung von der Erschaffung und Zusammenführung Adams und Evas, die sicherlich allen frühneuzeitlichen Menschen bekannt war, kann von einem ähnlichen Bekanntheitsgrad dieses Vergleichs oder Gleichnisses aus zwei anderen Wissensfeldern ausgegangen werden: der Emblemik und den illustrierten Flugblättern. So zeigt ein Flugblatt mit dem Titel: »A et Ω Jesus! Die Eheliche Liebes-Verbindung«<sup>316</sup>, aus dem Jahre 1666 anlässlich der Vermählung von Paul von Henßberg<sup>317</sup> mit der Leipziger Bürgermeistertochter, wie der römische Liebesgott Amor ein Reis auf einen Baumstamm pflöpft. In der Emblemik findet sich ein solches Bild beispielsweise bei dem französischen Schriftsteller Guillaume de La Perrière ebenfalls mit dem Liebesgott,<sup>318</sup> bei dem niederländischen Dichter Jacob Cats ohne diesen.<sup>319</sup>

Der Zweck der Aufnahme dieses Gleichnisses offenbart sich einige Zeilen weiter, wenn Prokop eine *subiectio* nutzt, um die Frage in den Raum zu stellen, wer wohl das Pfropfen erfunden habe. Die Antwort Prokops:

Wer den Ehstand vnter denen Menschen verordnet / gestiftet vnnnd eingesetzt / auch die erste Persohnen zusammen gegeben hat / das weiß ich wohl / denn es war GOtt der HERR<sup>320</sup>,

passt zwar nicht zu seiner Frage, wird jedoch von Prokop benötigt, um eine längere Textpassage einzuleiten, welche die Erfindung des Pfropfens auf Gottes »Fürsorge« zurückführt und mit der Einführung der Zachäus-Erzählung und der Übertragung des profanen Pfropfens auf die Bekehrung des Zöllners endet. Im Einzelnen: Diese Passage beginnt mit der *subiectio* Prokops. Um Gottes Vorsehung und den Sinn des Pfropfens ins Theologische zu wenden, bedient sich Prokop des Nichtwissens über Gott und

---

<sup>315</sup> Enc, 17,180.

<sup>316</sup> Harms, III,201.

<sup>317</sup> Eigentlich Paul von Heinsberg, Erbherr von Lossa und Treben (Gemeinden im heutigen Sachsen-Anhalt und Thüringen).

<sup>318</sup> Vgl. Guillaume de La Perrière (frz. Schriftsteller und Emblemiker, †1554): *Theatre des bons engins*, Paris 1539, Nr. 81 (im Folgenden zitiert als La Per, *Theat. Nummer des Emblems*).

<sup>319</sup> Vgl. Jacob Cats (ndl. Dichter und Politiker, †1660): *Proteus*, Rotterdam 1627, Nr. 45,I (im Folgenden zitiert als Cats, *Nummer des Emblems*).

<sup>320</sup> Enc, 17,180.

dessen Handeln. Weiter nach dem Ursprung des Pfropfens suchend lässt Prokop nun die nicht näher benannten »Historici«<sup>321</sup> zu Wort kommen. Die Darstellung der Historiker leitet Prokop mit einer Erzählung ein, in welcher sich ebenfalls nicht näher benannte oder zeitlich einzuordnende Menschen wunderten, dass an »einem Baum zweyerley vnterschiedliche Früchte wachsen«<sup>322</sup>. Um die Berechtigung dieser Verwunderung zu untermauern, bedient Prokop sich des Topos des Mehr oder Minder, indem er anführt, dass nicht nur diese Menschen, sondern schon der Evangelist Matthäus diesbezüglich seine Verwunderung zum Ausdruck gebracht habe. Belegt wird dies mit dem Zitat: *Numquid colligunt de spinis uvas aut de tribulis ficus*<sup>323</sup>. Da der Kontext, in welchem dieses Zitat in Mt 7,15–23 steht, jedoch nicht das Pfropfen ist, sondern die Warnung vor falschen Propheten, scheint Prokop hier auf das unwillentliche Nichtwissen seiner Zuhörer zu vertrauen, denn unter Außerachtlassung des Kontextes erfüllt das Zitat in Prokops Predigt seinen Zweck.

Um nun aber der Erfindung der Beltzerkunst endlich auf die Spur zu kommen, paraphrasiert Prokop, ohne diese Quelle explizit zu nennen, die diesbezüglichen Ausführungen des Plinius in der *Naturalis historia*. Demnach sei die Beltzerkunst entstanden, als die Menschen als Ursache des Wuchses verschiedener Früchte an einem Baum die Vögel als Besamer, mittels Transportes des Samenkorns im Kot und der »Einsetzung« desselben in der Spalte eines Baumes, ausmachten und es diesem in abgewandelter Form nachtaten.<sup>324</sup> Damit Prokops Zuhörer diesem und dessen Quelle Glauben schenken, scheint er es für nötig zu erachten, seine Ausführungen auf verschiedene Weise glaubhaft zu machen. Zunächst äußert er sich explizit mit der Litotes: »Es ist das gar nit vnglaublich«<sup>325</sup>, daran anschließend verweist er mit dem Topos der Wahrheitsbeteuerung auf die Erfahrung, führt dann einige Beispiele, die dem Pfropfen entfernt ähnlich sind, wie das Wissen um das Beschneiden der Weinreben, welches einem Esel zu verdanken sei, an und bekräftigt schließlich noch einmal den Wahrheitsgehalt seiner Aussagen. Letzteres allerdings nur, um sich gleich darauf mit dem Satz: »Sey nun dem wie

---

<sup>321</sup> Enc, 17,180.

<sup>322</sup> Enc, 17,181.

<sup>323</sup> Enc, 17,181; Vulg, Secundum Mattheum (Mt) 7,16.

<sup>324</sup> Vgl. Enc, 17,181; vgl. Gaius Plinius Secundus: *Naturalis historia*. Naturkunde XVII. Botanik: Nutzbäume. Lat.-dt., hg. u. übers. v. Roderich König, München 1994, XVII,99 (im Folgenden zitiert als Plin. nat. XVII, Paragraph).

<sup>325</sup> Enc, 17,181.

da wölle<sup>326</sup>, in die Nichtwissenheit und Enthaltung zurückzuziehen. Der Grund dafür scheint zu sein, dass Prokop, der bisher auf Bücherwissen zurückgegriffen hat, bei seinen Zuhörern trotz der Unterteilung in Wissende und Nichtwissende von einem hohen Wissensstand hinsichtlich des Pfropfens ausgeht, was er hier auch explizit äußert.<sup>327</sup> Zudem eröffnet Prokop seinen Zuhörern nun auch freimütig, dass es nicht sein »Ziel« sei, »die leibliche Agricultur, den Feld-Bau vnd die Baum-Beltzerey zu lehren«<sup>328</sup>; obgleich dies dem Predigttitle sowie der noch folgenden ausführlichen Arbeitsanleitung für das Pfropfen widerspricht.

Das Ziel aller bisherigen Ausführungen Prokops war, wie sich nun zeigt, die Zachäus-Erzählung auf irgendeine Weise in diese Predigt zu integrieren bzw. mit den einleitenden Ausführungen einen Anknüpfungs- oder Ausgangspunkt für die Hinwendung zu dieser Perikope zu finden. Als Ausgangspunkt wählt Prokop ein Zitat aus dem dritten Vers dieser Erzählung, in welchem der Evangelist Lukas über Zachäus sagt: *statura pusillus erat*<sup>329</sup>. Nach diesem Zitat folgt nun jedoch nicht die weitere wortgetreue Wiedergabe des biblischen Textes; im Gegenteil: Prokop zeigt nun sein erzählerisches Talent, schlüpft in die Rolle des heterodiegetischen Erzählers und lässt seine Zuhörer durch ein Gedanken zitat an den Überlegungen des Zachäus teilhaben. Dieser sinnt darüber nach, wie er es bewerkstelligen könnte, Jesus trotz seiner eigenen geringen Größe und trotz der Menschenmassen zu sehen. Er verfällt auf den Gedanken, sich als »Beltzerlein« auf einen Baum zu »beltzen«, da er so »vil langer denn alle andere«<sup>330</sup> sei.

Im Fortgang seiner Erzählung nutzt Prokop dann das unwillentliche Nichtwissen der Zuhörer, indem er in indirekter Rede wiedergibt, was Jesus im *Buch Zacharias* (!) gesagt habe: *Homo agricola ego sum*<sup>331</sup>. Nicht nur, dass das *Buch Zacharias* dem Alten Testament angehört und Jesus dort noch nicht mitwirkt, hinzu kommt, dass diese Worte nicht nur nicht von Jesus gesprochen werden, sondern von einem sich selbst verleugnenden falschen Propheten.

---

<sup>326</sup> Enc, 17,182.

<sup>327</sup> Vgl. Enc, 17,182.

<sup>328</sup> Enc, 17,182.

<sup>329</sup> Enc, 17,183; Vulg, Secundum Lucam (Lk) 19,3.

<sup>330</sup> Enc, 17,183.

<sup>331</sup> Enc, 17,183; Vulg, Zaccharias Propheta (Sach) 13,5.

Doch dann spricht Jesus tatsächlich. Mit einer *ethopoie*<sup>332</sup> wird dieser in die Erzählung eingeführt und sagt zu Zachäus: *festinans descende* (soweit der biblische Wortlaut) »vonnander / wider vonnander / mein Zachae / du vnd der wilde Feigenbaum tauget nicht zusammen«. Dann erklärt Jesus, dass Zachäus als Pfropfreis aufgrund seines Berufes nicht geeignet sei, und hat damit die Antwort auf seine nun folgende Frage: »was sollte gutes auß euch werden können?«, bereits vorweggenommen. Durch Prokops lebhaftere Schilderung können die Zuhörer nun miterleben, wie Zachäus »hurtig« der Aufforderung Jesu nachkommt, »weil ihm deß HErrren Fürschlag gewaltig gefiele«<sup>333</sup>.

Im Haus des Zachäus setzen der Zöllner und Jesus ihr ›Gespräch‹ fort. Ob dem Zöllner und den indirekt angesprochenen Zuhörern auch die weiteren Vorschläge Jesu gefallen, ist nur im Falle des Zachäus durch den biblischen Text belegt. Prokop spielt im Folgenden auf der Klaviatur des moralischen Wissens, indem er durch die direkte Rede Jesu einiges einfordert. Der durch das Hendiadyoin »Gelt vnd Gut« hervorgehobene irdische Besitz steht dabei an erster Stelle, denn Jesus fordert kurz und einprägsam: »daß muß weg«. Des Weiteren müssen »Geitz vnd Begierde« gegen, antithetisch dargestellt, »Liebe vnd Neigung«<sup>334</sup> getauscht werden. Anscheinend dermaßen von dieser kurzen Ansprache beeindruckt, willigt der bis dahin dem Mammon ergebene Zachäus ein.

Prokop beendet seine Erzählung dann auf dreifache Weise: Zunächst versichert er, dass Zachäus Gottes Gnade erlangt habe, dann kehrt er zum weltlichen Pfropfen zurück und spricht dem irdischen Gärtner wohl aus dem Herzen, welcher sich freuen würde, wenn »alle seine Beltzer so gerahten thäten«<sup>335</sup>. Schließlich bringt er seine intendierte theologische Lehre mit dem Ausruf: »Wie glücklich wären wir Geistliche Seelsorger vnd Prediger / wann wir daß bey denen Sündern vermöchten!«, auf den Punkt. Auf diesen Dreischritt folgt sodann die nicht sehr präzise Verhaltensanleitung, »mit Vertrauen« auf Gottes Gnade »vnd Zuversicht« zu versuchen, das Heil zu erlangen, und so viel zu tun, »als vil vns möglich ist«. Damit begibt Prokop sich auf das Gebiet des Nichtwissens über Gott und dessen ewigen Ratschluss, zudem müssen seine Zuhörer ihm an dieser Stelle glauben, dass ein gottgefälliges Verhalten zum ›Ziel‹, an das auch geglaubt werden muss, führt. Um diesen Glauben zu stärken, verweist Prokop mit der *praeteritio*:

---

<sup>332</sup> Vgl. zur Steigerung der Glaubwürdigkeit einer Erzählung durch die direkte Rede von Personen: Cic. de orat. II, 328.

<sup>333</sup> Enc, 17, 183.

<sup>334</sup> Enc, 17, 184.

<sup>335</sup> Enc, 17, 184.

»wer weiß nicht«<sup>336</sup>, auf die Saulus-Paulus-Erzählung und führt die Bekehrung der Maria Magdalena sowie des Augustinus an, wobei sich die Zuhörer hier auf das Bücherwissen Prokops verlassen und ihm und seinen Quellen Glauben schenken müssen.

Um zu einem möglichst tugendhaften Verhalten anzuregen, den Glauben der Zuhörer weiter zu bestärken und zur Umkehr zu ermutigen, behauptet Prokop, dass der »Catholische[n] Religion [...] mancher von einer Ketzerei bekehrter Mensch mehr nutz / als mancher / der Catholisch gebohren vnd erzogen ist worden«<sup>337</sup>. Für diese Behauptung bezieht Prokop sich vermutlich auf das Gleichnis vom verlorenen Schaf aus dem *Lukas-Evangelium*.<sup>338</sup> Wenn dem so sein sollte, geht Prokop ganz bewusst von einem unwillentlichen Nichtwissen der Zuhörer bezüglich des Wortlautes der Erzählung aus, da dort weder die Begriffe »Catholische Religion« noch »Ketzerei« enthalten sind, zudem wird dort auch nicht der Nutzen angesprochen. Im *Evangelium* heißt es hingegen: *dico vobis quod ita gaudium erit in caelo super uno peccatore paenitentiam habente*<sup>339</sup>. Diese Freude im Himmel, nicht in der katholischen Kirche, über einen Buße tuenden Sünder gerät bei Prokop eher zu einer Spitze gegen die Protestanten und muss wohl im Lichte von Prokops eigener Konversion, der Gegenreformation sowie Prokops diesbezüglicher Missionstätigkeit gesehen werden. Dennoch ist die Verwendung des Wortes »nutz« von Prokop gut gewählt, denn ob die Freude im Himmel groß ist oder auch nicht, für die Zeit des irdischen Aufenthaltes ist es für einen Menschen doch durchaus erstrebenswert, von Nutzen zu sein.

Folgen könnte nun das schließende »Amen«; das weltliche Thema des Pfropfens wurde theologisch umgedeutet, die Zachäus-Erzählung einbezogen und die Zuhörer zu gottgefälligem Verhalten angehalten. Da das Amen jedoch noch in weiter Ferne liegt, ist es denkbar, dass Prokop noch nicht von der Umkehrbereitschaft seiner Zuhörer überzeugt ist, denn im Folgenden werden die oben genannten Teile der bisherigen Predigt noch einmal durchlaufen. Voran eine nun sehr ausführliche Beschreibung des Pfropfens, für welche Prokop sich auf die nicht weiter spezifizierten »Naturalisten«<sup>340</sup>, also auf nur Prokop zugängliches Bücherwissen, beruft. Da die Ausführungen Prokops für dessen später erfolgende Anwendung seiner Lehre zentral sind, sollen sie hier in

---

<sup>336</sup> Enc, 17,185.

<sup>337</sup> Enc, 17,185.

<sup>338</sup> Vgl. Lk 15,1–10.

<sup>339</sup> Vulg, Secundum Lucam (Lk) 15,7.

<sup>340</sup> Enc, 17,186.

kurzer Form wiedergegeben werden: Zunächst sei es beim Beltzen wichtig, auf den Stamm und nicht auf die Äste zu pfpfen.<sup>341</sup> Den von Prokop dafür angegebenen Grund, dass im Stamm die ganze Kraft des Baumes zusammenfließe, belegt er durch die Sentenz *virtus unita fortior*<sup>342</sup>, welche sich auch als Teil der *inscriptio* eines Emblems im *Nucleus emblematum* des Gabriel Rollenhagen mit der Bedeutung der Stärke einer gemeinsam verteidigten Tugend findet,<sup>343</sup> also ein durchaus bekanntes Bild ist.

In Prokops Arbeitsanleitung geht es nun weiter mit der richtigen Zeit zum Beltzen. Zunächst scheint es, als handele es sich um eine ganz gewöhnliche Angabe der besten Jahreszeit für das Pfpfen, dann folgt jedoch eine interessante zeitliche Konkretisierung: »vnd lieber Nach-Mittag als Vor-Mittag / auch wanns geschicht bey wachsendem Mond / so tragen sie bessers Obst«<sup>344</sup>. Was hier an eine mittelalterliche Zauberpraktik erinnert, so wie beispielsweise im Pelzbuch des Gottfried von Franken aus dem Jahre 1350 das Prinzip *similia similibus* zur Erzeugung kernloser Kirschen angewandt wird,<sup>345</sup> ist jedoch weiterhin der *Naturalis historia* entnommen, in der Plinius bezüglich des zunehmenden Mondes jedoch hinzufügt, dass dies wohl aus »religiösen Gründen«<sup>346</sup> geschehe. Dieser Zusatz fehlt in Prokops Ausführungen gewiss nicht ohne Grund, denn auch wenn Plinius von religiösen Gründen spricht, hat diese zeitliche Angabe doch eher eine Tendenz zum Aberglauben und würde sich zudem mit Prokops späterem Übertrag auf die Zachäus-Erzählung nicht in Einklang bringen lassen.<sup>347</sup> Weiter sei zu beachten, dass, sei es aus religiösen oder naturwissenschaftlichen Gründen, die Pfpfreise, »so man darzu nehmen will / die soll man nehmen von der Seiten deß Baums /

---

<sup>341</sup> Vgl. Enc, 17,186; Plin. nat. XVII,102.

<sup>342</sup> Enc, 17,186.

<sup>343</sup> Vgl. Rollh, II,43.

<sup>344</sup> Enc, 17,186.

<sup>345</sup> Vgl. Gottfried von Franken: Pelzbuch, Nachdr. d. Ausg. 1350, Nr. 22, hg. v. Gerhard Eis, Hildesheim 1966; das Pelzbuch war als ein Lehrbuch über den Obst- und Weinanbau über mehrere Jahrhunderte von großer Bedeutung; vgl. hierzu: Josef Werlin: Eine Heidelberger Überlieferung des Pelzbuches von Gottfried von Franken, in: Centaurus 11 (1966), S. 210–214, hier S. 210f.; das Prinzip *similia similibus*, also Ähnliches durch Ähnliches, hilft laut Gottfried von Franken bei der Erzeugung kernloser Kirschen, indem dem Stamm, auf den der Kirschweig gepfpft wird, das Mark entnommen wird; da der Stamm leer ist, werden so auch die Kirschen leer, d. h. ohne Kerne, wachsen.

<sup>346</sup> Plin. nat. XVII,108.

<sup>347</sup> Die Angabe »bei abnehmendem Mond« mutet ebenso magisch-abergläubisch an, doch gibt es auch heute noch eine Anbaumethode, die biodynamische, die sich am kosmischen Kreislauf orientiert und bei der der beste Zeitpunkt zum Beschneiden der Weinreben bei abnehmendem Mond ist.

welche gegen Sonnen Auffgang stehen«<sup>348</sup>. Auch hier findet sich die Parallelstelle bei Plinius.<sup>349</sup>

Nicht bei Plinius, dafür aber bei Publius Virgilius Maro findet sich die Parallele zu Prokops vierter Arbeitsanweisung, in der es heißt: »Der junge Beltz-Stamm soll / wie offt gemeldet / ein Wildling seyn«<sup>350</sup>. Prokop fügt nun noch, vermutlich für die Unwissenden unter den Zuhörern, die Erklärung hinzu, dass ein Wildling ein unfruchtbarer Baum sei und dass dies entscheidend für das Wachstum des veredelten Baumes sei, »denn so es fruchtbar ist / will die Natur allezeit sein eigenes Obst tragen / lieber als die Frembde / so man darauff beltzet«<sup>351</sup>. Zudem müssten dem Stamm sämtliche Äste weggeschnitten werden und dies müsse ständig wiederholt werden, da die Natur des Stammes sich nicht unterdrücken ließe.<sup>352</sup> In seiner letzten Anweisung stellt Prokop nun noch Regeln für die Verbindung verschiedener Bäume auf. Demnach müssen Stamm und Reis von »einerley speciei« sein »als zum Exempel Biern auff Biern / Apffel auff Apffel / Kirschen auff Kirschen«<sup>353</sup>. Beachte man dies nicht,

so wird die Heuracht schwerlich gerahten / eines wird des andern wohl nicht mögen / sondern vilmehr wird eines trachten das ander zu verderben / oder wird von ihm selber ersterben<sup>354</sup>.

Bevor Prokop nun zum zweiten Teil, der Übertragung des weltlichen Pfropfens auf die intendierte Lehre und die Zachäus-Erzählung, kommt, gibt er seinen Zuhörern zu verstehen, dass sie das soeben Gehörte in ihrem Alltag als praktisches Wissen in die Tat umsetzen können. Verstärkt wird diese Aufforderung durch den antithetischen

---

<sup>348</sup> Enc, 17,186.

<sup>349</sup> Vgl. Plin. nat. XVII,105.

<sup>350</sup> Enc, 17,187; vgl. Publius Vergilius Maro: *Georgica*. Vom Landbau, hg. v. Walter Marg, München 1990, II,34.

<sup>351</sup> Enc, 17,187.

<sup>352</sup> Vgl. Enc, 17,187.

<sup>353</sup> Enc, 17,187.

<sup>354</sup> Enc, 17,187; Prokop scheint auch hier das Werk des Plinius genutzt zu haben, da Plinius von der Verbindung der Bäume schreibt, dass sie »dieselbe Beschaffenheit« haben sollten (Plin. nat. XVII,104); Vergils *Georgica* (II,33f.) oder auch die *Pflanzenkunde* des Aristoteles (I,6, in: Aristoteles. Kleine Schriften zur Naturgeschichte (Aristoteles. Die Lehrschriften), hg. u. übers. v. Paul Gohlke, Paderborn 1961, S. 109–154) heißen hingegen explizit die Verbindung von Birne und Apfel gut; an dieser Stelle sei angemerkt, dass Prokop der Zugang zu dieser und anderer Literatur nicht schwergefallen sein dürfte, da das Salzburger Kloster im Jahre 1620 bereits eine Bibliothek erhielt und seit 1668 Studienkloster war; vgl. hierzu: Franz Ortner: Spuren eines ungewöhnlichen Ordens. 400 Jahre Kapuziner in Salzburg – Erbe und Auftrag, in: Kapuzinerkloster Salzburg/Wolfgang Bildstein (Hrsg.): 400 Jahre Kapuziner in Salzburg, Neukirchen 2003, S. 22–132, hier S. 56; zudem sei darauf hingewiesen, dass ein Prediger wie Prokop, welcher ein mehrjähriges Studium absolviert hat, über eine hohe Bildung verfügt haben wird (vgl. hierzu: Pichl 1985, S. 512).



Parallelismus: »dem sie aber nicht dienen / werden sie doch auch nicht schaden«, und durch den Kyklos: »dienen sie nicht heut / villeicht können sie morgen dienen«<sup>355</sup>.

Die theologische Umdeutung wird eingeleitet durch die *subiectio*: »ob Christus der HErr als der Erschaffer vnd Regierer der Natur bey Umbeltzung deß Zachaei auch diese Reguln gehalten«<sup>356</sup> habe. Prokops Antwort ist ein klares Ja. Um es aber nicht lediglich bei diesem Ja als Antwort zu belassen, setzt Prokop nun die oben skizzierten Arbeitsschritte mit dem Handeln Jesu an dem Zöllner Zachäus gleich. Die erste Anforderung betraf den Stamm, wie soeben gezeigt, ändert Jesus die Funktion des Zachäus vom Pfropfreis zum Wildling, das heißt zum Stamm, und pflöpft dann »den Christlichen Glauben vnd andere seine grosse Gnaden« darauf. Auch den richtigen Zeitpunkt zum Beltzen habe Jesus beachtet, da er seine Reise nach Jericho so geplant habe, dass er den Zachäus treffen könne; ob dieses Treffen an einem Nachmittag bei zunehmendem Mond stattfand, muss allerdings offenbleiben. Auch an die dritte Regel habe sich Jesus, das heißt eigentlich Zachäus, gehalten, da dieser »gegen Sonn-Auffgang stunde«, mit anderen Worten, er sich Jesus, der »Sonne der Gerechtigkeit«<sup>357</sup>, zugewandt habe.

Der Übertrag der vorletzten Arbeitsanweisung, nach der der Stamm, auf den gepflöpft wird, unfruchtbar zu sein habe, auf das Handeln Jesu, ist von Prokop jedoch nicht sehr gelungen gelöst, denn über Zachäus sagt er hier: »Zachäus [...] hatte bißhero noch wenig gute Früchte getragen / wohl aber vil böse«<sup>358</sup>. Auch der letzte zu beachtende Schritt beim Beltzen geht in der Übertragung auf Zachäus nicht auf, denn Stamm und Pflöpfreis sollten der gleichen »specieis« angehören, was hier offenkundig nicht der Fall ist. Doch löst Prokop diese Unstimmigkeit durch die »Allmacht«<sup>359</sup> des *Homo agricola* Jesus, durch die die Änderung eines Menschen bewirkt werden kann. Dass die grundlegende Änderung eines Menschen möglich ist, hat Prokop einige Seiten zuvor schon durch das Beispiel der Bekehrung des Paulus, der Maria Magdalena und des Augustinus belegt.<sup>360</sup> Um den Glauben der Gemeinde an die Möglichkeit einer anhaltenden Bekehrung weiter zu stärken, bedient sich Prokop des frühen Erzählens, von dem

---

<sup>355</sup> Enc, 17,187.

<sup>356</sup> Enc, 17,187.

<sup>357</sup> Enc, 17,188; vgl. zur Sonne als Sinnbild Jesu Kap. 3.2.1.

<sup>358</sup> Enc, 17,188.

<sup>359</sup> Enc, 17,188; vgl. zu der Aufgabe des Predigers, die Kraft und Macht Gottes und Jesu zu demonstrieren: Friedrich Niebergall: Predigt als Gemeindeerziehung und Hilfe zur Lebensbewältigung, in: Friedrich Wintzer (Hrsg.): Predigt. Texte zum Verständnis und zur Praxis der Predigt in der Neuzeit (Theologische Bücherei 80), München 1989, S. 88–92, hier S. 88.

<sup>360</sup> Vgl. Enc, 17,185.

Theologen Paul Oskamp »imaginäre Fortsetzung«<sup>361</sup> eines Bibeltextes genannt, indem Prokop die Zachäus-Erzählung in die gedachte Zukunft des ehemaligen Zöllners weiter spinnt: In dieser Zukunft sei es »gar glaublich«, dass Zachäus nicht mehr rückfällig geworden sei, oder wie Prokop es mit dem Hendiadyoin: »auf immer vnd ewig darvon [den wilden Ästen /der Sünde, B.N.] befreyt«<sup>362</sup> sei, ausdrückt.

Nach dieser Übertragung des Pfropfens auf die Zachäus-Erzählung bescheinigt Prokop Jesus, dass dieser »die Reguln der Beltzer-Kunst«<sup>363</sup> beachtet habe, und greift dann, um seine Aussage weiter zu bekräftigen, mit der *anticipatio*, auch jetzt wirke Jesus noch unter uns, dem möglichen Einwand der Zuhörer voraus, dass Jesus ja nun nicht mehr auf Erden wandle und die hier Anwesenden nicht mehr bekehren könne.<sup>364</sup> Da Prokop und seine Zuhörer sich diesbezüglich im Bereich des Nichtwissens über Gott bzw. Jesus und dessen Handeln befinden, Prokop jedoch als Geistlicher gewiss an seine Aussage glaubt,<sup>365</sup> muss er nun zum Ende der Predigt den Glauben der Gemeinde an die Möglichkeit der Erlangung des Heils festigen und die Zuhörer zum richtigen Verhalten anleiten, damit diese des erstrebten Heils auch teilhaftig werden können. Dies erreicht Prokop, indem er die Verantwortung für die Erlangung dieses Heils mit einem Chiasmus in die Hände der Heilsbedürftigen legt: »Thut ihr das eurige / so wird der HErr JESUS [...] auch nicht unterlassen das Seinige zu thun«. Mit dem obligatorischen Appell, den Gottesdienst fleißig zu besuchen und stets ein »inbrünstiges Gebett«<sup>366</sup> zu sprechen, entlässt Prokop die nun in der Beltzerkunst firme Gemeinde.

### 3.1.1.2 Des Wildlings wilde Natur

Firm werden auch die Zuhörer nach dem Ende der 17. Predigt des *Conjugale* sein. Doch lässt der Titel: »Wann die Eltern sollen anfangen ihre Kinder wohl zu erziehen«<sup>367</sup>, eher nicht darauf schließen, dass die Eheleute dies dann in der Kunst des Beltzens sind. Die Predigt beginnt jedoch auch nicht mit zum Titel passenden Erziehungsratschlägen oder

---

<sup>361</sup> Oskamp 2001, S. 55.

<sup>362</sup> Enc, 17,188.

<sup>363</sup> Enc, 17,188.

<sup>364</sup> Vgl. Enc, 17,188f.

<sup>365</sup> Vgl. hierzu Prokops Ausführungen zur »Sanfftmuth / Gedult / vnd Langmüthigkeit« Gottes in *Jud*, Vom Jüngsten Gericht 2,874–880: Dort wird deutlich, dass Prokop daran glaubt, dass eine Umkehr immer, selbst noch kurz vor dem Tod, möglich ist und dem reuigen Sünder dann die Gnade Gottes zuteilwird; als Bsp. führt er dort neben Paulus auch den Zöllner Zachäus an.

<sup>366</sup> Enc, 17,189.

<sup>367</sup> Con, 17,310.

gar der Angabe des richtigen Alters für verschiedene Erziehungsmaßnahmen, sondern mit einigen Versen aus dem *Buch Tobit*, in denen dieser seinem Sohn Tobias aufträgt, ihn und des Tobias Mutter nach dem Tode zu begraben.<sup>368</sup> Diese Aufforderung richtet Tobit nach Prokops Darstellung an seinen Sohn, weil er auf dem »Todtbeth« liege und dies seinem Sohn »zu guter letzt«<sup>369</sup> noch mit auf den Weg geben wolle. Die in der Tobit-Erzählung weitere Unterweisung des Sohnes, wobei es sich neben dem Werk der Barmherzigkeit, die Toten zu begraben,<sup>370</sup> vor allem um ein Anhalten zum tugendhaften und gottgefälligen Leben, also im Grunde um die Befolgung der Gebote Gottes,<sup>371</sup> handelt, werden von Prokop mittels *praeteritio* nicht ausgeführt; es folgt nur der Hinweis: »Und vil andere schöne Lehren gab er ihm in disem Capittel / welche ich Kürze halber vnterlasse«<sup>372</sup>.

Dass es diese weiteren Lehren gibt, müssen die Zuhörer schlichtweg glauben. Glauben müssen sie aber noch viel mehr: Dass Tobit auf dem Sterbebett liegt und seinen Sohn daher um ein Begräbnis bittet, und dies obgleich Prokop zu berichten weiß, dass Tobit seinen Sohn von »Kindheit an«<sup>373</sup> gottesfürchtig erzogen habe, der Sohn mit der Sitte, die Toten zu begraben, daher vertraut sein sollte. Auch das Bild des auf dem Sterbebett liegenden Tobit ist nicht ganz stimmig vor dem Hintergrund des von Prokop ausgelassenen ersten Verses dieses Kapitels, in welchem zu lesen ist, dass Tobit aufgrund seines schweren Schicksals um seinen Tod gebetet habe und lediglich glaube, dass Gott dieses Gebet erhört habe. Ebenso fehlt das Ende dieses Kapitels bei Prokop; und dies sicher nicht ohne Grund, denn Tobit berichtet seinem Sohn dort nämlich von einer nicht geringen Menge Silber, welche er bei Gabaël hinterlegt habe, und fordert seinen Sohn auf, sich dieses zu holen.<sup>374</sup> Diesen letzten Vers unerwähnt zu lassen, geht gewiss nicht auf Prokops unwillentliches Nichtwissen zurück, sondern eher auf ein willentliches, denn das vierte Kapitel des *Buches Tobit* enthält noch zwei weitere Verse, die zwar nicht in der *Vulgata* zu finden sind, sondern nur in der *Septuaginta*<sup>375</sup>, einem gebildeten

---

<sup>368</sup> Bereits Kober (1914a, S. 544f.) verweist darauf, dass Prokop den einleitenden Predigtteil oft derart gestaltet, dass nicht das Thema genannt wird, sondern Prokop erst etwas anderes ausführt und dann zu seinem Thema kommt.

<sup>369</sup> Con, 17,310.

<sup>370</sup> Vgl. Petrus Canisius: *Catechismus minimus*, Köln 1556, S. 23.

<sup>371</sup> Vgl. Tob 4,5–19.

<sup>372</sup> Con, 17,311f.

<sup>373</sup> Con, 17,312.

<sup>374</sup> Vgl. Tob 4,20f.

<sup>375</sup> Griechische Übersetzung des hebräischen Alten Testaments.

Theologen jedoch bekannt gewesen sein dürften. Die Unterweisung des Tobias enthält durch diese Verse, welche das vierte Kapitel in der *Septuaginta* eröffnen, einen Rahmen, der für Prokops Zweck gar nicht passen würde: Tobit erinnert sich dort nämlich an das besagte hinterlegte Geld und möchte, da er ja an die Erhörung seines Gebetes glaubt, seinem Sohn davon berichten, damit dieser sich das Geld holen könne.<sup>376</sup>

Nach der Verzerrung dieses vierten Kapitels und der Unterschlagung der Rahmenhandlung sowie aller Lehren, bis auf das eine Werk der Barmherzigkeit, die Tobit seinem Sohn vorträgt, nutzt Prokop eine Hyperbel und ruft aus, dass »fast alle heilig seyn« würden, wenn man die Lehren Tobits, die Prokop seinen Zuhörern gar nicht mitgeteilt hat, »für eine Regul« nehmen würde, »auß welcher die Eltern sollten lernen / wie sie sich gegen ihre Kinder / vnd die Kinder gegen ihre Eltern verhalten sollen«. Das man für die Beachtung dieser Regeln gleich heiliggesprochen wird, werden die Zuhörer wohl nicht geglaubt haben, und Prokop scheint auch anzunehmen, dass dies nicht zum moralischen Wissensschatz gehört, daher relativiert er seine Aussage dahingehend, dass bei Einhaltung der Regeln »viel Sünd vnd Laster [...] außgereutet«<sup>377</sup> würden. Auch den Erfolg der Anwendung dieser Wenn-dann-Regel müssen die Zuhörer Prokop glauben und um diesen Glauben und die enthaltene Verhaltensanleitung zu bestärken, folgt gleich die nächste Hyperbel, welche mit einer pathetischen Klimax endet:

Wann die Eltern ihre Kinder von Jugend auff zur wahren Tugend vnd Gottesforcht anhielten / vnd die Kinder auch von Jugend auff dieselbe lerneten; Wann die Eltern fein ihre Kinder von Kindheit auff im Gesatz vnd Gebotten Gottes vnterwiesen / vnd die Kinder sie von Kindheit auff gewehneten ins Werck zu setzen / vnd ihrer Eltern wohlmeynende gute Lehr zu folgen / daß ist gewiß / daß das Menschliche Geschlecht / Stätt / Gemeinden / Nationen vnd Völcker einer grossen Ruin befreyet wurden!<sup>378</sup>

Mit dem Parallelismus ›von Jugend auff‹ / ›von Kindheit auff‹ in diesem kurzen Zitat wäre die Antwort auf den Predigttitle ›Wann die Eltern sollen anfangen ihre Kinder wohl zu erziehen‹ im Grunde gefunden. Die Passage aus der Tobit-Erzählung war jedoch nur der Einstieg in diese Predigt. Im Folgenden zitiert Prokop daher aus dem *Buch Jesus Sirach* den Vers: *fili tibi sunt erudi illos et curva illos a pueritia illorum*<sup>379</sup>, der Prokops

<sup>376</sup> Vgl. *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes*, edidit Alfred Rahlfs, Stuttgart <sup>5</sup>1952 (im Folgenden zitiert als LXX, Buch, Kapitel, Vers), ΤΩΒΙΤ (Tob) 4,1f.: *Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐμνήσθη Τωβίτ περὶ τοῦ ἀργυρίου, οὗ παρέθετο Γαβαηλ ἐν Ῥάγοις τῆς Μηδίας, <sup>2</sup>καὶ εἶπεν ἐν ἑαυτῷ Ἐγὼ ἠτήσάμην θάνατον· τί οὐ καλῶ Τωβίαν τὸν υἱόν μου, ἵνα αὐτῷ ὑποδείξω πρὶν ἀποθανεῖν με.*

<sup>377</sup> Con, 17,312.

<sup>378</sup> Con, 17,312.

<sup>379</sup> Con, 17,313; Vulg, Liber Iesu Filii Sirach (Sir) 7,25.

Anweisung, die Kinder von Kindheit an zu erziehen, untermauert. In den zwei weiteren Zitaten aus der *Heiligen Schrift*, die demselben Zweck dienen sollen, geht es jedoch nur mit viel gutem Willen oder wenn man unwillentliches Nichtwissen bei den Zuhörern voraussetzt um Kindererziehung. Doch benötigt Prokop genau diese Verse, da dort zum einen der Zeitpunkt der Kindererziehung mit der Erziehung zur Einhaltung der Gebote Gottes in Einklang gebracht werden kann und zum anderen mit dem lateinischen Wort *inclinavi* wieder ein Wort aus dem Begriffsfeld ›beugen, biegen, neigen‹ auftaucht.<sup>380</sup>

Mit diesem Begriff kommt Prokop nun der Übertragung der Kindererziehung auf die Beltzerkunst näher, allerdings mit einem kurzen Umweg über junge biegsame Bäume (= Kinder), welchen er mit den Worten einleitet:

Man muß sie biegen weil man kann / vnd sie sich biegen lassen; denn wann sie einmal durch die böse Natur vnd Neigungen sich zum Bösen abwärts biegen / vnd also erhärten / so lassen sie sich hernach so leicht nimmer richten<sup>381</sup>.

Dieses Gleichnis führt Prokop nun recht langatmig aus und kommt dann ohne Überleitung zu dem Gleichnis Kindererziehung – Pfropfen.<sup>382</sup> Das Prinzip des Pfropfens scheint Prokop als praktisches Wissen bei seinen Zuhörern vorauszusetzen, denn er erklärt nur knapp, dass man »einen jungen Wildling darzu« nehmen, diesem »alle seine wilden Aest vnd Zweig« abschneiden und anstelle dieser Zweige »ein gar gutes köstliches Zweigel gar einer guten Art« dort einfügen müsse. Wie die gute Art des Zweiges die wilde Art des Stammes bezwingen kann, wird von Prokop nun ausführlich dargelegt und umgedeutet. Der Wildling nehme, so Prokop, zwar die »gute Art« des Zweiges an, doch bald schon schlage seine »wilde Natur« wieder durch. Daher müsse man nicht nur »ein- oder zweymal« diese Zweige schneiden, sondern so lange, bis »der Wildling endlich seine wilde Natur« ablege und »das eingebeltzte gute Zweigl mit sampt der guten Art«<sup>383</sup> annehme.

Die Art, wie Prokop ein Bild vom Wegschneiden der wilden (= bösen) Zweige evoziert, lässt den Schluss zu, dass er annimmt, seinen Zuhörern sei eine solche Übertragung bekannt. Dies dürfte auch der Fall gewesen sein, da die Emblemik sich eben

---

<sup>380</sup> Vgl. Vulg, Secundum Lucam (Lk) 2,49; der von seinen Eltern gesuchte und im Tempel gefundene Jesus sagt zu diesen: ... *quid est quod me quaerebatis nesciebatis quia in his quae Patris mei sunt oportet me esse* ... (Prokop zitiert den Satz nur ab *in his* ...); Psalmi Iuxta LXX (Ps) 118 (119),112; dieser Psalm stellt einen Lobgesang auf Gottes Wort dar: ... *inclinavi cor meum ad faciendas iustificationes tuas in aeternum*.

<sup>381</sup> Con, 17,313f.

<sup>382</sup> Vgl. Con, 17,314.

<sup>383</sup> Con, 17,315.

dieses Bildes bedient; obgleich dort nicht das Pfropfen bemüht wird, sondern einfach nur dem Baum seine schlechten Äste, die für das Böse, das Laster stehen, genommen werden.<sup>384</sup> Böse Äste gibt es auch in Prokops nun folgender Übertragung auf die Kindererziehung. Demnach haben alle Kinder grundsätzlich eine »böse verderbte Natur« und wenn man diese Natur ihren »natürlichen Gang nach gehen vnd wachsen lasset / so wird kein Tag nichts guts auß«<sup>385</sup> den Kindern werden. Es ist fraglich, ob Prokop annimmt, dass seine Zuhörer ihm das glauben. Fraglich ist hingegen nicht, dass Prokop hier willentlich etwas nicht weiß: Aufgrund seiner Ausbildung kann es als belegt gelten, dass Prokop nicht nur die *Rhetorik* des Aristoteles kannte, in welcher der Stagirit dem Charakter junger Menschen ein tadelloses Zeugnis ausstellt,<sup>386</sup> sondern doch vor allem mit den Evangelien vertraut war, wie beispielsweise dem *Lukas-Evangelium*, in welchem Jesus seinen Jüngern, die die zu Jesus kommenden Kinder abweisen wollen, entgegnet:

Lasst die Kindlin zu mir komen / vnd weret jnen nicht / Denn solcher ist das reich Gottes.  
 Warlich / Jch sage euch / Wer das reich Gottes nicht empfehet<sup>387</sup> / als ein Kindlin / Der  
 wird nicht hin ein komen. Vnd er hertzet sie / vnd leget die hende auff sie / vnd segenet  
 sie.<sup>388</sup>

Prokop hingegen empfiehlt, nicht die Hände aufzulegen, sondern mit diesen gegen die böse Natur der Kinder vorzugehen. Um zu erklären, wie dies vonstattengehen soll, fügt Prokop die *subiectio*: »was ist gut dafür?«, ein und antwortet sodann, dass man »bey zeit in der Kindheit vnd Jugend die naturlichen Zweig abstutzen [...] / vnd mit größtem Fleiß die Tugend an stat der laster in ihm hinnein beltzen« müsse. Da »die Tugend« der »Natur« der Kinder jedoch »gantz zuwider« sei, was Prokop mit dem antithetischen Parallelismus, Kinder täten »allezeit zehenmal was vnrechts [...] als einmal was rechts«<sup>389</sup>, zu beweisen versucht, müsse man wie der Gärtner beständig die immer wieder durchbrechenden bösen Zweige entfernen.

Prokop hat hier zwar den Zeitpunkt, zu welchem die Kindererziehung einsetzen sollte, kundgetan, doch seine eigentliche Lehre, dass die Kinder hinsichtlich der Gebote Gottes unterwiesen werden und nach denselben dann auch leben sollen, ließ sich

---

<sup>384</sup> Vgl. Jacob von Bruck, gen. Angermund (dt. Humanist, Lebensdaten unbekannt): *Emblemata Moralia*, o. O. 1640, Nr. 18; Julius Wilhelm Zinggreff (dt. Dichter, †1635): *Emblematum Ethico-Politicorum*, Frankfurt/Main 1619, Nr. 77 (im Folgenden zitiert als Zinc, Nummer des Emblems).

<sup>385</sup> Con, 17,315f.

<sup>386</sup> Vgl. Aristot. rhet. II,12,3–11.

<sup>387</sup> Empfehen (auch empfahen) = aufnehmen, empfangen, in Empfang nehmen (vgl. Baufeld 1996, S. 67).

<sup>388</sup> LB, S. Marcus (Mk) 10,14–16.

<sup>389</sup> Con, 17,316.

offenkundig nicht gut in die Übertragung integrieren. Dies ist dann vermutlich der Grund dafür, dass nun eine Reihe von Beispielerzählungen folgt, die den Beginn der Kindererziehung mit der Unterweisung in Glaubensdingen in Einklang bringen sollen. Damit kommt Prokop zu seinem eigentlichen Anliegen: Wohl aus eigener Erfahrung, gewiss aber aus Visitationsberichten und Sendgerichtsprotokollen wusste Prokop um das ›religiöse‹ Nichtwissen der Gemeindemitglieder,<sup>390</sup> welches er durch eine fingierte Frage eines Zuhörers nun auch explizit ausspricht:

Ja Pater, sagt mir einer / Ewr Ehrwürd sagen vns zwar viel von guter Kinderzucht / wie nemlich wir Eltern schuldig seyn vnserer Kinder wohl zu erziehen / wie wir sie in der Gottesforcht / in Tugend / vnd in den Gebotten Gottes als den einigen Weeg zur Seligkeit vnterweisen sollen [...], Ja; wann wirs aber selber nicht wissen? Ich bin schon so alt / aber wann man mir vmb ein jedes Gebott einen Ducaten gäbe / so wüste ich sie alle zehen nicht her zu recitieren<sup>391</sup>.

In Prokops Antwort vereinen sich dann verschiedene Wissens-, Nichtwissens- und Glaubenskategorien. Zunächst geht es mit der Nichtwissenskategorie ›Gott des Jenseits‹ in eben dieses, da Prokop feststellt, dass das Nichtwissen der Zuhörer in Glaubensdingen dazu führe, dass »so wenig selig werden«. Die Zuhörer müssen nun zum einen glauben, dass dies die Ursache sei, und zum anderen an Selige im Jenseits glauben. Die diesen Komplex abschließenden und entfernt an einen Parallelismus erinnernden rhetorischen Fragen: »wie können solche Leute ihren Beichtvätern in der Beicht Verbesserung des Lebens versprechen / wann sie nicht wissen was sie zu halten schuldig seyn?« und »wie können sie mir versprechen hinfüro die Gebott Gottes besser zu halten / wann sie die nicht wissen?«<sup>392</sup>, machen, zumal durch die Wiederholung der Worte ›nicht wissen‹, überdeutlich, dass Prokop seine Zuhörer in Glaubensfragen tatsächlich für fast völlig nichtwissend hält.

### 3.1.1.3 Kindlicher Unverstand

Von weitgehender Nichtwissenheit, genauer: »Incapacitet, Unfähigkeit oder Unverstand«<sup>393</sup>, geht Prokop auch bei den Zuhörern der Predigt für den »Sonntag zwischen Christ- vnd Neuen Jahrs-Tag«<sup>394</sup> des *Catechismale* aus. Doch mit ein wenig »Gedult« will

---

<sup>390</sup> Vgl. Dülmen 1994, S. 57; Mallinckrodt 2002, S. 336f.; Holzem 2015, S. 432f.

<sup>391</sup> Con, 17,324.

<sup>392</sup> Con, 17,325.

<sup>393</sup> Cat, 25,236.

<sup>394</sup> Cat, 25,234.

Prokop die zuhörenden Kinder »gern lehren vnd vnterweisen«<sup>395</sup>. Der Gegenstand der Unterweisung hat laut dem Predigtitel: »Junge Beltzerlein sollen von Jesus lernen wachsen«<sup>396</sup>, wohl mit der Beltzerkunst zu tun. Da der Titel jedoch auch das etwas abgewandelte Zitat: *Puer JESUS crescens, confortatus, sapientia plenus*<sup>397</sup>, eines Verses aus dem *Lukas-Evangelium* enthält, ist erst einmal nicht ganz klar, wer im Folgenden das »Beltzerlein« sein und was genau es zu lernen geben wird. Doch schafft Prokop diesbezüglich recht zügig Klarheit. Dazu zitiert er nochmals den Vers aus dem *Lukas-Evangelium*, hebt das Wachsen und das Gestärkt-werden Jesu hervor und teilt den Zuhörern mit, dass »bey diesem Pünctl allein«<sup>398</sup> sein Interesse liege; was dann wohl das zu Lernende sein müsste.

Ohne weitere Umwege geht Prokop nun zur Beltzerkunst über, von der er annimmt, dass zwar »die Bauersleut«<sup>399</sup>, nicht aber die Kinder über dieses praktische Wissen verfügen. Dies äußert er nicht nur explizit<sup>400</sup>, zudem unterstreicht er diese Annahme dadurch, dass er, einem Wortspiel gleich, sagt, er meine nicht die »warme Beltz«<sup>401</sup>, also Pelze. Es ist aber nun offenbar nicht Prokops Absicht, den Kindern die Beltzerkunst in allen Einzelheiten zu erklären, da er es dabei belässt, in zwei Sätzen das grobe Prinzip darzulegen, das heißt, dass »man gar ein köstlich grünes Zweigel von guter Art« nehme, »es auff einen andern Stammen [setzet]« und sodann »auß beiden ein ansehnlicher Baum«<sup>402</sup> werde.

Was man sonst noch für »viel schöne Naturalitäten« von der Beltzerkunst erzählen könnte, übergeht Prokop beinahe gänzlich mit der *praeteritio*: »wanns die Kürze der Zeit vnd der Kinder Incapacitet, Unfähigkeit oder Unverstand nur möchte ertragen«<sup>403</sup>. Doch berichtet Prokop dann trotzdem von einer »schönen Naturalität«. Demnach erhalte

das Beltzerlein [...] seine Safft / Krafft vnd Stärcke nicht von ihm selbst / sondern von einem andern / nemblich von dem Stammen / auff welchen es gebeltzet ist<sup>404</sup>.

---

<sup>395</sup> Cat, 25,241.

<sup>396</sup> Cat, 25,234.

<sup>397</sup> Cat, 25,234; Vulg, Secumdum Lucam (Lk) 2,40: ... *puer autem crescebat et confortabatur plenus sapientia*.

<sup>398</sup> Cat, 25,235.

<sup>399</sup> Cat, 25,236.

<sup>400</sup> Vgl. Cat, 25,235.

<sup>401</sup> Cat, 25,235.

<sup>402</sup> Cat, 25,236.

<sup>403</sup> Cat, 25,236.

<sup>404</sup> Cat, 25,236.



Diese ›Naturalität‹ überträgt Prokop nun auf Gott als dem Stamm und Jesus als das Pfropfreis, kommt zu dem Schluss, dass das Jesuskind auf diese Weise gewachsen sei und gestärkt wurde,<sup>405</sup> und wendet sich dann der anderen Hälfte des Verses aus dem *Lukas-Evangelium* zu, in dem der Evangelist über das Jesuskind berichtet, dieses sei »voller Weißheit« gewesen. Mit der *concessio*, es sei doch widernatürlich, dass ein »Kind sey gewesen voller Weisheit«, und der Entgegnung: »Nein / es ist nicht wider die Natur / sondern über die Natur«<sup>406</sup>, lenkt Prokop vom eigentlichen Einwand weg in eine andere Richtung. Zu beweisen wäre nun nämlich nicht mehr, dass das Jesuskind wirklich voller Weisheit, sondern dass es ein übernatürliches Kind war. Mit der *praeteritio*: »wanns die Gelegenheit erleiden möchte«, bedauert Prokop, dass er diese Übernatürlichkeit nicht weiter beweisen könne, doch sei die Richtigkeit ja »insonderheit« damit bewiesen, dass das Jesuskind »so wol vor als auch in vnd nach der Geburt« weiser war als »Salomon«<sup>407</sup>; ein sehr schöner Zirkelschluss auf Kosten des von Prokop angenommenen kindlichen unwillentlichen Nichtwissens.

Wie sehr Prokop vom kindlichen Nichtwissen überzeugt ist, scheut er sich nicht den jungen Zuhörern im Folgenden wiederholt vor Augen zu führen. Dazu erinnert er zunächst daran, was Jesus doch für ein »Wunder-Beltzerlein« sei, und mit der *subiectio*: »seyd ihr nicht auch alle junge Pflänzel«<sup>408</sup>, an das eigentliche Predigtthema: »Junge Beltzerlein sollen von Jesus lernen wachsen«<sup>409</sup>, um dann mit der zur *subiectio* gehörenden Antwort: »ihr seyd freylich nicht *pleni sapientia*«<sup>410</sup>, zum Thema Weisheit zurückzukehren.

Was Prokop hier als Weisheit bezeichnet, bezieht sich bei genauerer Betrachtung lediglich auf das moralische Wissen, konkret: auf die Kenntnis des Katechismus und des richtigen Weges zur Erlangung des ewigen Heils; und diese Kenntnis fehlt den Kindern. Um diesem unwillentlichen Nichtwissen entgegenzuwirken, will Prokop die jungen Zuhörer »mit tausend Freuden gern«<sup>411</sup> unterrichten. Dass dieses Unterrichten jedoch oftmals nicht zu den gewünschten Resultaten führt, belegt Prokop am Ende der Predigt zum einen mit dem Topos der Wahrheitsbeteuerung: »Die Erfahruß giebet

---

<sup>405</sup> Vgl. Cat, 25,237f.

<sup>406</sup> Cat, 25,238.

<sup>407</sup> Cat, 25,239.

<sup>408</sup> Cat, 25,240.

<sup>409</sup> Vgl. Anm. 396.

<sup>410</sup> Cat, 25,240.

<sup>411</sup> Cat, 25,241.

es / daß auß vielen Beltzern die wenigsten gerathen«<sup>412</sup>. Zum anderen verweist er auf den den Kindern wohl eher unbekanntem antiken Autor Ovid, verwendet also gleich noch einmal diesen Topos, und zitiert: *e multis forsitan unus*<sup>413</sup>; was vom reinen Wortlaut erst einmal gut zu passen scheint. Doch stammt dieses Zitat aus dem Werk *Ars amatoria* und dieser *unus* ist im Kontext des Werkes nicht ein besonders gottesfürchtig geratener, mit dem Wissen um die Erlangung des Heils gesegneter Mensch, sondern schlicht ein Mann, der von einer schönen Frau erwählt wird.<sup>414</sup>

#### 3.1.1.4 Einbezug der Perikope

Dass Prokop dieses gänzlich aus dem Zusammenhang gerissene Zitat aus dem Werk Ovids verwendet, unterstreicht noch einmal seine Annahme zum Wissens- oder besser Nichtwissensstand der kindlichen Zuhörer und könnte zu dem Resümee führen, dass Prokop aufgrund seiner Annahme zu der ›Incapacitet, Unfähigkeit oder Unverständnis‹ der Kinder über einen in keiner Weise eingegrenzten Gestaltungsspielraum bezüglich der Entfaltung seines Themas, der Dinge, die er dazu darlegt sowie der Übertragung des weltlichen Themas auf seine intendierte theologische Lehre verfügt; als wäre es ein Leichtes, das Nichtwissen und den Glauben der Kinder zu instrumentalisieren.

Doch scheint eher das Gegenteil der Fall zu sein, das heißt, der Gestaltungsspielraum ist gerade durch das kindliche Nichtwissen eingeschränkt, da die Anknüpfungspunkte, wie beispielsweise Emblembedeutungen, Bekanntheit aus illustrierten Flugblättern, Bücherwissen, praktisches sowie moralisches Wissen, für eine weitläufige Ausgestaltung des Themas fehlen.<sup>415</sup> So kann Prokop nicht davon ausgehen, dass die Kinder über das praktische Wissen des Pfropfens verfügen, was sich vor allem an dem Wortspiel Beltzen – Beltze (= Pfropfen – Pelze) zeigt. Um das Pfropfen als Thema oder Gleichnis verwenden zu können, skizziert Prokop lediglich das grobe Prinzip, das heißt, ein

---

<sup>412</sup> Cat, 25,242.

<sup>413</sup> Cat, 25,242.

<sup>414</sup> Vgl. Publius Ovidius Naso: *Ars amatoria*. Liebeskunst, III,419–424: »Wölfinnen streben zur Herde, ein einziges Schaf zu erbeuten, Jupiters Adler auch stürzt gern sich auf Vögel im Schwarm. So zeige auch sich dem Volke die Frau, welche auffallend schön ist; Unter den vielen wird dort einer wohl sein, den sie fängt. Wo sie auch sei, soll sie bleiben, voll Eifer bedacht zu gefallen, soll all ihr Sinnen darauf richten, daß reizvoll sie wirkt.«, in: Hesiod. Vergil. Ovid. Werke und Tage. Vom Landbau. Liebeskunst, übers. v. Walter Marg et al., m. Einf. u. Erl. von Michael Erler/Johannes Götte/Niklas Holzberg, München 1990, S. 155–251.

<sup>415</sup> Vgl. Anm. 91 (Strässle spricht von einem »Wissen im Nichtwissen«, welches vorhanden sein müsse, um daran anknüpfen zu können).

Zweig wird auf einen Stamm gesetzt und beide wachsen zusammen, ohne weiter irgendetwas dazu zu erklären.

Erklärungsbedürftig scheint Prokop jedoch die Weisheit des Jesuskindes, in der Predigt mit einer *concessio* umgesetzt, da er annehmen muss, dass selbst Kinder bereits wissen, das Neugeborene nicht weise sind. Es könnte sich nun die Frage ergeben, warum Prokop sich überhaupt dieses für Kinder sehr abstrakten Begriffes der ›Weisheit‹ bedient, da das Wachsen Jesu doch mit dem Gleichnis des Pfropfens hinreichend erklärt ist. Die Antwort ergibt sich jedoch aus dem oben angegebenen Tag der Predigt: dem ›Sonntag zwischen Christ- und Neuen Jahrs-Tag‹, der als Perikope Kapitel 2, Vers 33–40 aus dem *Lukas-Evangelium* fordert;<sup>416</sup> wobei Vers 40 von Prokop als Einstieg in die Predigt gewählt wird. Somit wird der Gestaltungsspielraum nicht nur durch das kindliche Nichtwissen, sondern zudem durch die vorgegebene Perikope eingengt.

Auch der analysierten Predigt des *Encaeniale* liegt eine Perikope zugrunde: die ebenfalls dem *Lukas-Evangelium* entstammende Erzählung um den Zöllner Zachäus. Die Berücksichtigung dieser Perikope scheint hier jedoch den Gestaltungsspielraum nicht einzuengen, was sich auch daran zeigt, dass Prokop diese Erzählung offenbar mühelos in den 98 anderen Kirchweih-Predigten<sup>417</sup> auf kunstvolle Weise und immer neue Art mit den ungewöhnlichsten weltlichen Themen zu kombinieren versteht. Ebenfalls nicht einengend wirkt sich der Predigtanlass auf den Gestaltungsspielraum aus. Das fröhliche Fest der Kirchweihe lädt eher dazu ein, den Gestaltungsspielraum auszuweiten. Dies zeigt sich an den von Prokop verwendeten Präsentationsformen der gesprochenen Rede und Gedankenrede sowie an der mehrmaligen Verwendung einer *subiectio*.

Spielraumerweiternd wirkt sich ebenfalls die heterogen zusammengesetzte, aber einfache Zuhörerschaft aus. Anders als bei den Kindern, bei denen Prokop ausschließlich von einem hohen Grad an Nichtwissen ausgeht, was den Spielraum mangels Anknüpfungspunkten erheblich einengt, unterteilt er die Zuhörer gleich zu Beginn in Wissende und Nichtwissende. Dies eröffnet ihm die Möglichkeit, eine den, wie er es im

---

<sup>416</sup> Vgl. RM, 63–66; vgl. auch: Leonhard Goffine: Katholische Handpostille. Eine kurze Auslegung aller sonn- und festtäglichen Episteln und Evangelien, Darlegung der daraus folgenden Glaubens- und Sittenlehren ..., Chur 1885, S. 70f. (im Folgenden zitiert als KH, Seite).

<sup>417</sup> Die erste Predigt dieser Sammlung kombiniert die Zachäus-Erzählung mit keinem anderen Thema, sondern führt diese Erzählung lediglich in die Sammlung ein; in diesem Zusammenhang weist Eybl darauf hin, dass sich »die wahre Kunst des geistlichen Schriftstellers und Predigers in der Zubereitung immer der gleichen Speise« offenbare (Franz M. Eybl: Abraham a Sancta Clara. Vom Prediger zum Schriftsteller (Frühe Neuzeit 6), Tübingen 1992, S. 120).

*Catechismale* annimmt, ›Bauersleuten‹ eigentlich bekannte Tätigkeit trotzdem ausführlich, mit Verweisen auf Historiker und Naturalisten sowie einer aufwendig gestalteten Übertragung der Beltzerkunst auf die theologische Lehre, erklären zu können, und obendrein noch durch die Bemerkung: ›dienen sie nicht heut / villeicht können sie morgen dienen‹, den Nutzen seiner Ausführungen hervorzuheben.

Nutzen verspricht auch der Titel der Predigt aus der Sammlung *Conjugale*, der Eltern über den rechten Zeitpunkt der Kindererziehung zu unterrichten verheißt. Als hauptsächliche Zielgruppe können so Männer und vor allem Frauen etwa zwischen 20 und 30 Jahren angenommen werden.<sup>418</sup> Dass Prokop das praktische Wissen des Pfropfens bei diesen als vorhanden annimmt, lässt sich aus seiner kurzen Erklärung der Beltzerkunst entnehmen, in der er nicht von einem Stamm, sondern von einem ›jungen Wildling‹ spricht. Würde er vermuten, seine Zuhörer wären diesbezüglich nichtwissend, wäre der Begriff ›Wildling‹ von Prokop sicher nicht verwendet worden, da die Zuhörer ihm dann in seinen weiteren Ausführungen nur schwer hätten folgen können. Der Gestaltungsspielraum steht somit offen, da an vorhandenes Wissen angeknüpft werden kann, und Prokop setzt nun das Nachwachsen von Zweigen des Stammes und deren zügige Beseitigung mit der von Grund auf bösen Natur von Kindern gleich, welchen die bösen Äste (= Laster) ständig entfernt werden müssten, damit die tugendhaften Pfropfreise gedeihen könnten.

Damit kommt eine weitere Wissensart ins Spiel, die in dieser Predigt eine Rolle spielt: das moralische Wissen in Form von Wissen über Tugenden, gottgefälliges Leben und Kenntnis der Gebote Gottes. Und an diesem Wissen mangelt es den Zuhörern Prokops Ansicht nach erheblich; was sich auf eine sehr interessante Weise auf den Gestaltungsspielraum auswirkt, da Prokop seinen Zuhörern versucht glaubhaft zu machen, alle Kinder seien von Natur aus schlecht und daher müssten die Eltern die Gebote Gottes lernen und kennen, um diese dann beständig den Kindern zu vermitteln. Durch die derartige Kombination dieser beiden Wissensarten wird der Spielraum aber weitgehend eingengt: An das moralische Wissen ist nun nicht mehr anknüpfbar, da nach

---

<sup>418</sup> Dieses Alter entspricht in etwa dem damaligen Heiratsalter für eine Erstheirat; in diese Zeit fallen somit auch die ersten (legitimen) Geburten und die folgende Erziehung der Kinder; vgl. hierzu: Jürgen Schlumbohm: Familien und Kinder – einige Zahlen, in: Ders. (Hrsg.): *Kinderstuben. Wie Kinder zu Bauern, Bürgern, Aristokraten wurden. 1700–1850*, München 1983, S. 23–41, hier S. 24; André Burgière/François Lebrun: *Die Vielfalt der Familienmodelle in Europa*, in: André Burgière (Hrsg.): *Geschichte der Familie. Bd. 3. Neuzeit*, Frankfurt/Main/New York 1997, S. 13–118, hier S. 15.

Prokops Ansicht nicht vorhanden, und die Beltzerkunst durch die Übertragung auf die boshafte Natur der Kinder nicht weiter nutzbar, da gerade junge Frauen gewiss über mehr Erfahrung hinsichtlich der Natur von Kindern verfügen als der Prediger,<sup>419</sup> dessen Glaubwürdigkeit so nicht mehr sichergestellt ist.

Die Analyse der Predigten sowie dieses erste Zwischenresümee haben gezeigt, dass die Einengung oder Erweiterung des Gestaltungsspielraumes von zahlreichen Faktoren abhängt und neben dem zentralen Aspekt des Wissens und Nichtwissens Prokops sowie des Wissens und Nichtwissens der Zuhörer zudem beispielsweise auch eine in der Predigt zu berücksichtigende Perikope Einfluss auf den Spielraum hat.<sup>420</sup> Wie auch das gewählte Predigtthema selbst den Gestaltungsspielraum mit beeinflusst, wird die Analyse der weiteren Predigten, die mit dem Thema des Spiegels zunächst im Bereich der »künstlichen« Natur verbleibt, zeigen.

### 3.1.2 Eitelkeit und Selbsterkenntnis

Ein der Natur nachempfunderer künstlicher Spiegel war lange eher ein Zerrspiegel als ein das Spiegelbild unverfälscht wiedergebender Spiegel im heutigen Sinne; letzterer existiert erst seit dem Ende des 17. Jahrhunderts.<sup>421</sup> Zu finden war eine unverzerrte Wiedergabe des sich Spiegelnden jedoch in einem natürlichen Spiegel: in der Wasseroberfläche. Die wohl bekannteste Spiegelung dieser Art, die für die übersteigerte Selbstverliebtheit, in der Frühen Neuzeit dann auch für Eitelkeit und Vergänglichkeit, steht, findet sich im Narziss-Mythos in den Ovid'schen *Metamorphosen*.<sup>422</sup> Das Betrachten des eigenen Spiegelbildes kann jedoch ebenso für die (Selbst-)Erkenntnis, Belehrung und Besserung stehen.<sup>423</sup> Doch kennt der Spiegel auch andere Verwendungsweisen, wie das

---

<sup>419</sup> Erfahrungen konnten diese bspw. durch die damals übliche Mithilfe bei der Erziehung jüngerer Geschwister sammeln; vgl. hierzu: Schlumbohm 1983, S. 28.

<sup>420</sup> Wenn Schwamm (1941, S. 24 passim) ausführt, dass Prokop ein Predigtthema »recht frei von der Perikope« darstellt, ist dies ein zu allgemeines Urteil, welches sich nicht in allen Fällen bestätigt.

<sup>421</sup> Vgl. Thomas Macho: Narziß und der Spiegel. Selbstrepräsentation in der Geschichte der Optik, in: Almut-Barbara Renger (Hrsg.): *Narcissus. Ein Mythos von der Antike bis zum Cyberspace*, Stuttgart/Weimar 2002, S. 13–26, hier S. 15f.

<sup>422</sup> Vgl. *Ov. met.* III,407–410.

<sup>423</sup> Vgl. zu diesen wie zu den zuvor genannten Bedeutungen des Spiegels: Wolfgang Brückner: Spiegel-Erkenntnis. Mittelalterliche Realie und doppeldeutige Metapher, in: Heinz O. Luthe/Rainer E. Wiedenmann (Hrsg.): *Ambivalenzen. Studien zum kulturtheoretischen und empirischen Gehalt einer Kategorie der Erschließung des Unbestimmten*, Opladen 1997, S. 83–108, hier S. 83–86; vgl. auch: Oskar Holl: Art. Spiegel, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie* 4 (1972), Sp. 188–190, hier Sp. 189; Gerhard Jaritz: Art. Spiegel, in: *LexMA* 7 (1977ff.), Sp. 2100–2101 (*Brepolis Medieval Encyclopädia – Lexikon des Mittelalters Online*); Heinz-Mohr 1984, S. 270; Jens Ewen: Art. Vanitas, in: *Enzyklopädie der Neuzeit* 13 (2011), Sp. 1190–1192, hier Sp. 1191; Matilde Battistini/Lucia

Verhindern des direkten Sichtkontaktes, was es Perseus möglich macht, der Medusa das Haupt abzuschlagen, ohne die Versteinigung zu fürchten,<sup>424</sup> oder das Ansichtigwerden des Zorns in Senecas *De ira*<sup>425</sup> oder die Verwendung als Metapher, wie in einem Brief des Plinius an Rufinus, in dem er die Volksweisheit wiedergibt, nach der »die Testamente der Menschen ein Spiegel ihres Charakters seien«<sup>426</sup>. Es ließen sich weitere Eigenschaften des Spiegels, die der Märchenwelt bzw. der Sphäre des Aberglaubens angehören, wie Allwissenheit oder die Seele Sterbender festhaltende Kräfte, sowie die Bedeutung des Spiegels als Symbol Marias ergänzen.<sup>427</sup>

Derartige Bedeutungen finden sich aber nicht nur im außerbiblischen Bereich, auch die *Heilige Schrift* kennt mehrere Bedeutungen. So symbolisiert der Spiegel beispielsweise in der Drohrede des Jesaja<sup>428</sup> die Eitelkeit der Frauen und im *Buch der Weisheit* ist dieselbe »der ungetrübte Spiegel von Gottes Kraft«<sup>429</sup>.

Nach dieser kurzen Einführung zur Bedeutung des Spiegels im außerbiblischen wie biblischen Kontext wird sich nun zeigen, wie Prokop den Spiegel, der als Thema in den Sammlungen *Juventutale*, *Catechismale* und *Encaeniale* enthalten ist, in seine Predigten einführt.

---

Impelluso: Art. Spiegel, in: Dies. (Hrsg.): Das große Bildlexikon der Symbole und Allegorien, Berlin 2012, S. 180–185, hier S. 180; vgl. zur Verwendung des Begriffes ›Spiegel‹ als Titel von Werken zur Belehrung und Besserung, wie bspw. im Titel ›Fürstenspiegel‹: Herbert Grabes: *Speculum, Mirror und Looking-Glass. Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13. bis 17. Jahrhunderts* (Buchreihe der *Angelia. Zeitschrift für englische Philologie* 16), Tübingen 1973, S. 42–48; vgl. auch entsprechende Flugblätter und Embleme: Harms I,32 u. 167; Rollh, II,52; Cor, Lvb.

<sup>424</sup> Vgl. Robert von Ranke-Graves: *Griechische Mythologie. Quellen und Deutung* 1, Reinbeck 1960, S. 214–221.

<sup>425</sup> Vgl. Lucius Annaeus Seneca: *De ira*, II,36, in: Lucius Annaeus Seneca. *Die kleinen Dialoge*. Bd. 1. Lat.-dt., hg., übers. u. m. e. Einf. v. Gerhard Fink, München 1992, S. 96–309.

<sup>426</sup> Gaius Plinius Secundus: *Epistulae. Liber VIII. Briefe*. 8. Buch. Lat.-dt., übers. u. hg. v. Heribert Phillips, Stuttgart 1995, 18. Brief.

<sup>427</sup> Vgl. Wolfgang M. Zucker: *Reflections on Reflections*, in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 20 (1962), S. 239–250, hier S. 240; vgl. auch: Hans Biedermann: *Knaurs Lexikon der Symbole*, Augsburg 2002, S. 412f.; Kathrin Pöge-Alder: Art. Spiegel, in: *Enzyklopädie des Märchen* 12 (2007), Sp. 1015–1021, hier Sp. 1017; Almut-Barbara Renger: Art. Spiegel, in: Günter Butzer/Joachim Jacob (Hrsg.): *Metzler Lexikon literarischer Symbole*, Stuttgart/Weimar 2012, S. 357–359, hier S. 357.

<sup>428</sup> Vgl. Jes 3,23.

<sup>429</sup> EÜ, Weish 7,26.

### 3.1.2.1 Glaubensaugen

Im Falle des *Encaeniale* ist es für einen Prediger ein Leichtes, jegliches Thema in die Predigten einzuführen, da es sich bei diesen um sogenannte »Geschenkpredigten«<sup>430</sup> handelt, das heißt, zum Tag der Kirchweihe wird vom Prediger ein imaginäres Geschenk dargebracht, welches sich, so Prokop, bei einem »Krämerle« auf dem zur Kirchweihe stattfindenden Jahrmarkt finden lasse. Zu diesen Krämern zählt Prokop auch die *Bibel*, »da man alles drinnen findet«<sup>431</sup>; eben auch, wie oben gezeigt, einen Spiegel, für welchen sich Prokop entscheidet.

Mag in der Frühen Neuzeit auch nicht jeder einen Spiegel zu seinem Besitz gezählt haben, so war das Wissen um Gegenstand und Zweck desselben, ob in künstlicher oder natürlicher Variante,<sup>432</sup> doch gewiss bei jedermann vorhanden.<sup>433</sup> Nichtsdestotrotz kündigt Prokop an, seine Zuhörer darüber aufklären zu wollen, »wozu er tauge / vnd wie ihr euch desselben gebrauchen sollet«<sup>434</sup>. Die dann folgende Ausführung ist allerdings nicht sonderlich originell, da Prokop lediglich erklärt, dass der Spiegel »ganz vnparteyisch vnd redlich« sei und dass er immer das widerspiegele, was und wie es hineinblicke, das heißt »ein Kind wie ein Kind / einen Jüngling wie einen Jüngling / einen Alten wie einen Alten / Mann vnd Weib / wohl oder übel bekleidet«. Einfallsreich ist jedoch Prokops Schlussfolgerung, nach der der Spiegel immer »die Wahrheit«<sup>435</sup> sage, da Prokop hier zum einen an ein Wissen aus bekannten Emblembedeutungen anknüpfen kann.<sup>436</sup> Zum anderen verleiht er dem Spiegel durch die Adjektive »unparteiisch« und »redlich« menschliche Züge und nutzt im Folgenden eine *prosopopöie*, um dem Spiegel

---

<sup>430</sup> Elfriede Moser-Rath: Brauchdokumentation in barocker Homiletik, in: Dieter Harmening (Hrsg.): *Volkskultur und Geschichte. Festgabe für Josef Dünninger zum 65. Geburtstag*, Berlin 1970, S. 347–365, hier S. 359.

<sup>431</sup> Enc, 10,102.

<sup>432</sup> Prokop verweist selbst mit der Bezeichnung des Spiegels als »Wunder der Kunst vnd der Natur« (Enc, 10,103) auf diese beiden Arten des Spiegels.

<sup>433</sup> Wengleich, wie Frieder Ryser und Brigitte Salmen in ihrem Werk über Malerei hinter Glas betonen, der Spiegel für viele fnzl. Menschen ein »seltsames Ding« war, denn der Spiegel »zeigte, was man ohne ihn nicht sehen konnte« (»Amalierte Stuck uff Glas / Hinder Glas gemalte Historien und Gemäld. Hinterglaskunst von der Antike bis zur Neuzeit, Murnau 1997, S. 11).

<sup>434</sup> Enc, 10,103.

<sup>435</sup> Enc, 10,104.

<sup>436</sup> Vgl. Joachim Camerarius: *Symbola et emblemata tam moralia quam sacra*, 1587. Die handschriftlichen Embleme des Joachim Camerarius d. J. in der Handschrift II/366 der Stadtbibliothek Mainz, hg. v. Wolfgang Harms/Gilbert Heß, Tübingen 2009, Centurie II, Nr. LII (im Folgenden zitiert als Cam (1587), Centurie, Nummer des Emblems); in *Jud*, Vom Fegfewr 15,1086f. heißt es hingegen, es gebe keine Spiegel, die zeigen, wie wir seien, und so könne man auch nicht wissen, ob man »vor den Augen Gottes« richtig handele. Explizit spricht Prokop in diesem Zusammenhang von »Heyls-Ungewissheit« und rät daher zu Beichte und Buße.

das Wort zu erteilen. Dieser erteilt nun zunächst Ratschläge an hübsche und hässliche Menschen. Ähnlich dem in mittelhochdeutscher Literatur gern verwendeten Topos der Identität von Äußerem und Innerem rät der Spiegel den hübschen Menschen, sich ihrem Äußeren entsprechend gut zu verhalten und den hässlichen im Grunde dasselbe, mit dem entscheidenden Unterschied, sich deshalb gut zu verhalten, damit das Äußere nicht dem Inneren entspreche, sondern sich von diesem unterscheiden möge.<sup>437</sup>

Nachdem der Spiegel nun also mit einer Stimme ausgestattet ist, erweitert Prokop die ›Szene‹ weiter, indem er mit seinen Zuhörern einen Dialog fingiert, in welchem Prokop diesen einige Fragen unmittelbar, das heißt ohne Inquit-Formel, stellt und dann aber den Spiegel anstelle der Zuhörer in direkter Rede antworten lässt. Eingeleitet wird dies durch Prokops Verweis auf die »Zergänglichkeit / ja Nichtigkeit«<sup>438</sup> der menschlichen Existenz, womit Prokop erneut eine bekannte Emblembedeutung, mit dem Spiegel als klassischem Vanitasmotiv,<sup>439</sup> aufruft. Darauf folgen dann die von Prokop im dramatischen Modus gestellten Fragen sowie die Antworten des Spiegels. Dieser Umweg über den Antwort gebenden Spiegel hält Prokop für nötig, da »die Leut nicht gern die Wahrheit«<sup>440</sup> von den Predigern gesagt bekämen. Allerdings konfrontiert auch der Spiegel die Zuhörer nicht schonungslos und offen mit der Wahrheit, welche in diesem Falle ja die Nichtigkeit der menschlichen Existenz betrifft. Für die Antworten des Spiegels greift Prokop auf ein ebenfalls an die mittelhochdeutsche Literatur erinnerndes Stilmittel der Verneinung durch Bildhaftes zurück,<sup>441</sup> das heißt, dass Prokop hier ein Substantiv, das etwas Nichtfassbares oder Vergängliches darstellt, nutzt, um den Zuhörern die »falsche eitele Meynung«<sup>442</sup>, die die Menschen von sich haben, offen vor Augen zu führen.<sup>443</sup>

Waren Prokops Ausführungen bis hierher noch glaubwürdig und nachvollziehbar, da sie aus Emblembedeutungen und Vanitasmotivik Bekanntes enthielten, macht

---

<sup>437</sup> Vgl. Enc, 10,104.

<sup>438</sup> Enc, 10,106.

<sup>439</sup> Vgl. Sebastián de Covarrubias y Orozco (span. Kleriker, †1613): *Emblemas morales*, Madrid 1610, II, Nr. 82 (im Folgenden zitiert als Cov, Buch, Nummer des Emblems).

<sup>440</sup> Enc, 10,105.

<sup>441</sup> Vgl. Eckhard Eggers: Jiddisch, in: Thorsten Roelcke (Hrsg.): *Variationstypologie. Ein sprachtypologisches Handbuch der europäischen Sprachen*, Berlin 2003, S. 98–121, hier S. 117.

<sup>442</sup> Enc, 10,106.

<sup>443</sup> Angeführt seien hier exemplarisch einige der Antworten aus der Predigt: »du seyst kaum ein Himmels-Blitzer / der nur einen Augenblick wäret«; »du bist kaum ein Wax [...] ja ein Schnee / welche so bald die Sonn daran scheineth [...] so zergehen / zerschmelzen / vnd zerinnen sie«; »Ein Schatten / ein Traum bist du / die niergends festen Fuß halten« (Enc, 10,106f.).



Prokop nun einen weiteren Anlauf, der allein auf dem Nichtwissen und dem Glauben der Zuhörer gegründet ist, um zu erklären, wozu der Spiegel taugt. Allerdings findet sich in Prokops Ausführungen dann keine Erklärung, wozu der Spiegel taugt, sondern wie dieser beschaffen ist. Dazu wählt Prokop zwei Begriffe, mit denen er seine Lehre vermitteln möchte: das »materiale« und das »formale«<sup>444</sup>.

Zunächst zum »materiale«. Dies ist laut Prokop die »gebenedeytete Menschheit« Jesu. Belegt wird dies zum einen mit drei expliziten wie impliziten Bezügen zum *Credo*, von dem Prokop, wie oben gezeigt, recht genau weiß, dass die meisten seiner Zuhörer dieses nicht oder nur unvollständig kennen, und zum anderen durch einen nicht einmal vom reinen Wortlaut her passenden Vers eines Psalms (!), welcher belegen soll, dass Jesus zur Rechten Gottes sitzt.<sup>445</sup> Sehr deutlich wird am letztgenannten Beleg die Annahme Prokops zum Nichtwissensstand der Zuhörer.

Erklärt Prokop das »materiale«, indem er sich auf das Nichtwissen der Zuhörer verlässt, baut er seine Erklärung des »formale« auf dem Glauben derselben auf. Dazu dreht und wendet Prokop den einzig entscheidenden Satz: »Das formale dieses vnerschätzlichen Spiegels bestehet nun in der Gottheit / welche er in der allerheiligsten Menschheit verborgen hielte«<sup>446</sup>, mit allerlei expliziten wie impliziten Verweisen auf die *Heilige Schrift* hin und her, ohne durch Aussagen beispielsweise aus dem Bereich des praktischen Wissens oder durch handfeste Argumente überzeugen zu können. Dies scheint Prokop aber bewusst zu sein, denn auf die langatmige und doch nichtssagende Erklärung folgt die *anticipatio*:

Ja wo? wird velleicht hier jemand gern sagen vnd fragen wöllen / wo siehet man / oder wo hat man jemahls seine Glory vnnd Herrligkeit gesehen? In einem Spiegel siehet man zwar beydes das materiale vnnd das formale, so wohl sein Corpus als die Bildnuß sampt allem / was eines vnd anders thut / aber an Christo nicht; Da er sichtbarlich vnd sterblich auff Erden wanderte / hat man ja zwar sein materiale, sein Corpus, seine Menschheit gesehen / sein formale aber / seine Gottheit so wenig als auch die Seel / die Bildnuß hat niemand gesehen / weder was sie ist / noch was sie thut<sup>447</sup>.

Fielen die Antworten auf *anticipatio* oder *subiectio* in allen bisher analysierten Predigten nicht durch eine besonders resolute Art auf, so bedient sich Prokop hier nun eines sehr strengen und belehrenden Stils und verbittet sich mit den Worten: »Schweige still /

---

<sup>444</sup> Enc, 10,108.

<sup>445</sup> Vgl. Enc, 10,108; Vulg, Psalmi Iuxta LXX 90 (91),10: *Non accedent ad te mala*.

<sup>446</sup> Enc, 10,108.

<sup>447</sup> Enc, 10,109.

sage das bey Leibe nicht / oder ich sage / du verstehst es nicht«<sup>448</sup>, entschieden solche Art von Einwänden; ja mehr noch, jeglicher Einwand wird damit auf reines Unverständnis zurückgeführt und imperativisch untersagt.

Um den Zuhörern das Verstehen des ›formale‹ aber zu ermöglichen, bedient sich Prokop einer Erklärung, die an die mittelalterliche Allegorese erinnert, bei welcher es, wie oben dargelegt, darum geht, in einem Text verschiedene Sinne bzw. verschiedene Bedeutungen zu erkennen. Dies überträgt Prokop vom Text auf die Welt, das heißt auf die Augen, indem er schreibt: »Es wäre aber auch wohl schlecht um die Welt bestellt / wann nicht mehr Sachen drinnen verhanden wären / als was wir mit ihnen [den Augen, B.N.] sehen mögen«. Um dies jedoch sehen zu können, bedürfe es allerdings anderer Augen als die »zwey Fleischerne«<sup>449</sup>, die Mensch und Tier gemeinsam haben. Doch glücklicherweise stehe dem gläubigen Menschen, anders als den Tieren und offenbar dann ja auch den Ungläubigen, noch ein Paar anderer Augen zur Verfügung und die »werden genennet vnd seyn die Glaubens-Augen«<sup>450</sup>. Um dies zu belegen, führt Prokop einige nicht sehr überzeugende Beispielerzählungen an. Auch hier scheint Prokop um die Kraftlosigkeit seiner Erzählungen zu wissen und hat Zweifel, ob diese ausreichend sind, um ein volles Verständnis für die ›Glaubens-Augen‹ zu erreichen, denn es folgt die *dubitatio*: »Ewr L. v. A. werden zweiffels ohne dessen ein klärers schönens Exempel verlangen als daß beygebrachte«<sup>451</sup>. Wie bei einer *subiectio* lässt Prokop der *dubitatio* hier eine Antwort folgen; und zwar eine sehr eindeutige: »O ja / gar wohl«<sup>452</sup>. Auf diese Weise schafft sich Prokop die Gelegenheit, die vom Kirchweihstag geforderte Zachäus-Erzählung in die Predigt aufzunehmen, in welcher es dem Zöllner laut Prokop möglich sei, die Göttlichkeit Jesu mit seinen ›Glaubens-Augen‹ zu erkennen, und daraufhin sein Leben ändere.<sup>453</sup> Ebenso wie dieses müssen die Zuhörer zum Ende der Predigt noch »fein mehr«<sup>454</sup> glauben (und zwar an Prokops Ausführungen sowie an das, an was

---

<sup>448</sup> Enc, 10,109.

<sup>449</sup> Enc, 10,109.

<sup>450</sup> Enc, 10,110.

<sup>451</sup> Enc, 10,110f.

<sup>452</sup> Enc, 10,111.

<sup>453</sup> Diese Darstellung erinnert, ohne die ›Glaubens-Augen‹, an die Emblembedeutung des Spiegels als Mittel der Selbsterkenntnis, welche sich auch in Flugblättern findet (vgl. Gilles Corrozet (frz. Schriftsteller, †1568): *Hecatomgraphie*, Paris 1540, Bogen Lvb (im Folgenden zitiert als Cor, Hec. Bogennummer des Emblems); Harms, I,32.

<sup>454</sup> Enc, 10,112.

Prokop glaubt) als sehen, dass Jesus in der konsekrierten Hostie anwesend sei; und wie könnte es anders sein: Dies sehe man mit den ›Glaubens-Augen‹.<sup>455</sup>

Prokop schließt die Predigt bzw. rahmt dieselbe dann mit der Bemerkung, er habe der Gemeinde nun »zu Gnügen« den »Brauch«<sup>456</sup> des Spiegels erklärt. Ob Prokop den Zuhörern dieser Predigt tatsächlich den »Brauch« zur Genüge beschrieben hat oder eher einen phantasiereichen ophthalmologischen Vortrag gehalten hat, sei dahingestellt. Die Analyse weiterer Predigten wird zeigen, welche Möglichkeiten der Spiegel als Predigtthema noch bereithält, was Prokop seinen Zuhörern berichtet und wie viel Wissen über diesen Gegenstand er seinen Zuhörern, bei denen es sich im Folgenden um Kinder handelt, zutraut.

### 3.1.2.2 Wunder, Polderwerk und Demut

Nimmt man die Worte: »Ihr wisset ja alle wol was ein Spiegel ist«<sup>457</sup>, die Prokop in der 78. Predigt des *Catechismale* an seine kindlichen Zuhörer richtet, ernst, so muss Prokop den Kindern über den Spiegel offenbar gar nichts beibringen, da sie bereits wohlunterrichtet sind. Dieses praktische Vorwissen der Kinder über den Gegenstand ist in der 78. Predigt recht wichtig, da Prokop hier eine nicht einfach zu verstehende Perikope beachten muss und diese mit einem Gleichnis erklären möchte. Dazu etwas den Kindern Unbekanntes zu verwenden, wäre kontraproduktiv.

Perikope des vierten Sonntags in der Fastenzeit ist die Erzählung von der wunderbaren Speisung am See von Tiberias aus dem *Johannes-Evangelium*.<sup>458</sup> Diese Erzählung stellt das kindliche praktische Wissen auf eine harte Probe, da selbst sehr junge Kinder wissen werden, dass fünf Brote und zwei Fische gewiss nicht für 5000 Menschen ausreichend sind. Da Prokop dies bewusst sein wird, nutzt er zum Beweis der Richtigkeit der Erzählung zum einen den Topos der Wahrheitsbeteuerung, indem er neben Johannes auf die anderen Evangelisten verweist, welche ebenfalls von dieser außerordentlichen Speisung berichten.<sup>459</sup> Zum anderen enthebt Prokop dieses Ereignis der den Naturgesetzen unterworfenen Welt, indem er es mit der *exclamatio*: »O meine Kinder vnd junge Leuthel /

---

<sup>455</sup> Vgl. Enc, 10,112.

<sup>456</sup> Enc, 10,112f.

<sup>457</sup> Cat, 78,249.

<sup>458</sup> Vgl. Joh 6,1–15; RM, 245f.

<sup>459</sup> Vgl. Cat, 78,246; Mt 14,13–21; Mk 6,31–44; Lk 9,10–17.

ich kann nicht verneinen / daß diß ein recht grosses herrliches Wunder-Werck war<sup>460</sup>, der Sphäre der Wunder zuordnet und damit den Bereich des Wissens verlässt und das weite Feld des Glaubens betritt. Glauben müssen die Kinder nun also nicht nur der Erzählung an sich sowie den Quellen, das heißt den vier Evangelisten, auf die Prokop sich beruft, glauben müssen sie zudem auch, dass derartige Wunder möglich sind.

Doch damit nicht genug, als nächstes sollen die Kinder nun glauben, dass die konsekrierte Hostie aus Jesu Leib bestehe, »er selber die Speiß« sei, wobei der Leib aber »deßwegen nicht geringert« werde, sondern nachdem »in der gantzen Welt alle gespeiset seyn worden«, sei »er noch eben so gantz / als er zuvor war«<sup>461</sup>. Die Parallele zur wunderbaren Speisung ist nicht rein zufällig oder willkürlich von Prokop konstruiert, sondern schlicht die tiefere Bedeutung des Wunders.<sup>462</sup> Um den Kindern dies »auff das aller einfälligste«<sup>463</sup> zu erklären, damit diese es »capieren vnd verstehen«<sup>464</sup>, nutzt Prokop das folgende Spiegel-Gleichnis:

Ihr wisset ja alle wol was ein Spiegel ist? Wann er gantz vnd vnzerbrochen ist / vnd ihr davor stehet / so sehet ihr ja / daß eure gantze Bildnuß darinnen ist: Wann ihr ihn hernach in zehen oder zwanzig Stucken zerbrechet / so ist zwar der Spiegel zerstücket vnd zerbrochen / aber eure Bildnuß ist darumb nicht auch zerbrochen / sondern in allen vnd jeden Stücklein ist sie gantz; Also in dem Hochwürdigen Sacrament ist Christus der HErr gantz / wann schon hundert tausend *Ciboria*<sup>465</sup> oder Kelch voll consecrirter Hostien wären / wie denn in allen Kirchen der gantzen Welt deren wol mehr seyn / so ist doch in allen miteinander mehr nicht denn nur ein einziger Christus: Wann man sie dann zertheilet / die Leuth darmit speiset / vnd jedem besonders seine Hostien giebet: Ja wann man auch eine Hostien in viel Partickel zertheilete vnd zerbröselte / so folget darum hie rauß nicht / daß auch vnser HErr zertheilet vnd zerbrochen oder zerstückelt werde / sondern in einem jeden ist vnd bleibt er gantz völlig mit Gottheit vnd Menschheit / Leib vnd Seel / Fleisch vnd Blut.<sup>466</sup>

Dieses Gleichnis scheint recht gut gewählt, da Prokop hier an das praktische Wissen der Kinder anknüpft. Dass Jesus in jeder Hostie als Ganzes enthalten sei, müssen die jungen Zuhörer mit Prokop dann einfach glauben, das heißt, sie glauben so an das, an was Prokop glaubt.

Dies ist in der 163. Predigt des *Catechismale* nicht anders, auch hier müssen die Kinder mit Prokop an etwas glauben. Perikope dieser Predigt ist die Erzählung vom Pharisäer

---

<sup>460</sup> Cat, 78,247.

<sup>461</sup> Cat, 78,249.

<sup>462</sup> Vgl. RM, 243.

<sup>463</sup> Cat, 78,250.

<sup>464</sup> Cat, 78,249.

<sup>465</sup> Lat. *ciborium* = Kelch/Aufbewahrungsort f. Hostien.

<sup>466</sup> Cat, 78,249f.

und vom Zöllner aus dem *Lukas-Evangelium*.<sup>467</sup> Glauben sollen die Kinder, dass der Zöllner »trefflich wohl« gebetet und dessen Gebet daher einen »guten effect«, das heißt die »gewünschte Würkung«, gehabt und dass Jesus das Gebet des Pharisäers »ausgemustert vnd verworffen« habe, da es »weder Form noch Gestalt eines rechten Gebets / sondern nur ein stoltzes hoffertiges Polderwerck war«<sup>468</sup>. Wie dieses »Polderwerck« genau aussieht, berichtet Prokop den Kindern, indem er in deutscher Übersetzung das Gebet des Pharisäers wiedergibt:

HErre GOtt / ich sage dir Danck / daß ich nicht bin wie andere Menschen / als die nur seyn Rauber / Diebe / ungerechte / Ehebrecher: noch auch wie dieser Publican: sondern ich bin ein heiliger gerechter Mann / thu gar vil Gutes / denn ich faste zweymahl in der Wochen / thu von allem dem meinigen den zehenden fleissig abstaten / &c.<sup>469</sup>

Diese »Selbstbeweihräucherung« des Pharisäers bietet Prokop die Gelegenheit, den Spiegel in diese Predigt zu integrieren, denn die Art wie »der gute Gesell« sich selbst lobt und liebt, »kombt« Prokop »fast für wie ein Närrischer Aff«<sup>470</sup>, denn

dieses vnvernünfftige Thier hat die Art an ihm / daß wann er einen Spiegel ertappet / vnd seine eigene Gestalt darinnen ersiehet / so meynet er / er habe sein Lebenlang nichts schönere gesehen / so wohl gefallet er ihm selber / daß / wann man ihm ihn nicht nimbt / er sich gar blind daran schauet: aber *seipsam seducit*, er durch die närrische eigene Liebe betrieget sich selbst / vermeynet er sey so schön / so holdselig / so fein / vnd ist doch nichts vnformlichers / nichts schändlichers als er<sup>471</sup>.

Dieses von seinem eigenen Spiegelbild dermaßen in den Bann gezogene Tier erinnert an den mythischen Narziss, doch macht Prokop von dieser Erzählung keinen Gebrauch, sondern verbleibt ganz im Faktischen, das heißt im realen Leben, indem er dem Trikolon, der die Eitelkeit des Affen, der sich für »so schön, so holdselig und so fein« hält, zum Ausdruck bringt, zunächst die Ernüchterung folgen lässt, dass es »nichts vnformlichers, nichts schändlichers« gebe als eben diesen, und die Eitelkeit des Affen dann auf das »Weiber-Volck, die deß Spiegelens nie ein End machen können«<sup>472</sup>, überträgt. Auch wenn den jungen Zuhörern der Narziss-Mythos im Einzelnen vermutlich nicht bekannt war und den Kindern das Bild einer geputzten sich im Spiegel betrachtenden Frau mit der Bedeutung des Lasters der Eitelkeit nicht unbedingt aus der Emblematik bekannt

---

<sup>467</sup> Vgl. Lk 18,9–14; RM, 653f.

<sup>468</sup> Cat, 163,408.

<sup>469</sup> Cat, 163,409; vgl. Lk 18,11f.

<sup>470</sup> Cat, 163,409.

<sup>471</sup> Cat, 163,409f.

<sup>472</sup> Cat, 163,410.

war,<sup>473</sup> so kann doch angenommen werden, dass den Kindern dieses Verhalten einiger Frauen aus praktischem Wissen bekannt war.

### 3.1.2.3 Hoffart und Übermut

Auch die 26. Predigt des *Juventutale* greift dieses ›Bild‹ auf und obgleich die Predigten dieser Sammlung sich an Jugendliche beiderlei Geschlechts wenden, scheinen laut dem Predigttitle: »Wider den eiteln übermühtigen Kleider vnd Weiber-Pracht«, eher Frauen die Adressatinnen zu sein. Auch der Untertitel, ein Zitat aus dem *Buch Genesis*: »Als die Söhne Gottes sahen die Töchter der Menschen / daß sie schön waren / nammen sie ihnen Weiber auß allen / die sie erwehlet hatten«, deutet eher auf die Zuhörer des *Conjugale* als auf die Jugend als Adressaten hin. Der Beginn der Predigt macht diesen Eindruck dann zunächst wieder wett, da Prokop hier einige Laster der Jugend aufzählt, als da wären deren »Hoffart«<sup>474</sup> und der Ungehorsam gegenüber den Eltern.<sup>475</sup> Doch damit scheint sich die Ansprache in Richtung Jugend erschöpft zu haben, da es im Folgenden vor allem unter dem Leitmotiv der genannten Laster um die Eitelkeit und den Ungehorsam der Frauen geht.

Dazu wählt Prokop einen Teil der Erzählung aus dem *Buch Ester*. Prokops Darstellung ist jedoch dermaßen verzerrt und durch Auslassung und Gewichtung seinem Predigtzweck angepasst, dass daraus geschlossen werden kann, dass Prokop von einem hohen Grad an Nichtwissen bei seinen Zuhörern ausgeht. So berichtet Prokop aus dieser Erzählung lediglich, dass der König befiehlt, die Königin Washti solle »vnverzogenlich zu ihm kommen«<sup>476</sup>, nicht jedoch warum; sollte sie laut *Heiliger Schrift* doch kommen, damit der König seinen Gästen zeigen könne, wie schön Washti sei<sup>477</sup> – ein eitles Unterfangen! Lässt Prokop dort etwas aus, fügt er an anderer Stelle etwas hinzu, denn da die Königin »übermühtiger Weiß« dem Befehl des Königs nicht nachgekommen sei, sei sie für dieses »Aergernuß der Hoffart vnd Übermuht [...] abgestrafft« worden und, so lautet der Zusatz, stelle damit für alle ein »Exempmel der Göttlichen Straff vnd Bueß«<sup>478</sup> dar.

---

<sup>473</sup> Vgl. Alc, 77; Cam (1587), II, XLVI; Peter Isselburg (dt. Kupferstecher, †1630?): *Emblemata Politica*, Nürnberg 1640, Nr. 4 (im Folgenden zitiert als Issel, Nummer des Emblems); Rollh, II, 73 u. 91.

<sup>474</sup> Juv, 26, 451.

<sup>475</sup> Vgl. Juv, 26, 451f.

<sup>476</sup> Juv, 26, 453.

<sup>477</sup> Vgl. Est 1, 10f.

<sup>478</sup> Juv, 26, 455f.

Obleich Prokop sich hier bereits auf dem Feld des Nichtwissens über Gottes Eigenschaften sowie des göttlichen Eingreifens in den Lauf der Welt bewegt und die Zuhörer ihm lediglich glauben können, weitet er den Bereich des Nichtwissens noch weiter aus, denn mit der Ermahnung, eitle Frauen würden »im Fegfeuer sehr gepeinigt«<sup>479</sup>, bezieht er die jenseitige Topographie und mit der Feststellung, der Teufel habe »ein grosses Wohlgefallen«<sup>480</sup> an der weiblichen Eitelkeit, das jenseitige Personal in seine Predigt mit ein. Dass die letztgenannte Feststellung den Tatsachen entspreche, belegt Prokop mit dem Topos der Wahrheitsbeteuerung, indem er auf die Autorität der Kirchenväter, die laut Prokop Ähnliches berichteten,<sup>481</sup> sowie auf einen Diskurs, den »man« führe und in welchem »disputiert« werde, »wer doch den Weiber-Anstrich erfunden vnd erdacht habe«<sup>482</sup>, verweist.

Innerhalb dieses Diskurses gibt es Prokops Ausführungen zufolge zwei konträre Standpunkte. Dabei vertrete die eine Seite die Auffassung, »die böse Weiber seyn wol selber arg genug solche Narrethey zu erdencken«, während andere Meinungen dahin gingen, »der Teuffel sey dessen ein Anfänger vnd Erfinder gewesen«<sup>483</sup>. Für Prokop gibt es aber noch eine weitere Option, bei der zwar die Frauen zu dieser ›Erfindung‹ beigetragen haben, jedoch im Zusammenspiel mit dem Unheilstifter, denn er glaubt, »daß des Teuffels Schalkheit vnd die Menschliche Boßheit trewlich haben zusammen gesponnen / dises Kunststückel zu verfertigen«, und dies will Prokop seinen Zuhörern mit dem folgenden, zwar nicht lupenreinen, jedoch originellen Parallelismus glaubhaft machen:

der Teuffel hatts ihnen eingegeben / die Weiber habens auffgemerckt; der Teuffel hatt das Recept gemacht / die Weiber habens verfertigt; der Teuffel ist der Doctor gewesen / die Weiber die Apotecker; der Teuffel hatts verordnet / die Weiber habens ins Werck gesetzt!<sup>484</sup>

Nachdem Prokop nun Weiber und Teufel zu Partnern in Sachen Hoffart und Eitelkeit gemacht hat,<sup>485</sup> kommt der Spiegel ins Spiel, vor welchen Prokop die eitle Frau treten

---

<sup>479</sup> Juv, 26,458; vgl. hierzu Prokops Ausführungen zur Vermeidung eines Aufenthaltes im Fegfeuer in der 15. Predigt des *Judiciale*. Dazu entfaltet er u. a. das Thema der weiblichen Eitelkeit und mahnt die Frauen, die mehrere Stunden vor dem Spiegel verbrächten, um sich fein herauszuputzen, »sich nit weniger zubemühen ihre Seele also zu reinigen vnd zuschmucken / damit sie den allerreinsten Augen Gottes gefallen möchten!« (Jud, Vom Fegfewr 15,1086).

<sup>480</sup> Juv, 26,458.

<sup>481</sup> Vgl. Juv, 26,458.

<sup>482</sup> Juv, 26,460.

<sup>483</sup> Juv, 26,460.

<sup>484</sup> Juv, 26,463.

<sup>485</sup> Dass Frauen generell anfälliger für die Verlockungen des Teufels seien, wurde lange Zeit angenommen; man denke nur an das ›Wortspiel‹ mit dem Begriff *femina*: »fe = fides, Glaube; minus = weniger,

lässt; ein Bild, welches den Zuhörern aus einer der Emblembedeutungen des Spiegels bekannt gewesen sein wird.<sup>486</sup> Weniger bekannt, für Prokop aber ganz unzweifelhaft, ist es jedoch, dass »als bald ein solches Weib vorm Spiegel stehet / so wurde sie vil Teuffel sehen / die vmb sie herumb hupffen vnd springen«. Da Prokop jedoch auf das praktische Wissen der Zuhörer Rücksicht nehmen muss, räumt er ein, dies sei natürlich nur der Fall, »wann der Teuffel selbst sichtbarlich wäre«<sup>487</sup>.

Wer jedoch die Zuhörer dieser Predigt sein sollen, ist weiterhin, nicht recht klar, da sich Prokops Ausführungen über das Laster der Eitelkeit, wie oben erwähnt, doch eher an Frauen als an Jugendliche beiderlei Geschlechts richten. Dass Prokop mit dieser Predigt aus dem *Juventutale* aber tatsächlich die Jugend ansprechen möchte, wird zum Ende der Predigt deutlich. Dort betont er, dass die Eltern »es gern« sähen, »daß man diese Materiam« den Jugendlichen »predige«, um »ihnen den Lust zur Hoffart vnd Eitelkeit nicht so leicht kommen [zu] lassen!«<sup>488</sup> Zudem müsse ein Prediger immerzu

mit einfaltigem Aug auff die Ehr Gottes vnd auff das Heyl der Seelen sehend / sonderlich auff die Unterrichtung der Jugend! Denn wann so vil sich finden lassen / von denen sie das Böse lernen / die ihdens zeigen / warumb sollten sich nicht auch Leut finden lassen / die ihdens solches wieder außreden?<sup>489</sup>

Wie bei diesem ›Ausreden‹ das Wissen und Nichtwissen der Jugendlichen die Einengung oder Erweiterung des Gestaltungsspielraumes beeinflussen und wie Prokop das Thema des Spiegels hier und in den zuvor analysierten Predigten vor dem Hintergrund seines Wissens und Nichtwissens sowie des Wissens und Nichtwissens der verschiedenen Zuhörer nutzt, soll im folgenden Zwischenresümee vergleichend betrachtet werden.

### 3.1.2.4 Begrenzte Gestaltungsmöglichkeiten

Generell festgehalten werden kann zunächst, dass das Thema des Spiegels den Gestaltungsspielraum in allen vier analysierten Predigten weitgehend einengt, da das praktische Wissen um einen Spiegel, das heißt weltlicher Gebrauch und reale Eigenschaften, jedem, sei es Kind, Jugendlicher, Mann oder Frau, bekannt gewesen sein dürfte. In der Predigt des *Juventutale* engt zudem der von Prokop gewählte Predigtstitel den

---

also femina = die weniger Glauben hat« (Christoph Daxelmüller: Aberglaube, Hexenzauber, Höllenängste. Eine Geschichte der Magie, München 1996, S. 204).

<sup>486</sup> Vgl Anm. 473.

<sup>487</sup> Juv, 26,464.

<sup>488</sup> Juv, 26,467.

<sup>489</sup> Juv, 26,468.



Gestaltungsspielraum weiter ein, da er sich, offenbar die männliche Jugend vergessend, allein auf die Anklage der weiblichen Eitelkeit verlegt. Daraus resultiert dann auch, dass Prokop von den vielen zur Verfügung stehenden Bedeutungen des Spiegels allein die der Eitelkeit nutzt. Von einer gewissen Einseitigkeit ist letztlich der gesamte Predigttext geprägt: Es gibt keine vorweggenommenen Einwände, keine Zweifel, keine fingierten Fragen oder Dialoge, auch jegliche narrativen Elemente fehlen.

Eine mögliche Erklärung für dieses Fehlen könnte darauf zurückgeführt werden, dass Prokop seine Ausführungen durch den Rückgriff auf eine glaubhaft machende und zudem nicht anzuzweifelnde Instanz gründet: den Teufel. Das Wissen und Nichtwissen der Zuhörer zum Predigtgegenstand des Spiegels rückt damit in den Hintergrund, oder konkreter: ist nicht mehr relevant, denn im Vordergrund steht nun der Teufel, und dass dieser sein Unwesen in jeglichen Bereichen des Diesseits treibt, ihm sozusagen alles zuzutrauen ist, gehörte zum Wissensschatz der frühneuzeitlichen Menschen; auch wenn Prokops Erzählung von den hüpfenden und springenden Teufeln den heutigen Leser, zumal den jugendlichen, wohl schmunzelnd an den Titel einer bekannten Jugenddetektivgeschichte denken lässt.<sup>490</sup>

Ist es im *Juventutale* der Teufel, der alles möglich macht, so übernimmt in der zuerst betrachteten Predigt des *Catechismale* ein Wunder diese Funktion. Durch diesen Verweis auf ein Wunder ist einer vergleichenden Analyse dieser Predigt mit den übrigen zu der Themengruppe des Spiegels gehörenden Predigten vor dem Hintergrund des Wissens und Nichtwissens gewissermaßen die Grundlage entzogen; es sei denn, es würden nun noch eigens Wunder betreffende Wissens-, Nichtwissens- und Glaubenskategorien entwickelt. Aussagekräftig ist in dieser Predigt daher lediglich Prokops Eingangsbemerkung, die klar zum Ausdruck bringt, dass er von einem konkreten praktischen Wissen hinsichtlich eines Spiegels bei seinen Zuhörern ausgeht. Doch hält das *Catechismale* ja noch eine weitere Predigt mit dem Thema des Spiegels bereit, welche ohne Wunder auskommt.

Dass dort kein Wunder nötig ist, erklärt sich vermutlich aus der Perikope, welche recht einfach zu vermitteln ist. Diese Perikope ist es aber auch, die den durch das bei den Zuhörern vorhandene praktische Wissen eingeschränkten Gestaltungsspielraum wieder weiter werden lässt, da das Selbstlob des Pharisäers geradezu nach dem Einbezug

---

<sup>490</sup> Vgl. den Titel der Jugendbuchreihe: Die drei ??? und der tanzende Teufel (William Arden, Frankfurt/Main 1992).

des Spiegels mit der Bedeutung der Eitelkeit verlangt. Ähnlich wie die Predigt des *Juventutale* ist aber auch diese Kinderpredigt insgesamt recht eintönig. Weder gibt es fingierte Einwände, Fragen oder Dialoge noch etwaige narrative Elemente. Dass dies jedoch nicht am gewählten Predigtgegenstand des Spiegels liegt, zeigt der Blick auf die Predigt aus dem *Encaeniale*.

Sehr gelungen ist in dieser analysierten Kirchweih-Predigt die *prosopopoiie*, durch die der Spiegel mit der menschlichen Eigenschaft des Sprechens ausgestattet wird. So ist es nicht Prokop, der den Zuhörern den Spiegel vorhält, sondern dieser selbst übernimmt es, die Menschen mit der Vergänglichkeit des irdischen Daseins zu konfrontieren. Die explizite Äußerung Prokops, die Menschen würden nicht gern die Wahrheit hören, zeigt klar dessen Annahme zum moralischen Wissensstand seiner Zuhörer.

Auch Prokops Annahme zum praktischen Wissensstand der Zuhörer ist der Predigt recht leicht zu entnehmen. So nutzt Prokop zur Beschreibung des Gebrauchs und des Nutzens des Spiegels zunächst die etwas wunderlich anmutende Erklärung zu den Paaren der den gläubigen Christen zur Verfügung stehenden Augen, zweifelt dann aber offenbar daran, dass die Erklärung mit dem praktischen Wissen der Zuhörer in Einklang zu bringen ist. Anstatt aber davon wieder Abstand zu nehmen, verbittet er sich rigoros jeglichen Zweifel. Kraft seiner Autorität als Prediger macht er so Widersinniges plausibel und schreibt den Zweifel der Zuhörer deren Unverständnis und Nichtwissen zu. Das Unverständnis der Zuhörer ließe sich aber auch noch von einer anderen Seite aus bewerten: Prokop hat zu Beginn der Predigt angekündigt, er wolle den Brauch und Nutzen des Spiegels erklären, diese Ankündigung hat er, wie die Analyse gezeigt hat, nicht in die Tat umgesetzt. Stattdessen hat er, ohne Brauch und Nutzen zu erklären, verschiedene Augenpaare erfunden, um seine intendierte Lehre zu vermitteln.

Ob damit schon erwiesen ist, dass der Spiegel, oder generell etwas allseits Bekanntes, als Predigtgegenstand weniger gut geeignet ist, wird sich im weiteren Verlauf der noch folgenden Untersuchung verschiedener Predigtthemen zeigen. Diesbezügliche Erkenntnisse könnten so bereits aus den beiden nächsten Themen gewonnen werden, die mit der Sonne und den Wolken zu den die Menschen stets begleitenden und das Leben beeinflussenden Naturphänomenen gehören.

### 3.2 Phänomene der Natur

Anstatt von den die Menschen begleitenden und beeinflussenden Naturphänomenen könnte man auch weniger nebulös schlicht von Wetter sprechen, sind doch gerade Sonne und Wolken das, was neben Niederschlag und Wind das Wetter für die allermeisten Menschen ausmacht. So findet sich beispielsweise in der *Naturalis historia* des Plinius eine umfassende Auflistung, der zu entnehmen ist, welches Wetter bei verschiedenen Konstellationen und Erscheinungsformen von Sonne und Wolken zu erwarten sei.<sup>491</sup> Eine ungebrochene Popularität der Beobachtung der Sonne sowie das Vorhandensein eines Verlangens nach einer Wettervorhersage zeigt die ›Neuaufgabe‹ der Plinius'schen Auflistung durch Konrad Megenberg im *Buch der Natur* sowie das im 16. Jahrhundert erschienene *Wetter Biechlein* des Leonhard Reynmann.<sup>492</sup> Auch Prokop beschäftigt sich in einer seiner Predigten mit dem Wetter, welches er zwar nicht vorher sagt, sondern eher einen für das Wetter Verantwortlichen versucht zu finden:

Es ist zum Exempel der Himmel gantz heiter / der Lufft gar rein / der Wind still / daß Wetter schön / lieblich / künfte nicht besser seyn / so bliebe es immer dar sein Lebenlang / wann es nicht was verderben thäte: Aber da fanget der Erdboden an zu rauchen / Dämpffe / Dünste / Nebel / Feuchtigkeiten steigen von der Erden / von denen Sumpffen über sich in die Lufft hinauff / verunreinigen dieselben / verdecken den Himmel / vertunckeln vnd verfinstern Sonn / Mond vnd Sternen / verhindern ihre influenzen, operationes vnd heylsame Würckungen / daß verschmahet / vnd verdriesset dieselbe greulich / mögen die Unbild nicht leiden / Ey was? Sagen sie / die kahle Mist-Fincken vnterstehen sich da auß denen spöttlichen garstigen Koth-Lacken zu vns herauff zu steigen / vnsere Schönheit zu beschandflecken / kombt / wir wöllen ihnen den Weg wieder hinweisen / wo sie herkommen seyn / darauß entstehet ein Krieg / ein Ungewitter / ein Donnern / Hageln vnd Blitzen / sie schmeissens über Kopff über Füsse wieder herunter / purificiren vnd reinigen sich wieder von denen Unflätereien / bißweilen durch einschlagen / Wolcken-Brüche / Wasser-Güsse mit grossem Schaden herunter bey vns: Was ist dessen allen Ursach? Was hat das Wetter gemacht? Der Himmel / Sonn / Mond / Sternen / der Lufft primario nicht / sondern die Erd vnd die Wässer mit ihren Unreinigkeiten / schicken die sie nicht hinauff / so schlügen jene sie nicht herab / wann sie einbüssen vnd gute Stoß bekommen / so dürffen sie niemand die Schuld geben als nur ihnen selbst.<sup>493</sup>

Auch wenn Prokop hier behauptet, dass Erde und Wasser für das Wetter verantwortlich zeichnen, war die Beobachtung von Sonne und Wolken zwecks Wettervorhersage nicht nur für die Landwirtschaft wichtig. Darüber hinaus wurde das Wetter auch aus

---

<sup>491</sup> Vgl. Gaius Plinius Secundus: *Naturalis historia*. Naturkunde XVIII. Botanik: Ackerbau. Lat.-dt., hg. u. übers. v. Roderich König, Darmstadt 1995; XVIII,342–346 (im Folgenden zitiert als Plin. nat. XVIII, Paragraph); vgl. hierzu auch: Otto Gilbert: *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*, Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1907, Hildesheim 1967, bes. S. 592f.

<sup>492</sup> Vgl. Konrad von Megenberg: *Das ›Buch der Natur‹*. Bd. II. Kritischer Text nach den Handschriften, hg. v. Robert Luff/Georg Steer, Tübingen 2003, Buch II,4 (im Folgenden zitiert als Meg II, Buch, Kapitel); Leonhard Reynmann: *Wetter Biechlein*, Augsburg 1514, Bogen a.

<sup>493</sup> Cat, 158,364.

einem in der Frühen Neuzeit virulenten eschatologischen Denken heraus beobachtet, sodass Unwetter, Dürren und daraus resultierende Missernten sowie Himmelserscheinungen allgemein einer christlichen Deutung unterlagen.<sup>494</sup> Und von der christlichen Deutung von (nun dann doch nebulösen) Naturphänomenen ist es nur ein kleiner Schritt zur Gleichsetzung von Gottheit und Gestirn.

### 3.2.1 Licht der Welt

Eine solche Gleichsetzung von der Sonne mit Gott, dem Guten oder auch dem Heil findet sich auch in nicht wenigen Texten der *Heiligen Schrift*, angefangen vom *Ersten Buch Mose* bis zur *Offenbarung des Johannes*. So trennt Gott in der Schöpfungsgeschichte zunächst »das Liecht vom Finsternis«<sup>495</sup> und das Licht, die Helligkeit, der Glanz und vor allem die Sonne selbst werden fortan als Symbol für das Göttliche genutzt. Dies kann wie in Psalm 108 mit den Worten: »Ich will das Morgenrot wecken«<sup>496</sup>, der als Erwartung der Hilfe Gottes zu verstehen ist, ein metaphorischer Gebrauch sein oder es kann wie in Psalm 84 explizit ausgesprochen werden: »Denn Gott der HERR ist Sonn vnd Schild«<sup>497</sup>.

---

<sup>494</sup> Vgl. Leonhart Thurneyser: Ein Kurtzer vnd Einfeltiger bericht ... vber den 136. vnnd inn disem laufenden 77. Jar am 19. tag Octobris erstlich erschinenen Cometen, Berlin 1577; Jakob Heerbrand: Ein trewe Warnung vnd gutthertzige Vermanung zur Buß / an die allgemeine Christenheit ... vber das erschrockliche Wunderzeichen / den Cometen / oder Pfawenschwanz / der jetzt eine gute zeitlang am Himmel ist gesehen worden, Tübingen 1578; Ernst W. Zeeden: Deutsche Kultur in der Frühen Neuzeit, Frankfurt/Main 1968; Christel Meier: Argumentationsformen kritischer Reflexion zwischen Naturwissenschaft und Allegorese, in: FMSt 12 (1978), S. 116–159, hier S. 120; Friedrich Ohly: Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt <sup>2</sup>1983, S. 9; Hartmut Lehmann: Die Kometenflugschriften des 17. Jahrhunderts als historische Quelle, in: Brückner 1985, S. 683–700; Albert Biesinger: Kommt die religiöse Erziehung ohne die Vorstellung von Himmel-Hölle-Fegefeuer aus?, in: Ders./Michael Kessler (Hrsg.): Himmel - Hölle - Fegefeuer (Kontakte 3), Tübingen 1996, S. 11–30, hier S. 10; Hartmut Lehmann: Zur Bedeutung von Religion und Religiosität im Barockzeitalter, in: Hartmut Lehmann. Religion und Religiosität in der Neuzeit. Historische Beiträge, hg. v. Manfred Jakobowski-Tiessen/Otto Ulbricht, Göttingen 1996, S. 9–27, hier S. 21f.; Günter Vogler: Absolutistische Herrschaft und ständische Gesellschaft. Reich und Territorien von 1648–1790, Stuttgart 1996, S. 159–164; Schmidt-Biggemann 2000, S. 141.

<sup>495</sup> LB, Erstes Buch Mose (Gen) 1,4.

<sup>496</sup> EÜ, Ps 108,3 (Vulg: 107,3); die EÜ ist zwar nicht so nah am Wortlaut wie die LB, bietet jedoch die schönste Übersetzung; vgl. auch: LB, Weisheit Salomonis (Weish) 5,6: »das Liecht der Gerechtigkeit hat vns nicht geschienen / vnd die Sonne ist vns nicht auffgangen«; vgl. hierzu: Franz J. Dölger: Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 14), Münster 1970, S. 84; vgl. zur Symbolik von Sonne und Morgenröte auch: Gertrud Schiller: Ikonographie der christlichen Kunst. Bd. 1, Gütersloh 1966, S. 64; Steffen Schneider: Art. Morgenröte/Sonnenaufgang, in: Günter Butzer/Joachim Jacob (Hrsg.): Metzler Lexikon der literarischen Symbole, Stuttgart/Weimar 2008, S. 234f.

<sup>497</sup> LB, Der Psalter (Ps) 84,12; vgl. auch: LB, Jesaja 60,20: »Deine Sonne wird nicht mehr vntergehen / noch der Mond den schein verlieren / Denn der HERR wird dein ewiges Liecht sein«.

Im Neuen Testament ist es dann nicht mehr Gott, der mit der Helligkeit und der Sonne gleichgesetzt wird, sondern Jesus, der beispielsweise im *Evangelium nach Johannes* von sich selbst sagt: »Jch bin das Liecht der Welt / wer mir nachfolgt / der wird nicht wandeln in Finsternis / sondern wird das Liecht des Lebens haben.«<sup>498</sup> Ähnlich, in Form eines Vergleichs, äußert sich der Evangelist Matthäus: »Vnd sein Angesichte leuchtet wie die Sonne«<sup>499</sup>, sowie Johannes in der *Offenbarung*: »vnd sein Angesichte leuchtet wie die helle Sonne«<sup>500</sup>.

Auch in den apokryphen<sup>501</sup> Bibeltexten findet sich die Gleichsetzung Jesu mit der Helligkeit und der Sonne. Im *Bartholomäus-Evangelium* beispielsweise fällt der Evangelist Jesus zu Füßen und spricht zu diesem:

Nie verlöschender Leuchter, Herr Jesus Christus, Unvergänglicher, der du Gnade für die ganze Welt denen verliehen hast, welche dich lieben, und ewiges Licht geschenkt hast durch dein Erscheinen auf der Erde<sup>502</sup>.

Ähnliches findet sich in der ebenfalls apokryphen *Offenbarung des Petrus*, in welcher Jesus auf die Frage der Jünger nach den Zeichen des Weltendes spricht:

So werde ich kommen auf einer Wolke des Himmels mit großem Heer in meiner Herrlichkeit; indem mein Kreuz vor meinem Angesicht hergeht, werde ich kommen in meiner Herrlichkeit; indem ich siebenmal so hell leuchte wie die Sonne, werde ich kommen in meiner Herrlichkeit<sup>503</sup>.

Neben diesen auf die Schrift bezogenen Gleichsetzungen von Helligkeit und Sonne mit Jesus und Gott existieren zahlreiche weitere Verbindungen zwischen Sonne und Göttlichkeit. Im christlichen Kontext wäre hier an die Gebetsrichtung<sup>504</sup> und die architektonische Ausrichtung des Kirchenbaus gen Osten, an das Fest Mariä Lichtmess, an dem die Kerzen (= Licht) für das jeweils kommende Jahr geweiht werden, an das geistliche

---

<sup>498</sup> LB, Euangelium S. Johannis (Joh) 8,12 (im Original alle Wörter in Großbuchstaben); vgl. auch: LB, Joh 9,5: »Dieweil ich bin in der Welt / bin ich das Liecht der Welt.«

<sup>499</sup> LB, Euangelium S. Mattheus (Mt) 17,2.

<sup>500</sup> LB, Die Offenbarung S. Johannis (Offb) 1,16; als einige weitere Fundstellen sind zu nennen: Js 60,20; Mal 3,20; Offb 1,16; 10,1; 21,35.

<sup>501</sup> Apokryphen (von griech. *ἀπόκρυφος* = verborgen), Schriften, die nicht in den Kanon der *Bibel* aufgenommen worden sind.

<sup>502</sup> Bartholomäus-Evangelium, in: Weidinger 1995, S. 494–504, hier S. 499; Ähnliches findet sich auch bei dem bayerischen Hofsekretär und Gegenreformatoren Aegidius Albertinus: *Der Welt Tummel- und Schawplatz*, Augsburg 1612, S. 29 (im Folgenden zitiert als AA, Seite): »Also wann Christus kombt / wandern wir alßdann im Tag der Gnaden / Aber wann er von vns weichet / gerahten wir in die Nacht der vngnaden / Irrthumb vnd Finsternuß.«

<sup>503</sup> *Offenbarung des Petrus*, in: Weidinger 1995, S. 524–531, hier S. 524; vgl. hierzu auch: William B. McDonald: *Christian Sun Symbols*, in: *Graphis* 18 (1962), S. 132–137, hier S. 135.

<sup>504</sup> Vgl. zur Gebetsrichtung auch: Quintus Septimius Florens Tertullianus: *Ad nationes*, in: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 20 (83, Z. 21–84, Z. 9), hg. v. August Reifferscheid/Georg O. A. Wissowa, Prag/Wien/Leipzig 1890, I,13.

Lied *Die Sonn hoch am Himmel steht*<sup>505</sup> oder schlicht an die Bedeutung des Sonntags als Tag der Auferstehung<sup>506</sup> zu denken.

Parallel zum christlichen begegnet im, wenn man so will, heidnischen Kontext beispielsweise bei Homer das ›Bild‹ von der negativ konnotierten Finsternis und positiv besetzten Helligkeit. So ist in der *Ilias* das Sterben gleichgesetzt mit dem Verlassen des Sonnenlichtes,<sup>507</sup> welches in der Unterwelt nicht zu sehen ist,<sup>508</sup> und auch Vergil setzt in der *Aeneis* die Sonne mit dem Leben gleich.<sup>509</sup> Zu der negativ konnotierten Verfinsternung der Sonne finden sich noch weitere Beispiele aus verschiedenen Zeiten und Quellen. So berichtet Hartmann Schedel in seiner *Weltchronik* von einem halben Dutzend Sonnenfinsternissen vom 7. bis zum 15. Jahrhundert, welche allesamt nichts Gutes mit sich brachten,<sup>510</sup> und der Evangelist Lukas berichtet, dass sich die Sonne beim Tode Jesu verfinsterte.<sup>511</sup> Von solch einer den Tod begleitenden Finsternis weiß auch Plinius in der *Naturalis historia* zu berichten; wenn zwar nicht Jesus, so starb an diesem Tag immerhin der große Caesar. Folgerichtig erscheint beim Einzug Octavians, des späteren Kaisers Augustus, in Rom ein positiv konnotierter Kranz um die Sonne.<sup>512</sup>

---

<sup>505</sup> Ambrosius Lobwasser: *Die Sonn hoch am Himmel steht*, 1579 (Melodie: Johann Crüger, 1640), in: Evangelisches Gesangsbuch, Gütersloh 1996, Lied-Nr. 459; bes. die zweite Strophe: »Die rechte Sonn ist Jesus Christ, / das Licht er zu dem Leben ist, / das er uns heute durch sein Wort / hell leuchten läßt an allem Ort.«

<sup>506</sup> Vgl. hierzu Justin (Kirchenvater, †165): Apologie, in: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten. Bd. I, a. d. Griech. u. Lat. übers. v. Gerhard Rauschen, Kempten/München 1913, I,67,7: »Am Tag der Sonne halten wir alle gemeinsam die Zusammenkunft, [...] weil Jesus Christus unser Heiland an eben diesem Tage von den Toten auferstand.«; Clemens von Alexandria (Kirchenschriftsteller, †215): *Protreptikos*, hg. v. Otto Stählin (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 12), Leipzig 1905, VIII,84,1.2: »Steh auf von den Toten und erleuchten wird dich Christus, der Herr, die Sonne der Auferstehung.«; vgl. hierzu auch: Hugo Rahner: *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1957, S. 101: Die Auferstehung Christi fand an einem Sonntag statt, dieser Tag wurde früher als Tag des Herrn gefeiert; nach der Tradition, Wochentage nach Planeten zu benennen, war dieser Tag der *dies solis*; vgl. zum Kult um den Sonnengott Sol unter Kaiser Aurelianus und die Verschmelzung des Ehrentages dieses Gottes mit dem Weihnachtsfest bzw. -tag: Rudolf Drößler: *Als die Sterne Götter waren*, Leipzig 1976, S. 195.

<sup>507</sup> Vgl. Homer: *Ilias*, neue Übertr. v. Wolfgang Schadewaldt, Frankfurt/Main/Leipzig<sup>17</sup>2014, XVI,188.

<sup>508</sup> Vgl. Homer: *Odyssee*, hg. v. Eduard Schwarz, übers. v. Johann H. Voss, Augsburg 1994, XI,15–19.

<sup>509</sup> Vgl. Publius Vergilius Maro: *Aeneis*, nach d. Übertr. v. Joseph Spitzenberger, neubearb. v. Leo Winter, München 1958, IV,631.

<sup>510</sup> Vgl. Hartmann Schedel: *Register des Buchs der Chroniken und geschichten mit figuren und pildnussen von anbeginn der welt bis auf dise unnserre Zeit*, Faksimile-Druck nach dem Original von 1493 aus der ehemals Reichstädtischen Bibliothek Lindau, Starnberg o. J.: bspw. Bl. CLVII: mit der Bedeutung Pest; Bl. CLXXXVI: mit der Bedeutung Erdbeben, Teuerung, Pest; Bl. CCIX: mit der Bedeutung Tod Gregors IX.; vgl. hierzu auch: Anne-Charlott Trepp: *Von der Glückseligkeit alles zu wissen. Die Erforschung der Natur als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt/Main 2009.

<sup>511</sup> Vgl. Lk 23,45.

<sup>512</sup> Vgl. Gaius Plinius Secundus: *Naturalis historia*. Naturkunde II. Kosmologie. Lat.-dt., hg. u. übers. v. Roderich König, München 1974, II,98 (im Folgenden zitiert als Plin. nat. II, Paragraph).

Neben diesen und anderen hier noch nicht genannten Gleichsetzungen und Bedeutungen der Sonne spielt dieselbe auch eine zentrale Rolle in der Pflanzenwelt. Besonders eine Pflanze ist durch ihre Eigenschaft der steten Hinwendung zur Sonne, bekannt durch den Ovid'schen Mythos,<sup>513</sup> in die christliche Symbolik eingegangen. Auch wenn von Ovid nicht mit dem Namen Sonnenblume bezeichnet,<sup>514</sup> wurde doch gern auf eben diese Blume, vermutlich wegen ihres sonnengleichen Aussehens, zurückgegriffen,<sup>515</sup> um eine Hinwendung des Menschen (= Sonnenblume) zu Gott bzw. Jesus (= Sonne) zu illustrieren; ein ›Bild‹, das sich auch in den Prokop'schen Predigten wiederfindet.

### 3.2.1.1 Der Sonne zugewandt

Um die Hinwendung der Menschen zu Jesus darzustellen, nutzt Prokop in der 16. Predigt des *Encaeniale* zwei verschiedene ›Bilder‹. So findet sich bereits im Titel dieser Predigt: »Sol & Heliotropium Jesus & Zachaeus«<sup>516</sup>, die Gleichsetzung von Sonne und Jesus sowie von Sonnenblume und Zachäus. Bevor Prokop jedoch näher darauf eingeht, begibt er sich in eine höhere Sphäre. In dieser Sphäre ist die Sonne Lebens- und Lichtspender der Gestirne,<sup>517</sup> welche die Sonne »deßwegen auch ohn vnterlaß anschauen«<sup>518</sup> würden und wenn sie reden könnten, »wurden sie die Sonn lieben / loben vnd ihr danken«<sup>519</sup>.

Dieses Lob ist jedoch mit einem kleinen Schönheitsfehler behaftet, denn zu danken sein sollte doch aus theologischer Sicht eher Gott als dem Erschaffer der Sonne als dem Gestirn. Zu diesem Schluss kommt Prokop offenbar auch, denn er fügt hinzu, dass das Lob der Gestirne »zuvorderst den Allerhöchsten ihren Erschaffer und Erhalter«<sup>520</sup> betreffe. Nachdem nun also alle Gestirne ihr Lob ausgesprochen haben, verlässt Prokop die himmlische Sphäre und begibt sich in das Reich der Pflanzen und knüpft damit an den Predigttitle und an die sich der Sonne zuwendende Blume an.

---

<sup>513</sup> Vgl. Ov. met. IV,256–270.

<sup>514</sup> Ov. met. IV,268f.: ... est in parte rubor violaeque simillimus ora flos tegit.

<sup>515</sup> Dass es sich bei dieser Blume um eine Sonnenblume handelt, ist eine ›Erfindung‹ des Barock, bei Ovid findet sich keine genaue Bezeichnung der Blume, entstanden sein mag diese Zuschreibung aus dem botanischen Namen Heliotropium, für Blumen, die sich der Sonne zuwenden und aus dem Aussehen der Sonnenblume; vgl. hierzu auch: Battistini 2012, S. 342.

<sup>516</sup> Enc, 16,168.

<sup>517</sup> So zu finden auch bei AA, 29.

<sup>518</sup> Enc, 16,170.

<sup>519</sup> Enc, 16,171.

<sup>520</sup> Enc, 16,171.

Anders als bei dem vorigen ›Bild‹ kann Prokop hier nun auf ein praktisches Wissen der Zuhörer vertrauen, denn dass Pflanzen sich der Sonne zuwenden (sei es nun Blatt oder Blüte) wird wohl beinahe jeder Mensch schon einmal beobachtet haben.<sup>521</sup> Doch gibt es noch andere Quellen als die Natur, aus denen die Zuhörer dieses Bild gekannt haben werden: aus der Emblemik. Die Vielzahl der Embleme, von denen hier einige genannt seien, vereint dabei die genannte Wendung der Pflanzen sowie die Gleichsetzung von Sonne mit Gott bzw. Jesus. So begegnet bei Camerarius und Rollenhagen jeweils ein Emblem mit der *inscriptio*: *Solvm a sole*<sup>522</sup>. Die *pictura* zeigt in beiden Fällen passend dazu Pflanzen, die, von der Sonne beschienen, gedeihen. Ebenfalls von der Sonne beschienen sind auf zwei anderen Emblemen von Camerarius die Ringelblume und die Vanilleblume.<sup>523</sup> Die Besonderheit zumindest der Vanilleblume liegt dabei in der Eigenschaft ihrer Blüte, dem Lauf der Sonne zu folgen, das heißt sich dieser stets zuzuwenden. Diese naturwissenschaftlich korrekte Tatsache, welche sich auch in dem botanischen Namen *Heliotropium* oder »Sonnenwende«<sup>524</sup> wiederfindet, wird hier, ebenso wie bei der Ringelblume, welche diese Eigenschaft eigentlich nicht besitzt, durch die *inscriptio*: *Dominvs illuminatio mea*<sup>525</sup> auf den gläubigen Menschen und dessen Ausrichtung auf Gott übertragen.

Einen noch deutlicheren Bezug eines Sonnen-Emblems zu Gott findet sich in dem Werk *Emblemas morales* des Kanonikers Sebastián de Covarrubias y Orozco. Eine die gesamte *pictura* einnehmende Stilisierung der Sonne mit dem *nomen sacrum* IHS<sup>526</sup> in deren Mitte deutet die Gleichsetzung Jesu mit der Sonne als Licht der Welt nicht nur an, sondern führt sie plakativ vor Augen.<sup>527</sup> Vor dem Hintergrund dieser Bekanntheit

<sup>521</sup> Bereits Plinius betont, dass dies tagtäglich zu beobachten sei (vgl. Plin. nat. II,109), d. h., dass dies bereits damals zum praktischen Wissen der Menschen gehörte.

<sup>522</sup> Cam (1587), II,LXIII, Rollh, I,92.

<sup>523</sup> Vgl. Cam (1587), I,II u. I,LXXI.

<sup>524</sup> Adalbert Schindlmayr: *Heliotropium*, in: Ders. (Hrsg.): *Lexikon der Pflanzen*, München 1971, S. 133; nicht zu verwechseln mit dem »Sonnenwender«, von welchem Konrad von Megenberg im *Buch der Natur* berichtet. Megenberg beschreibt dort einen Stein namens *Heliotropius*, welcher eine außergewöhnliche magische Wirkung entfalten kann. Lege Megenberg zufolge jemand unter diesen Stein die gleichnamige Blume und sage dabei eine (leider nicht überlieferte) Zauberformel auf, so »macht der Stein« diesen Menschen »unsichtbar« (Meg, 200); vgl. zu weiteren angeblichen magischen Wirkungen dieses Steines: Helmut Werner: *Die Magie der Zauberpflanzen, Edelsteine, Duftstoffe und Farben*, Frechen 2001, S. 236.

<sup>525</sup> Cam (1587), I,II.

<sup>526</sup> Diese Abkürzung setzt sich zusammen aus den ersten drei griechischen Buchstaben des Namens Jesus; griech. = *Ἰησοῦς*/in Großbuchstaben *ΙΗΣΟΥΣ*; das Sigma verliert dabei seine griechische Form und wird zum lateinischen S, das Eta behält seine Schreibweise bei.

<sup>527</sup> Vgl. Cov, I,1; durch die beigegefügte *inscriptio*: *Col svo lme semedesmo cela*, tritt als weiterer Aspekt die Unanschaulichkeit Gottes hinzu.



kommt Prokop nun ohne weitere Umwege zu einer Gleichsetzung der Sonnenblume mit Zachäus, der sich wie die Sonnenblume der Sonne Jesus zuwendet.<sup>528</sup> Dazu paraphrasiert Prokop die Zachäus-Erzählung, die seinen Worten: »nimmer mehr kann die Sonnen-Blum grössre Freud an der Sonnen haben / als er [Zachäus, B.N.] an JESU Gegenwart«<sup>529</sup>, nach zu urteilen, ausreichend plausibilisiert, dass Zachäus mit einer Sonnenblume gleichgesetzt werden kann. Zur Bekräftigung verweist Prokop noch explizit auf die oben genannte Ovid'sche Erzählung. Dass Prokop nicht annimmt, dass seine Zuhörer über das nötige Bücherwissen verfügen, um diesen Mythos genau zu kennen, zeigt sich an Prokops Wiedergabe desselben, denn anstatt nun die Geschichte von der in Phoebus verliebten Nymphe Clytië zu erzählen,<sup>530</sup> verlegt Prokop die Handlung kurzerhand ins Heilige Römische Reich Deutscher Nation und aus der Nymphe wird eine Sachsenprinzessin, welche »dermassen verliebt in diesen Liebenswehrtesten Planeten die Sonne« sei, »daß sie sich nie ersättigen kunte ihr nachzugehen / vnd dieselbe anzuschauen«. Da aber die Sonne »diesen schönen Dama den Korb gabe«<sup>531</sup>, die Prinzessin daraufhin »nur desto zarter vnd inbrunstiger in sie verliebt«<sup>532</sup> sei, weiß die Verschmähte letztlich keinen anderen Ausweg, als sich den Tod zu wünschen.<sup>533</sup> Dieser lässt sich dann auch nicht lange bitten, doch »daß Leben kunte sie zwar lassen / die Liebe aber mit nichten: Als dann warde sie verkehrt oder verwandelt in die Sonnen-Blum«<sup>534</sup>.

Ob diese Geschichte sich tatsächlich so zugetragen hat, zweifelt Prokop zwar mit der *dubitatio*: »Sey jetz von dieser Fabel was da wölle«<sup>535</sup>, an, geht jedoch nicht näher auf diesen Zweifel ein. Relevanter ist es für ihn, das Nichtwissen der Menschen über Gottes Eigenschaften in eine Gewissheit zu verwandeln, indem er den Zuhörern zusichert, wenn diese sich wie »gute Sternen am Firmament« und wie »gute Blumen in Gottes Lust-Garten« verhielten, sie dann als Dank das ewige »Heyl«<sup>536</sup> erwarten dürften.

---

<sup>528</sup> Vgl. Enc, 16,172.

<sup>529</sup> Enc, 16,174.

<sup>530</sup> Vgl. Ov. met. IV,256–270.

<sup>531</sup> Enc, 16,176.

<sup>532</sup> Enc, 16,177.

<sup>533</sup> Vgl. Enc, 16,177.

<sup>534</sup> Enc, 16,177.

<sup>535</sup> Enc, 16,177.

<sup>536</sup> Enc, 16,178.

### 3.2.1.2 Dankbarkeit und Undankbarkeit

Auch in der sechsten Predigt des *Patrociniale* spielt die Dankbarkeit eine zentrale Rolle. Und auch hier sind es die Pflanzen und Gestirne, die der Sonne Dank schulden. Doch geht Prokop nun etwas forscher vor als in der Predigt des *Encaeniale*. Zunächst drückt er mit der Litotes: »das kann niemand vnwissend seyn«, dass die Pflanzen »mittels deß Regens vnd Sonnen-Scheins«<sup>537</sup> wachsen, seine Annahme zum praktischen Wissensstand der Zuhörer aus. Doch beschäftigt Prokop eine aus theologischer Sicht recht interessante Frage bzw. ein ganzer Fragenkatalog:

Wann der gütige GOTT einen Garten-Acker-vnd Feld-Bau mit Gewächs vnd Früchten bereichen will / kann Er es nicht immediatè vnd für ihn selbst allein thun? Warum medi-  
atè? Was hat Er deß Regens / Sonnenscheins vnd eines langweiligen Wachsens darzu von  
nöthen? Hat Er doch gemacht / das zu Anfang der neu erschaffenen Welt im Paradeyß /  
Krafft seines Göttlichen Segens allein die Aepffel vnd anders Obs ohne Zuthuung Regens  
vnd Sonnenscheins gleich zeitig gewesen<sup>538</sup>.

Ob es nicht besser gewesen wäre, die Äpfel wären nicht zeitig fertig gewesen, sei dahingestellt, Prokop nutzt die Genesis-Erzählung jedenfalls als Beweis für seine Ausführungen, denn wie hätten »sonst vnser erste Eltern so geschwind auff Einrathen der Teufflichen Schlangen«<sup>539</sup> von den Äpfeln essen können.

Prokops an eine Wenn-dann-Regel erinnernde Feststellung, wenn Gott das Paradies ohne Zutun von Sonne und Regen geschaffen habe,<sup>540</sup> dann könne er doch offenbar ohne fremde Hilfe Pflanzen gedeihen lassen, mündet in die *subiectio*: »vnd warumb thut Er es denn nicht«. Die Antwort, die auch ohne Inquit-Formel Gott zugerechnet werden kann, ist so kurz wie unbefriedigend: *Sic volo, sic jubeo*<sup>541</sup>. Doch zeigt sich darin zugleich das Nichtwissen Prokops über Gottes Eigenschaften und den Sinn des göttlichen Handelns. Auch wenn die Zuhörer dieses Nichtwissen mit Prokop teilen, werden sie ihm aufgrund seiner Beweisführung doch wahrscheinlich glauben und die Fähigkeit Gottes als hinreichend plausibilisiert erachten. Für etwaige noch nicht überzeugte Zuhörer holt Prokop sich dann jenseitige Verstärkung von einem nicht näher bezeichneten Heiligen,

---

<sup>537</sup> Pat, 6,47.

<sup>538</sup> Pat, 6,48.

<sup>539</sup> Pat, 6,48.

<sup>540</sup> Im Gegensatz zu Gen 1 erschafft Gott in dem Apokryphon *Die Schatzhöhle* die Pflanzen nicht einfach, da dort erst durch die wärmenden Strahlen der Sonne das Pflanzenwachstum einsetzt (vgl. *Die Schatzhöhle*, Kap. 1, in: *Apokryphe Bibel. Die verborgenen Bücher der Bibel*, hg. v. Erich Weidinger, Augsburg 1991, S. 6–38); Prokop beruft sich verständlicher Weise auf den Text des offiziellen Kanons.

<sup>541</sup> Pat, 6,48.

der »auff die angezogene Fragen Bericht geben wird«<sup>542</sup>; auch wenn dieser im Folgenden gar nicht zu Wort kommen wird.

Zu Wort kommen aber die »Phylosophi vnd Astrologi« sowie die »Theologi«, man könnte auch sagen die Kategorie Bücherwissen, also ein Wissen, über welches gewiss nur Prokop und nicht die Zuhörer verfügen. Übereinstimmend berichteten die Autoritäten der genannten Wissenschaften, dass die Sonne »dem Gestirn deß Firmaments [...] ihr Licht zusende« und zwar »einem jeden so viel darvon«, wie benötigt werde. Zudem sei die Sonne auch »nicht karg oder gesparig darmit« und weder müsse man sie darum bitten noch ihr danken, denn sie mache dies ganz »freywillig«<sup>543</sup>. Aber trotz dieser scheinbaren Selbstlosigkeit der Sonne ist sich Prokop sicher, dass die Gestirne der Sonne ihre Dankbarkeit »erzeigen« würden, und nicht nur das, auch was diese der Sonne sagen würden, weiß Prokop. Dazu verleiht er den Gestirnen eine Stimme und lässt diese in direkter Rede ihre Laudatio vorbringen:

All vnsere gute Gaben / allen vnsern Glantz / all vnsere Schönheit haben wir nicht von vns selbstn / sondern sie fliesen vnd kommen vns her von dem Vatter deß Lichts / welcher ist die Sonn / die denn auch / vnerachtet sie ohn Unterlaß reichlich giebet / giesset / fliesset / nie abnimmt / sondern einen Weg als den andern gleich reich bleibet vnd Überfluß hat.<sup>544</sup>

An die in diesem Dank enthaltene Gleichsetzung von Sonne und Gott knüpft Prokop dann an:

Wer siehet aber nicht aus vns Menschen / der sich doch seiner edlen Vernunfft wohl zu bedienen weiß / vnd sie wohl brauchen will / daß diß ein rechtes Conterfey ist deß immerwährenden procedere vnd Verfahrens der Göttlichen Güte gegen allen ihren Creaturen?<sup>545</sup>

Damit spricht Prokop alle Zuhörer als Wissende an, das heißt, das eigentliche Nichtwissen um Gottes Eigenschaften und Eingreifen wird so in den Stand des Wissens erhoben und all jene, die nicht um dieses »Conterfey« wissen, oder wie Prokop es ausdrückt, die dies nicht sehen, sind dementsprechend ohne »edle Vernunfft«; und so müsste man schließen, auch nicht fähig zu wissen oder zu einem Wissen zu gelangen.

Um aber doch einmal »alle in gemein / als jedes besonders« die Gelegenheit zu geben, darüber nachzudenken, was der Mensch ohne Gott wäre, stellt Prokop die sogenannte »General-Frage«: »was seydt ihr? Was habt ihr? Was vermöget ihr / daß ihr von

---

<sup>542</sup> Pat, 6,48.

<sup>543</sup> Pat, 6,48.

<sup>544</sup> Pat, 6,49.

<sup>545</sup> Pat, 6,49.

euch selbst haben?«<sup>546</sup> Lange Zeit zum Nachdenken bleibt jedoch nicht, denn Prokops Antwort folgt mit dem Oxymoron: »pur lauter nichts«, auf den Fuß. Zum Beweis für die Richtigkeit dieser Antwort reicht für Prokop offenbar ein einziges Wort aus: *Fiat*. Was den heutigen Leser unmittelbar an die Schöpfungsgeschichte denken lässt, mag bei den lateinunkundigen Zuhörern der Predigt eher für Verwirrung gesorgt haben, die noch dadurch gesteigert wird, dass Prokop die Folgen des *fiat* mit den Worten erklärt, Gott habe die Menschen dadurch *in esse*<sup>547</sup> gebracht.

Nicht auszuschließen ist, dass Prokop sich der unzureichenden Überzeugungskraft dreier lateinischer Wörter, welche wohl kaum einer der Zuhörer verstehen konnte, bewusst ist, denn es folgt nun ein zweiter Durchgang, um den Menschen zu verdeutlichen, dass sie alles, ihr Dasein und ihre Fähigkeiten, ausschließlich Gottes Gnade zu verdanken haben.<sup>548</sup> Auf klimaktische Weise folgt dabei *subiectio* auf *subiectio*, angefangen mit der auffordernden Frage:

Saget ihr mir / ihr mit der edlen Vernunft begabte menschliche Creaturen / *quis habetis, quod non accepistis?* bietet allen euren Witz auff / brauchet die gantze Schärffe eures Verstandes / *speculiret / suchet / dencket nach / ist was an euch oder in eurem gantzen Vermögen / daß ihr von euch selbst / vnd nicht anderswoher empfangen habet?*<sup>549</sup>

Auch hier gesteht Prokop seinen Zuhörern, trotz Aufforderung, keine Bedenkzeit zu und antwortet kurz und bündig: »nichts werdet ihr finden«, und ergänzt: »der vnerschaffenen Sonnen Göttlicher Gütigkeit müsset ihr es zuschreiben«<sup>550</sup>. Dies steigernd folgt die zweite *subiectio*:

Ich frage noch einmahl: womit aber habt ihr das alles von dem gütigen GOtt meridirt vnd verdient? habt ihr Ihn vielleicht demühtig darumb ersuchet / freundlich begrüset / gar schön gebetten?<sup>551</sup>

Mit den zwei Worten: »Ach nein«, fällt diese Antwort noch knapper aus als die vorige und Prokop fragt direkt noch einmal nach: »wie habt ihr denn die Gnad der Erschaffung meritiren vnd verdienen oder Ihn darumb bitten können?« Die folgende Antwort enthüllt dann, wie der Mensch ohne Verdienst und Bitten erschaffen worden sei: »Aus pur lautern Gnaden ist euch die Göttliche Sonn auffgangen«<sup>552</sup>. Auch wenn diese und

---

<sup>546</sup> Pat, 6,49.

<sup>547</sup> Pat, 6,49.

<sup>548</sup> Dieses Thema findet sich auch in Pat, 7,58. Da es dort aber nicht weiter entfalten wird, unterbleibt eine Analyse dieser Predigt.

<sup>549</sup> Pat, 6,50.

<sup>550</sup> Pat, 6,50.

<sup>551</sup> Pat, 6,50.

<sup>552</sup> Pat, 6,50.

sehr ähnliche Bedeutungen durch zahlreiche Embleme zum Wissen der Zuhörer gehört haben werden,<sup>553</sup> so betrafen diese Fragen und Antworten eher das Nichtwissen über Gottes Eigenschaften. Daher überführt Prokop nun alles bisher Gesagte mit der *subiectio*: »Worauff aber hat Gottes Güte ihr Absehen gehabt«, in den Bereich des moralischen Wissens. Der gesamte Aufbau der Predigt mit dem stetigen Wechsel von *subiectio* und spontaner Antwort gipfelt in Prokops daher sicher von den Zuhörern geglaubten Feststellung, dass Gott uns »auff ein sehr stattliches Ziel vnd Ende« hin erschaffen habe und dafür verlange, dass wir »ein frommes / gerechtes / heiliges Leben« führen und »ein immerwährendes Lob seiner Göttlichen Majestät«<sup>554</sup> aussprechen mögen; was man dann ja als von den Menschen zu erbringende Dankbarkeit bezeichnen könnte, welche doch eigentlich, wie Prokop es oben dargelegt hat, gar nicht erwartet würde.

Doch verstrickt sich Prokop im Folgenden noch weitaus auffälliger in einen handfesten Widerspruch, der jedoch nicht mit einer *anticipatio* entkräftet wird. Möglich wäre, dass Prokop den Widerspruch gar nicht wahrnimmt: Berichtete Prokop den Zuhörern zu Beginn der Predigt noch, die Sonne spende jedem ihr Licht, sie sei damit auch nicht sparsam, man müsse sie weder bitten noch ihr danken, sie tue es ganz freiwillig, so erklärt er den Zuhörern am Ende der Predigt, die Sonne mache dies alles, weil es »ihr« von Gott »so verordnet vnd anbefohlen«<sup>555</sup> worden sei – von Freiwilligkeit kann hier also nicht die Rede sein. Diese Aussage wiederholt Prokop noch mehrere Male,<sup>556</sup> um dieses göttliche Befehlen und das Gehorchen dann auf das menschliche Handeln zu übertragen.<sup>557</sup> Wobei Prokop denjenigen, welche diesen Gehorsam nicht zu leisten im Stande seien, die unfreiwillig amüsant anmutende Erleichterung zugesteht, dann doch »auffs wenigst einen guten geneigten Willen darzu«<sup>558</sup> zu bekunden.

Von einem weniger guten Willen, und zwar des Mondes, berichtet Prokop in der zwölften Predigt des *Patrocinilae*, denn dieser Himmelskörper verdecke gelegentlich die Sonne. Obgleich Prokop zunächst noch beide Gestirne gleichberechtigt behandelt,

---

<sup>553</sup> Vgl. exempl.: Cam (1605), I,I; Cam (1587), II,XLVIII; Rollh, I,44 u. 92; Issel, 10; Johann Mannich (dt. Theologe, \*1579/†?): *Sacra Emblemata*, Nürnberg 1624; Blatt 69 (im Folgenden zitiert als Mann, Blatt des Emblems).

<sup>554</sup> Pat, 6,50.

<sup>555</sup> Pat, 6,52; dieses Thema findet sich auch in Pat, 10,87. Da es dort aber nicht weiter entfalten wird, unterbleibt eine Analyse dieser Predigt.

<sup>556</sup> Vgl. Pat, 6,52–55.

<sup>557</sup> Vgl. Pat, 6,55.

<sup>558</sup> Pat, 6,56.

indem er seinen Zuhörern erklärt, dass »Sonn vnd Mond die zween herrlichste Planeten am Himmel leyden auch zu Zeiten ihre Eclipsen«<sup>559</sup>, ist es im Folgenden allein der Mond, dem es an einer guten Erziehung bzw. der gebotenen Höflichkeit mangelt. Bevor Prokop sich dieser Angelegenheit zuwendet, möchte er seinen Zuhörern aber zunächst den naturwissenschaftlichen Ablauf einer Finsternis erklären. Was er aber erklärt, ist lediglich der für jeden Menschen beobachtbare und daher dem praktischen Wissen zuzuordnende Ablauf einer Sonnenfinsternis.<sup>560</sup> Dieses Wissen sowie die verbreitete Annahme, eine Sonnenfinsternis verheiße nichts Gutes,<sup>561</sup> sind jedoch ausreichend, um den weiteren Ausführungen Prokops zu folgen. Hinzu kommt, dass es für Prokop von Vorteil ist, dass die Zuhörer nicht über mehr Wissen verfügen, da er ansonsten die Finsternis bzw. das Verhältnis von Sonne und Mond nicht so frei, wie im Folgenden zitiert, für seine Zwecke nutzen bzw. moralisieren könnte:

Gleichwol aber moraliziret man so darüber / vnd rechnet man es dem Mond für eine grosse Undanckbarkeit auß / deren er sich billich schämen sollte / sintemal er ja fast sein gantzes Liecht / seine Glori / seine Herrlichkeit / seinen Glantz vnd meiste Schönheit von der Sonnen her hat / vnd er darff so vnverschamt seyn / darff sich ihr ins Liecht stellen / ihr dasselbe verhindern / sie verstaten / verschimpffiren / ihr ihre Schönheit gleichsam benemmen / vnd also zu sagen / beschandflecken<sup>562</sup>.

Nicht zu übersehen ist hier die Personifikation des Mondes durch verschiedene Substantive, Verben und Adjektive. Am augenfälligsten ist jedoch der Gebrauch des Substantivs ›Undankbarkeit‹, womit dem Mond die pejorative Rolle in dem Verhältnis der beiden Himmelskörper zugewiesen und darüber hinaus das Leitmotiv dieser Predigt benannt wird, welches Prokop als Moral von der Geschichte mit der *subiectio*: »er empfanget vnauffhörlich so viel Gutes von ihr / vnd er vergiltet ihr die Gutthaten so vndanckbarlich mit bösem / sollte er sich nicht schämen?«, nochmals deutlich hervorhebt. Prokops Antwort bietet dann die auf jeden Menschen übertragbare Anleitung, wie man sich gegen ein so viel Undankbarkeit zeigendes ›Subjekt‹ zu verhalten habe, denn der Mond »verdienete hiermit / daß sie [die Sonne, B.N.] ihm gar mit keinem guten Aug mehr anglantzen sollte«<sup>563</sup>.

Dass die Zuhörer sich von dieser Moral selbst angesprochen fühlen und diese auf sich und ihr Handeln übertragen, überlässt Prokop nicht dem Zufall oder besser der

---

<sup>559</sup> Pat, 12,107.

<sup>560</sup> Vgl. Pat, 12,107.

<sup>561</sup> Vgl. Kap. 3.2.1, bes. die angeführten Beispiele aus der Schedel'schen *Weltchronik*.

<sup>562</sup> Pat, 12,107.

<sup>563</sup> Pat, 12,107.

Hoffnung auf wirklich aufmerksam zuhörende Gemeindemitglieder, sondern bringt es explizit mit den Worten: »die Bedeutung aber gehet auff vns vernünfftige wohl empfindliche Menschen«<sup>564</sup>, auf den Punkt. Man könnte meinen, dass eine weitere Erklärung nicht notwendig sei, die Zuhörer dies wohl auch so verstanden haben. Da Prokop es jedoch für nötig zu erachten scheint, mit der Erklärung:

denn der Mond ist mit dieser seiner Schand-That ein Hieroglyphicum, ein Symbolum, ein rechter Entwurff vnd Conterfait der vndanckbaren Menschen / vnd auch wol der vndanckbaren Welt / welche manchesmal so gesittet seyn / daß wie mehr man ihnen gutes thut / je weniger erkennen sie es / je übelser vergelten sie es / je mehr thun sie einem böses dafür<sup>565</sup>,

noch ein wenig konkreter zu werden, meint er möglicherweise, dass es um das moralische Wissen der Zuhörer nicht auf das Beste bestellt ist und dass die Zuhörer die doch sehr einfache Übertragung des Gleichnisses nicht im Stande sind zu leisten.

Auch bei den im weiteren Verlauf der Predigt folgenden Gleichnissen hilft Prokop seinen Zuhörern bei der jeweils zu leistenden Übertragungsarbeit. Zunächst setzt Prokop Jesus explizit mit der Sonne gleich, was aus zahlreichen Bibeltexten,<sup>566</sup> welche die Zuhörer in diversen Predigten gewiss schon einmal gehört haben, bekannt war, preist Jesu »vnaussprechliche vnzählbare Gutthaten« (welche hier unausgesprochen bleiben), die er den Juden »erzeiget«<sup>567</sup> habe, und nutzt dann die *subiectio*: »Hergegen wie hat sie<sup>568</sup> ihrer Seits ihms vergolten?«, um mit der Antwort, die Juden hätten nämlich wie »ein recht vndanckbarer Mond« gehandelt, indem »sie sich vnterstanden ihn zu beschwätzen / seine heiligste Lehr zu beschandflecken / seine Miracul vnd Wunderzeichen [...] für Zauberei«<sup>569</sup> zu erklären, wieder auf den Mond zurückzukommen, ohne jedoch auf eine weitere Spitze gegen die Juden zu verzichten. Denn diese hätten »der gantzen Welt Heyland zum Dank für seine Gutthaten auf öffentlicher Richtstatt den Galgen deß Creutztes auffgerichtet / vnd ihn als den größten Ubelthäter mit Nägeln daran gehäfftet«. Dass die Zuhörer die in diesem Zitat enthaltene Ironie verstehen werden, setzt Prokop ebenso voraus wie die Bekanntheit der Passionsgeschichte, was er mit der Aussage: »Seyen diese wenige Wort gnug von dieser Materia«, zu erkennen gibt. Eine andere

---

<sup>564</sup> Pat, 12,108.

<sup>565</sup> Pat, 12,108.

<sup>566</sup> Vgl. Kap. 3.2.1.

<sup>567</sup> Pat, 12,108.

<sup>568</sup> Prokop bezeichnet die Juden auch als »Synagog«, daher das Pronomen »sie«, da mit dem griechischen Wort συναγωγή nicht nur der Ort der Versammlung bezeichnet werden kann, sondern ebenso die Gemeinde, welche sich zum Gottesdienst versammelt.

<sup>569</sup> Pat, 12,108.

Materie, und zwar die Bergpredigt aus dem *Matthäus-Evangelium*, nutzt Prokop nun, um die Undankbarkeit der Juden auszuweiten auf die Undankbarkeit der Welt gegen die Heiligen, welche, ähnlich wie die Sonne durch den Mond, durch »schlimme Leuth« Finsternisse erlitten, das heißt, dass es Menschen gebe, die die von der Kirche später Heiliggesprochenen zu Lebzeiten »anfechten / tribuliren / verfolgen / peinigen vnd plagen«<sup>570</sup>.

Nachdem der Kreis der Schuldigen nun bereits einen beträchtlichen Umfang angenommen hat, eröffnet Prokop den Zuhörern noch eine bisher von ihm zurückgehaltene »Warheit« über eine Sonnenfinsternis. Man müsse nämlich wissen, dass die Sonne »in ihrer Substanz [...] eben so klar / liecht / herrlich / schön vnd glorreich« sei, auch wenn die Menschen dies aufgrund der Finsternis nicht sehen könnten. Da dies mit dem praktischen Wissen der Zuhörer nicht übereinstimmt, muss Prokop seine Ausführungen nun plausibilisieren. Zu diesem Zweck erweitert er die Szene durch eine *prosopopoiie* und lässt die Hauptbeteiligten ihre Aussagen machen. Den Anfang macht das Opfer, das heißt die Sonne, die hinsichtlich ihres auch während einer Finsternis vorhandenen Lichtes sagt: »Mir ist dardurch nichts benommen / aber der Welt wol«<sup>571</sup>.

Auch wenn die Sonne Prokops Aussage bestätigt hat, fragen sich aufmerksame Zuhörer an dieser Stelle gewiss, inwiefern diese letzten Ausführungen Prokops noch mit der Undankbarkeit des Mondes in Einklang gebracht werden sollen. Das scheint auch Prokop zu bemerken, denn durch eine weitere *prosopopoiie* erhält der Mond die Gelegenheit zu einer Verteidigungsrede: »

Gemach ein wenig ihr Menschen-Kinder / sonderlich ihr Prediger / machet mich nicht gar zu schwartz vnd verhasset bey denen Leuthen / es ist so böß nicht gemeynet bey mir / als ihr euch einbildet vnd von mir außbetet / ich bin so gescheid wol / daß ich weiß / daß ich der Sonn mit meinem im Liecht stehen von ihrer Schön-vnd Klarheit nichts benehmen kann / es auch nicht begehre / sondern was ich thu / das geschieht allein zu einer billichen Rach vnd Straff wider die Erd<sup>572</sup>.

Somit wäre der Mond also gar nicht undankbar und die Verfinsterung der Sonne sozusagen ein Kollateralschaden bei der Bestrafung der Erde durch den Mond. Doch so einfach stellt sich die Lage nicht dar, daher erläutert der Mond den Zuhörern seine Motivation nun genauer:

Ihr wisset gar wol / daß auch ich manche Eclipses vnd Finsternuß leiden / außstehen vnd gedulten muß / welche ihr die Eclipses lunares oder Mond Finsternussen nennet / in

---

<sup>570</sup> Pat, 12,109.

<sup>571</sup> Pat, 12,110.

<sup>572</sup> Pat, 12,112; dieses Weiterreichen der Schuld weckt leise Erinnerung an Gen 3,11–13.



welchen mir würlklich mein Liecht / mein Glantz / meine Schön- vnd Klarheit entzogen wird / nicht ohne grosse Verschimpffierung meiner Substantz vnd Wesenheit / daran aber ist nichts anders schuldig als die Grobheit / Unhöfflichkeit vnd Undanckbarkeit deß Erdbodens / weil nemblich derselbe sich hinstellet mitten zwischen der Sonnen vnd mich / vnd mit seinem Schatten mir die Sonn verdecket / also daß mich dieselbe nicht anscheinen kann / muß also ihres edlen Liechts beraubet bleiben / deßwegen stehe ich so schwartz / so schändlich / so finster / so abscheulich da / daß die Leuth recht ob mich erschrecken / vnd ich mich meiner selbst schämen muß: Ich thu der Erden so manchen schönen Dienst / lauffe ohn Unterlaß vmb ihre Kugel herumb / vnd leuchte ihr bey der Nacht / damit sie nicht gar in der Finsternuß versenckt stecken bleibe welches gewiß geschähe / so ich ihr mit meinem Liecht nicht zu Hülff käme / vnd sie ist so vnverschamt / daß sie mir die grobe Possen machet / affrontiret mich so oft / billich derowegen straffe ich sie vmb diese ihre Excess vnd Vermessenheit / stelle mich wieder zwischen der Sonnen vnd sie / verhinderend / daß dieselbe sie auch nicht anscheinen kann / *damna lucis rependo meae*, muß ich Gedult haben vnd es von ihr erleiden / so habe sie auch Gedult / vnd leide es auch von mir<sup>573</sup>.

Man muss dem Mond bezüglich dieser Rache- und Strafhandlungen wider die Erde wohl zu Gute halten, dass er eine ›Gestalt‹ aus dem Alten Testament ist,<sup>574</sup> in welchem auch Gott ein strafender Gott ist, und auch in der Frühen Neuzeit noch für das Gros der einfachen Bevölkerung war,<sup>575</sup> was Prokop seinen Zuhörern durch die recht freie Wiedergabe der Gottesrede aus dem *Buch Deuteronomium*,<sup>576</sup> in welcher Gott seinen Zorn gegen das vom rechten Weg abweichende Volk zum Ausdruck bringt und welche die Zuhörer aufgrund der ungenauen Kenntnis des Alten Testaments in Prokops Variante nur glauben konnten, mahnend in Erinnerung ruft. Und diese Mahnung ist dann auch unzweifelhaft zugleich der Kern der intendierten Lehre dieser Predigt, welche Prokop pathetisch mit einer *exclamatio* beginnend an die Gottesrede anfügt:

---

<sup>573</sup> Pat, 12,112.

<sup>574</sup> Vgl. Gen 1,16.

<sup>575</sup> Vgl. Heinz D. Kittsteiner: Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt/Main/Leipzig 1991, S. 305.

<sup>576</sup> Vgl. Pat, 12,112f.; Prokop zitiert lediglich *Dtn* 32,21 auf Latein und bringt dann eine zu seinem Mond-Undankbarkeits-Thema passende Interpretation der Verse 21–25 und keine Übersetzung der ursprünglich sehr scharfen Worte Gottes. Zum Vergleich: 1) Prokops Variante: »Meinem Jüdischen Volck beliebte es mich zu bekriegen / nicht ich / sondern sie fangen an vnd geben Ursach / der Streit aber vnd das Gefacht besteht in dem: Sie verwerffen mich / vnd wöllen mich nicht für ihren Gott haben / sondern machen ihnen selber andere Götzen an meiner Statt: So will ich ihnen denn wieder so thun wie sie mir / ich will sie auch nicht für mein Volck haben / sondern aller Welt zu erkennen geben / was für vngehobelte Narren sie seyn / wie sie mich affrontiren / tractiren vnd halten / so will ich ihdens wieder machen: Muß ich es von ihnen leiden vnd gedulden / so leiden sie es von mir auch«; 2) EÜ, *Dtn* 32,21–25: »Sie haben meine Eifersucht geweckt / durch einen Gott, der kein Gott ist, / mich zum Zorn gereizt durch ihre Götter aus Luft – so wecke ich ihre Eifersucht / durch ein Volk, das kein Volk ist, / durch ein dummes Volk reize ich sie zum Zorn. In meiner Nase ist Feuer entbrannt. / Es lodert bis in die unterste Totenwelt, / verzehrt die Erde und was auf ihr wächst / und schmilzt die Fundamente der Berge. Immer neue Notbürde ich ihnen auf, / ich setze gegen sie alle meine Pfeile ein. Sie werden ausgemergelt durch den Hunger, / verzehrt durch die Pest und die verheerende Seuche. / Den Zahn der Raubtiere lasse ich auf sie los, / dazu das Gift der im Staube kriechenden. Auf der Straße raubt das Schwert die Kinder / und in den Zimmern der Schrecken. / Da stirbt der junge Mann und das Mädchen, / der Säugling und der Greis.«

O liebe Zuhörer / was denen Juden fürgehalten vnd angetrohet wird / auch manchesmal wirklich widerfahren ist / das gehet vns Christgläubige eben so wohl an / wofern wir vns gegen Gott vnd seine Heiligen auch so übel verhalten / in dem wir vermeynen wir wöllen diesen unsern Liechtern Finsternussen machen / machen wir sie nur vns selbst<sup>577</sup>.

Zweifelhaft ist jedoch, ob die Rollenverteilung in dieser die ganze Predigt durchziehenden längeren Gleichniskette wirklich aufgeht, da letztlich nicht mehr klar nachvollzogen werden kann, wer warum wann gegen wen undankbar ist und ob und inwiefern die Zuhörer sich nun eher mit der Erde oder mit dem Mond identifizieren sollen. Ein wenig einfacher gelänge dies wohl mit dem Mond, da dieser hier, wie auch die Sonne, durch die *prosopopoiie* menschliche Züge erhalten hat, was auch aus anderen Kontexten bzw. Predigten, wie beispielsweise denen der Sammlung *Conjugale*, bekannt gewesen sein dürfte.

### 3.2.1.3 Ehestand – Wehestand

Wie Sonne und Mond in der 14. Predigt des *Conjugale* vermenschlicht werden, lässt der Predigttitle: »Wohl- vnd Lieblichhausende Eheleut« bereits vage erahnen. Bevor die beiden Himmelslichter ihren Auftritt bekommen, erläutert Prokop seinen Zuhörern aber zunächst, »welchem Unheil mit gutem Raht« in einer Ehe am besten beizukommen sei, denn wie seine Zuhörer, also Brautleute, Eheleute und Witwen, ja aus »Erfahrenheit«, das heißt aus praktischem Wissen, wüssten, sei der Ehestand ja oft genug eher ein »Wehestand«<sup>578</sup>. Der Rat selbst besteht in der Hauptsache aus dem Appell »trewlich in Liebe vnd Fried zusammen [zu] halten«, und zwar »so lang es GOtt dem Herren beliebt«, das heißt bis zum »zeitlichen Todt«<sup>579</sup>; der »himmlischen Belohnung«<sup>580</sup> sei man dann gewiss. Darüber hinaus solle man »dem andern nicht gleich alles vor übel haben / noch im argen auffnehmen / sondern muß eines das ander mit Liebe vnd Gedult übertragen / biß ihm ein ander Humor ankommet«<sup>581</sup>.

Als im Zölibat lebender katholischer Prediger hat Prokop anders als gewiss die meisten seiner Zuhörer kein diesbezügliches praktisches Wissen aus eigener Erfahrung, was

---

<sup>577</sup> Pat, 12,113.

<sup>578</sup> Con, 14,256.

<sup>579</sup> Con, 14,257.

<sup>580</sup> Con, 14,258.

<sup>581</sup> Con, 14,260; verwiesen sei an dieser Stelle auf die Beschreibungen des Predigtstils Prokops in den Kap. 2.2.1–2.2.6; gerade im *Conjugale* bedient sich Prokop eines humorvollen Stils und schildert das Eheleben nicht in übertrieben negativer Weise, wie es manch anderer Prediger seiner Zeit getan hat (vgl. hierzu: Moser-Rath 1981, S. 63f.).

er auch explizit sagt. Es liegt daher nahe, Ratschläge, die ein friedliches Hausen betreffen, besser in Form eines Gleichnisses zu erteilen. Zu diesem Zweck personifiziert Prokop die

zwey grosse Himmelsliechter Sonn vnd Mond; denn gleichwie wann diese Liechter sich gegeneinander recht verhalten / so gehets ihnen selbstn wohl / vnd geniesset solches mit Frewde die gantze Welt<sup>582</sup>.

Prokops Gleichnis besteht aus zwei Schritten, dabei geht er konform mit dem in der Frühen Neuzeit vorherrschenden Wissen sowie mit dem Verhältnis der Geschlechter. Zunächst beschreibt er, wie gut es »Menschen vnd Thier«, »Lufft«, »Erd« und »Gewächs« gehe, wenn »das Wetter [...] schön« sei, und zeigt dann im wahrsten Wortsinne die Schattenseiten auf, die aufziehen, wenn »die zwey Himmelsliechter streitig seyn«, wenn es also zu einer Finsternis kommt, denn diese »bringen«, wie in Kapitel 3.2 bereits dargelegt und hier mit einem antithetischen Parallelismus sehr einprägsam formuliert, »der Welt nie was gutes / sondern allemal was böses«<sup>583</sup>. Auffällig ist diesbezüglich, dass Prokop von der oben erwähnten eschatologischen Deutungen keinen Gebrauch macht, sondern die Auswirkungen einer Finsternis auf rein weltliche Bereiche, wie Krankheiten oder Missernten, beschränkt.

Eine mögliche Erklärung könnte die nun folgende Übertragung auf die Eheleute und deren gemeinsames Hausen sein. Analog zu der Darstellung des positiven wie negativen Verhältnisses von Sonne und Mond beschreibt Prokop zunächst die Auswirkungen eines guten gegenseitigen Verhaltens von Mann und Frau, welches kurz zusammengefasst die Botschaft enthält: »Hausen sie einig / fridlich vnd liebreich«, so sei ihnen »Gottes Segen / Glück vnd Heyl«<sup>584</sup> sicher. Dementsprechend hätten bei üblem Hausen »nur Teuffel vnd Schärge«<sup>585</sup> [...] ihren Spaß darmit!<sup>586</sup> In drei Punkten stellt Prokop dazu das Verhältnis von Sonne und Mond dar, wobei die Sonne der eindeutig überlegene Part ist, von welcher der Mond profitiert und welcher er dafür Dankbarkeit und Gehorsam schuldig sei. Wie Prokop dies auf das Hausen und die Rolle von Mann und Frau überträgt, ist so einfach wie vorhersehbar: Die Rolle des überlegenen Parts fällt an

---

<sup>582</sup> Con, 14,262f.

<sup>583</sup> Con, 14,263.

<sup>584</sup> Con, 14,263.

<sup>585</sup> Schärge od. Schwërge = eigentlich »obrigkeitlicher Bedienter«; erfuhr eine Bedeutungsverschlechterung hin zu den »niedrigsten Bedienten der Polizey und der Gerechtigkeit«, Adelung spricht von »Stadtknechten«, »Häschern« und »Henkersknechten« (Johann Adelung: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart. Bd. 3, Wien 1807, Sp. 1425).

<sup>586</sup> Con, 14,264.

den Mann. Zu Dankbarkeit und Gehorsam verpflichtet ist ganz im Sinne der Zeit, und aus theologischer Sicht ganz im Sinne von *Genesis* 3,16<sup>587</sup>, die Frau; und dies könnte man, wie die folgende Predigt aus dem *Catechismale* zeigen wird, um den Gehorsam der Kinder ergänzen.

### 3.2.1.4 Gehorsamkeit und Freiwilligkeit – Betrug und Wahrheit

Bereits in der ersten Predigt des *Catechismale*, der umfangreichen Sammlung der Kinderpredigten, wird das Programm festgelegt, welches die Kinder erwartet: »zu lernen den bereitwilligen Gehorsam«<sup>588</sup>. Unterrichtsgegenstand der ersten Predigt ist die Sonne, was sich aufgrund der Perikope zum ersten Sonntag im Advent ergibt,<sup>589</sup> einem Abschnitt aus dem *Lukas-Evangelium*, in dem es heißt: »Es werden Zeichen sichtbar werden an Sonne, Mond und Sternen«<sup>590</sup>. Von diesen Zeichen möchte Prokop einige »betrachten«, um »was Gutes darauf lernen«<sup>591</sup> zu können. Dass die Zeichen an Sonne, Mond und Sternen im *Lukas-Evangelium* die Endzeit der Menschen ankündigen und, wie aus der Apokalyptik bekannt,<sup>592</sup> nicht unbedingt Anlass zur Freude sind, würde einen entsprechenden Umgang mit diesem Zitat hinsichtlich der folgenden Ausführungen Prokops fordern. Dass er den Kontext des Zitates jedoch unberücksichtigt lässt, offenbart seine pejorative Annahme zum Wissensstand der Kinder, welcher sich hier auf Bücherwissen, genauer: die *Heilige Schrift*, bezieht.

Um sicherzustellen, dass seine jungen Zuhörer den Ausführungen aber folgen können, fragt er zunächst: »Ihr meine Kinder vnd junge Leuth wisset ja hoffentlich was die Sonn ist?« Dass er annimmt, die Kinder wissen dies, zeigt zum einen das Satzadverb »hoffentlich«, durch welches weniger das Hoffen ausgedrückt wird, als der implizite Gedanke, dass die Kinder, obgleich noch sehr jung, in jedem Falle die Sonne kennen werden. Deutlich wird dies zum anderen in der kurzen und naiven Antwort Prokops auf diese *subiectio*, die Sonne sei »dasjenige schöne grosse Licht / welches wir ober vns am Himmel stehen sehen«, mit welcher die Sonne hinreichend beschrieben zu sein scheint,

---

<sup>587</sup> Gen 3,1–24 berichtet vom Fall des Menschen. In Vers 16 auferlegt Gott Eva allerlei Beschwerlichkeiten, u. a. vom Mann »beherrscht« zu werden.

<sup>588</sup> Cat, 1,2.

<sup>589</sup> Vgl. RM, 6–11; KH, 17–22.

<sup>590</sup> EÜ, Lk 21,25.

<sup>591</sup> Cat, 1,2.

<sup>592</sup> Vgl. Offb 6,12f.; 8,12; 16,8f.

denn Prokop geht nun direkt zu den Zeichen und dem aus diesen zu Lernenden über. Jedes dieser Zeichen steht dabei unter einem lateinischen Motto, welchem sich eine bildhafte Darstellung und eine Deutung anschließen, und einem Emblem so nicht unähnlich ist, sodass hier von angewandter oder innerliterarischer Emblematis<sup>593</sup> gesprochen werden kann.

Das erste Zeichen steht unter dem Motto: *Non exoratus exoritur*<sup>594</sup>. Die Erklärung bezieht sich dann folglich auf das Aufgehen der Sonne, welches diese den »Menschen zu Dienst freywillig« tue. Es bräuchte, so Prokop weiter, dazu auch niemanden, der »sie holet oder bittet / daß sie auffgehen / kommen vnd vns leuchten soll«, da Gott »ihr Zeit vnd Stund benennet« habe, »wann sie auffgehen vnd kommen soll«<sup>595</sup>. Geschickt verbindet Prokop hier und im Folgenden praktisches Wissen und Nichtwissen über das Eingreifen Gottes in den weltlichen Ablauf, denn dass die Sonne morgens zur rechten Zeit aufgeht, können die Kinder sehen, und dass ein einfaches Kind, welches in der Frühen Neuzeit keine naturwissenschaftlichen Kenntnisse besaß, Gott als Ursache plausibel gefunden haben wird, ist mehr als wahrscheinlich.

Ebenso wahrscheinlich ist die Richtigkeit der neutral gehaltenen Wiedergabe der offenbar weitverbreiteten Ansicht: »Man sagt / theils auß euch stehen des Morgens gar vngern auff«, und Prokop ermahnt die Kinder daher: »Wann man euch wecket vnd ruffet / so gedencket / daß die Zeit verhanden / alsdann hurtig herauß«<sup>596</sup>; dass Prokop einige Sätze zuvor noch behauptet hat, man müsse die Sonne nicht erst rufen, damit sie aufstehe, bringt den Vergleich mit den Kindern in eine leichte Schräglage, die für sich allein genommen nicht weiter ins Gewicht fallen würde, da die Sonne ja als gutes Beispiel fungieren soll, doch zeigen sich im Verlauf der Predigt, wie beispielsweise direkt bei dem zweiten Sonnenzeichen, noch weitere Unstimmigkeiten, die den Vergleich von Sonne und Kindern etwas missglückt erscheinen lassen.

*Crescit adhuc*<sup>597</sup>, sie nimmt noch mehr zu, ist das Motto dieses zweiten Zeichens, womit Prokop zum Ausdruck bringen will, dass die Sonne bzw. deren Wirkung im Laufe des Tages an Intensität zunimmt, was er auf rhetorischer Ebene mit der asyndetischen

---

<sup>593</sup> Vgl. Anm. 211 und 212.

<sup>594</sup> Cat, 1,2.

<sup>595</sup> Cat, 1,2.

<sup>596</sup> Cat, 1,3; an dieser Stell sei angemerkt, dass die Formulierung »man sagt«, welche Prokop gern verwendet, als implizite Annahme zu verstehen sein kann, so als handle es sich bei dem von Prokop Berichteten um Allgemeinwissen bzw. praktisches Wissen.

<sup>597</sup> Cat, 1,3.

Reihung von Komparativen: »immer schöner / heiterer / klärer / glantzender« werde die Sonne, »auch werden ihre Strahlen immer wärmer / lieblicher / fruchtbarer«<sup>598</sup>, darstellt und was auch mit dem praktischen Wissen der Kinder übereingestimmt haben wird. Nicht übereingestimmt hat aber gewiss die idealisierte Vorstellung des Predigers bezüglich eines gelungenen Tagesbeginns bzw. -ablaufes, denn darauf läuft die nun folgende Ausführung zur Bedeutung dieses zweiten Sonnenzeichens hinaus, mit der Lebenswirklichkeit eines durchschnittlichen Kindes.

Der Tag beginnt also, wie oben gesagt, mit dem Wecken der Kinder. Endlich erwacht, »gewaschen« und »das Haar außgekämpelt, geht es zum »heiligen Gebett«. Dabei, so mahnt Prokop die Kinder, »stehet fein [...] / bezeichnet euch mit dem Zeichen deß heiligen Creutzes / vnd sprechet den Morgen-Segen«. Sollten die Kinder nun schon meinen, der nächste Programmpunkt sei das Frühstück, werden sie von Prokop zu noch »etlichen andern andächtigen Gebetlein«, die nach dem eigentlichen Morgengebet zu sprechen seien, angehalten und zudem aufgefordert, dann eine Messe zu besuchen; das alles wohlgermerkt vor dem Frühstück. Dass den Kindern das Frühstück jedoch um einiges wichtiger erscheint, weiß Prokop aus »zimlich vil Klagen wider etliche vngeschliffene Buben vnd Menscher«. Ohne die Quellen seiner Information preiszugeben, berichtet Prokop in neutraler Form, »man« erzähle, »daß etliche« der Kinder »so übel getartet seyn / daß sie kaum recht auß dem Beth herfür gekrochen / da fragen sie schon nach dem Brod«; welches man ihnen aber nicht geben sollte, »bis sie nicht zuvor im heiligen Vatter vnser gesagt haben: Unser tägliches Brod giebe vns heut«<sup>599</sup>.

Auch für den weiteren Tagesablauf dient die Sonne mit ihren Zeichen als Vorbild, denn *totum circumspicit orbem, omnia lustrat*<sup>600</sup>, oder mit Prokops personifizierender, den Zwiespalt zwischen Gehorsam und behaupteter Freiwilligkeit offenlegenden, deutschen Übersetzung:

Sie stehet nie still / ist nie müssig / ist immer dar auff der Wanderschafft / ohn vnterlaß lauffet sie herumb / vmb die gantze Welt spaziret sie täglich / alle Menschen suchet sie heimb / wartet ihnen auff / vnd leuchtet ihnen / damit sie bey ihrem Liecht sehen / vnd jeder seine Arbeit vnd Geschäfte verrichten künne; so hat ihr der Erschaffer GOtt der HErr zu thun anbefohlen<sup>601</sup>.

---

<sup>598</sup> Cat, 1,3.

<sup>599</sup> Cat, 1,4.

<sup>600</sup> Cat, 1,5.

<sup>601</sup> Cat, 1,5.

Auch den jungen Zuhörern werden »Eltern oder Vorsteher schon anbefehlen«<sup>602</sup>, so die Bedeutung des Zeichens, was an Arbeiten zu erledigen sei, und Prokop gibt den Kindern zu bedenken:

daß ihr auch nicht seyt erschaffen vnd in diese Welt gestellt worden vmbsonst / nur zum feyren vnd müssig gehen / sondern daß ihr zu was dienen vnd Nutz seyn sollet<sup>603</sup>.

Anstatt also müßig zu gehen, sollen die Kinder entweder »zu den Büchern greiffen vnd lehren / oder in die Schule gehen / oder daheimb zu Hauß mit der Arbeit denen Eltern an die Hand gehen«. Also könnte der oben begonnene Tagesplan, der bisher die Punkte aufstehen, waschen, kämmen und beten enthält, um den Punkt: »greiffet an das Werck mit Freuden«<sup>604</sup> ergänzt werden.

Aber wie könnte es anders sein, »muß« Prokop »leyder vernehmen«, dass viele Kinder nur sehr ungern ans Werk gingen. Mit der *subiectio*: »was wäre das / wann die Sonn wollte vnordentlich hin vnd herlauffen / oder da vnd dort herumb springen?«, überträgt Prokop dies auf die Sonne und mit der Antwort: »ihren rechten Gang muß sie halten; also heimb / heimb fein mit euch«, dort würden die Eltern den Kindern die Arbeit schon einteilen und sogar hin und wieder eine Pause »erlauben«<sup>605</sup>, direkt wieder auf die Kinder zurück.

Neben dem, was der Sonne erlaubt ist, gibt es aber auch etwas, was der Sonne nicht gestattet ist, denn »sie bleibet nicht länger hier bey vns / als ihr von dem gütigen GOtt ist erlaubt worden«. Allerdings hat es die Sonne, was den »zeremoniellen« Tagesablauf anbelangt, etwas einfacher, wie das Motto des vierten Zeichens: *Oritur sol et occidit*, zeigt. Am Abend beispielsweise, so gibt Prokop es in indirekter Rede wieder, verabschiede sich die Sonne mit einem kurzen »gute Nacht [...] vnd gehet vnter«<sup>606</sup>. Die Kinder hingegen können am Abend nicht einfach zu Bett gehen, denn der abendliche Terminplan ist auch nach dem Abendessen noch recht gut gefüllt:

Wann ihr euch dann mit dem Abent-Essen erquicket habet / vnd die rechte Stund herbey kommen ist / so machet es nicht wie die Schwein (oder anders Vich) wann sie gefressen haben / so kehern sie den Trog über vnd über / vnd legen sich ins Stroh nider; Nicht / sage ich / machet ihr es auch also / sondern vor vnd nach dem essen sprecht fein eure gewöhnliche Tisch-Gebettlein / raumet fein sauber auf / damit alles vnnd jedes an sein gehöriges Ort komme: hernach so betet den Abent-Segen / dancket GOtt vmb die selben Tages euch verliehene Wohlthaten / bittet ihn vmb gnädige Behüt- vnd Bewahrung durch die herzu ruckende Nacht / gehet hin zu denen Eltern / wünschet ihnen auch eine gute

---

<sup>602</sup> Cat, 1,5.

<sup>603</sup> Cat, 1,5.

<sup>604</sup> Cat, 1,5.

<sup>605</sup> Cat, 1,6.

<sup>606</sup> Cat, 1,6.

Nacht / alsdann mit ihrem Segen vnd Gutheissen begeben euch zu Beth / vnd schlaffet in Gottes Nahmen<sup>607</sup>.

Es gäbe jedoch Kinder, die sich davor fürchteten, sie könnten »nimmer aufwachen«, fügt Prokop an. Diese Furcht kann er den Kindern jedoch mit dem fünften Sonnenzeichen bzw. mit der Erklärung und Deutung des Zeichens nehmen, welches unter dem Motto steht: *Recedo, non decedo*. Demnach sage die Sonne mit den Worten Mose: *Vadam et revertar ad fratres meos, ut videam si adhuc vivant*<sup>608</sup>; woraus Prokop, offenbar aufgrund der Annahme des nicht vorhandenen Bücherwissens der Kinder, eine sehr kreative, mit dem Kontext des Ursprungszitates nicht in Verbindung stehende, deutsche Übersetzung schafft:

Gütigster GOtt mein Erschaffer / wanns dein Göttlicher Will ist / wann du mir es befehldest vnd erlaubest / so will ich wider kehren in die Welt / will wider auffgehen vnd sehen wie es meinen Brüdern denen Menschen gehet / ob sie noch alle leben / außgeschlaffen haben / vnd die Kinder noch alle wohl auff seyn / ich will sie auffwecken<sup>609</sup>.

Gott antwortet ebenfalls in direkter Rede mit den ebenfalls aus Ex 4,18 stammenden Worten des Jitro: *Vade et revertere*, oder mit Prokops deutscher Übersetzung: »Ja / ja / gehe nur hin«<sup>610</sup>. Für die Kinder bedeute dies: So wie die Sonne »alle Morgen wider« am Himmel erscheine und uns aus »freyen Stucken / auß lauter gutem Willen« erneut ihr Licht spende, so sei es auch bei den Kindern, welche sich abends »schlaffen legen«, aber deshalb nicht gleich »sterben« würden.<sup>611</sup> Dass die Kinder allerdings nur einen erneuten »fröhlichen Morgen« erleben werden, wenn es »GOTTes Wille ist«<sup>612</sup>, macht die gerade erst gewonnene Zuversicht zum einen gleich wieder zunichte und zeigt zum anderen, dass auch der Prediger Prokop in Anbetracht von Gottes Ratschluss nicht mehr weiß als ein Kind.

---

<sup>607</sup> Cat, 1,6f.

<sup>608</sup> Cat, 1,7; Vulg, Liber Exodi (Ex) 4,18.

<sup>609</sup> Cat, 1,7f.

<sup>610</sup> Cat, 1,8; Vulg, Liber Exodi (Ex) 4,18.

<sup>611</sup> Interessant ist, dass Prokop in Cat, 90,368, welche hier nicht analysiert wird, da die Sonne dort nur in einem Satz Erwähnung findet, den Untergang der Sonne gleichsetzt mit »ins Grab gehen« und dies dann auch noch mit den Worten: »auch wir [...] / wann wir vns ins Bett schlaffen legen«, auf die zuhörenden Kinder überträgt. Da diese Predigt die Auferstehung zum Thema hat, ist dieser nächtliche ›Tod‹ natürlich nicht von langer Dauer, doch wenn die Kinder diese Ausführungen Prokops im Laufe des Jahres kennen lernen, könnte den aufmerksamen unter den jungen Zuhörern die Diskrepanz hinsichtlich der Ausführungen in der ersten Predigt auffallen.

<sup>612</sup> Cat, 1,8.



Was Prokop jedoch weiß, ist, dass Gott im Gegensatz zur Sonne »in aller Menschen Herten«<sup>613</sup> sehen könne. Inwiefern diese Aussage bzw. die noch folgenden Ausführungen zur Sonne mit der Allsichtigkeit Gottes und mit der in der 206. Predigt des *Catechismale* behandelten Perikope zusammenpasst, weiß vermutlich auch nur Prokop, da die Erzählung aus dem *Matthäus-Evangelium* über den unbarmherzigen Gläubiger keine Vorlage zum Thema der Sonne bietet.<sup>614</sup> Auch für einen Vergleich bietet sich die Sonne, nach dem was Prokop von dieser sagt, nicht an, da die Sonne ja eben nicht überall hinsehen könne, Gott hingegen schon. Daher mahnt Prokop im Predigtitel: »Bedencke / das GOtt alles siehet / so bist du vil behutsamer vnd frömmer«<sup>615</sup>, und nimmt damit die intendierte Lehre dieser Predigt bereits vorweg. Damit und mit dem gegen Ende der Predigt gleichsam den Rahmen bildenden Appell wäre bereits alles gesagt, was die Zuhörer beherzigen sollen:

Und wir alle miteinander wann wir offt gedächten / daß GOtt der HErr auff all vnser Thun vnd Lassen Achtung giebet / alles siehet vnd waiß / wir thäten in mehrern Sorgen leben vnd manche Sünd nicht begehen<sup>616</sup>.

Doch ist eine Predigt eben mehr als ein aus zwei Sätzen bestehender Aufruf zur Gottesfürchtigkeit und die zum 21. Sonntag nach Pfingsten geforderte Perikope ist mit den bisherigen Ausführungen auch noch nicht ganz erklärt, da der Teil der Perikope, der sich, analog zu Gottes Barmherzigkeit in Bezug auf die Menschen, wenn diese für ihre Sünden um Verzeihung bäten, auf die eigene Barmherzigkeit in Bezug auf unsere Mitmenschen bezieht,<sup>617</sup> noch unerwähnt und unerklärt geblieben ist.

Eine solche Erklärung versucht Prokop jedoch gleich zu Beginn der Predigt, indem er vor den Zuhörern, also gewiss nicht mit dem nötigen Bücherwissen ausgerüsteten Kindern, seine Verwunderung darüber zum Ausdruck bringt, dass der »arge / spitzfindige / verschlagene« Knecht seinen König wohl offensichtlich »betriegen«<sup>618</sup> wolle. Es verwundert nicht wenig, wie der sonst seine Themen behutsam einführende Prokop hier den Predigtbeginn gestaltet, muss ihm doch bewusst gewesen sein, dass die Kinder ihm schon jetzt nicht mehr folgen können, da diese sicher nur sehr wenige der biblischen Gleichnisse kannten. Ungeachtet dessen fährt Prokop mit der Erzählung

---

<sup>613</sup> Cat, 206,326.

<sup>614</sup> Vgl. Mt 18,23–35.

<sup>615</sup> Cat, 206,321.

<sup>616</sup> Cat, 206,328.

<sup>617</sup> Vgl. RM, 707–710; KH, 455–459, bes. 457.

<sup>618</sup> Cat, 206,322.

fort, indem er berichtet, dass der Knecht, der seinem König Geld schulde, nicht im Stande sei, es zurückzuzahlen. In Prokops Paraphrase des biblischen Gleichnisses erkennt der König den Betrug, erlässt dem Knecht aber aus lauter »Gnad vnd Barmhertzigkeit« dessen Schuld, obgleich er »alles [den Betrug, B.N.] punctualiter gewust« habe vnd ihm nichts hat mögen verborgen bleiben<sup>619</sup>. Den Rest des Gleichnisses, dass der Knecht nämlich seinerseits einem Mitknecht eine Schuld nicht erlassen hat, was für die Auslegung der Perikope wichtig wäre, erwähnt Prokop nicht.

Zentral für Prokop ist allein die »Hellsichtigkeit« des Königs, die in Prokops folgender Erklärung gleichnishaft für die Allwissenheit Gottes steht, was aufgrund der Prokop'schen Paraphrase durchaus möglich wird. Ganz im Sinne der mittelalterlichen Allegorese gebe es nämlich neben »dem einfältigen Buchstaben«<sup>620</sup>, das heißt dem *sensus litteralis*, noch eine tiefere Bedeutung der Erzählung, also den *sensus spiritualis* bzw. *sensus tropologicus*, der »darunter verborgen« liege, und diesen tieferen Sinn versucht Prokop nun den Kindern zu erklären: »Der König representiret vnd bedeutet vns den Allmächtigen GOtt / [...] seine Knecht / Diener vnd Dienerinnen seynd wir«, und die Moral oder Lehre ist demzufolge:

wann wir seine Befehl wohl in obacht nehmen / daß jenige embsig verrichtende waß er vns in seinem Evangelio schaffet / meidende vnd nicht thuende was er vns verbietet / so seyn wir schon treue Diener<sup>621</sup>.

Im gegenteiligen Falle seien wir es nicht und alles, was die Kinder »grob gesündiget«, würde Gott »fleissig in sein Rechen-Buch« schreiben, denn »nichts kann man vor seinen Augen vertuschen / alles Gutes vnd Böses / was es auch immer sey / das siehet er«<sup>622</sup>.

Bis hierher haben die Kinder noch nicht mehr erfahren, als was sie nicht bereits durch den Predigttitle wussten; außer vielleicht von der Existenz eines göttlichen Rechenbuches. Die Allwissenheit bzw. Allsichtigkeit Gottes, die bei Prokop wie bei den Zuhörern in den Bereich des Nichtwissens über Gottes Eigenschaften fällt, müssen die Kinder Prokop also einfach aufgrund seiner Autorität glauben. Um diesen Glauben zu stärken, nutzt Prokop sein Bücherwissen und belegt seine Ausführungen mit einem Zitat aus den *Paulinischen Briefen*<sup>623</sup> und einem aus dem *Buch Jesus Sirach*, welcher über Gott zu berichten weiß, dass die »Augen deß Herren seyn viel heller / liechter vnd klärer

---

<sup>619</sup> Cat, 206,323.

<sup>620</sup> Cat, 206,323.

<sup>621</sup> Cat, 206,323.

<sup>622</sup> Cat, 206,324.

<sup>623</sup> Vgl. Cat, 206,324; Vulg, Ad Hebraeos (Hebr) 4,13: *Omnia [autem] nuda et aperta oculis eius.*

als da ist die Sonn« und dass nur Gott in das »innerste verborgenste des Hertzens«<sup>624</sup> blicken könne. Erneut könnte die Predigt hier ihren Abschluss finden, da die intendierte Lehre, die Prokop ja nun schon einige Male wiederholt hat, nun gewiss von jedem Kind verstanden worden ist.

Aber nun integriert Prokop, vermutlich angeregt von dem Vers aus *Jesus Sirach*, die Sonne in seine Ausführungen, welche jedoch weder zu der gebotenen Perikope passt noch durch diese plausibel wird, dass Gott alles sieht, zumal Prokop dieses Himmelslicht nicht als Vergleich heranzieht, etwa, dass die Sonne ja auch überall hineinscheinen könne, sondern als das genaue Gegenteil. Um den Wahrheitsgehalt seiner nun folgenden Darstellung zu bekräftigen, beginnt Prokop diese mit den Worten »wahr ist«, die sich zwar eigentlich nur auf den sich anschließenden Satz, »daß die Sonn ein überaus schöner / heller / liechter Himmels-Planet«<sup>625</sup> sei, beziehen, aber durch die exponierte Stellung auch auf Prokops ganze Darstellung weiterwirkt, zumal der dann folgende zweite Satz ebenfalls mit einem »wahr ist auch«<sup>626</sup> beginnt und dieses »auch« wiederum auf alles Nachfolgende wirkt. Wahr sei laut Prokop nämlich auch, dass »bey vns gantz finstere Nacht« sei, wenn die Sonne »vnter der Erden oder dem anderen hemisphaerio bey denen antipodibus sich befindet«. Komme sie dann wieder »zu vns herauff« und leuchte auf »vnsere Weege vnd Steege«, so erleuchte »sie jene in der neuen Welt und Indien nicht / denn weil hier Tag / ist dort Nacht«<sup>627</sup>. Es scheint, als wäre Prokop von dieser Aussage tatsächlich überzeugt, sodass es sich hier hinsichtlich der tatsächlichen Zeitverschiebung um unwillentliches Nichtwissen über die Geographie der Erde handelt, da der Sonne es bei der gegebenen Verschiebung hin zu den genannten Weltteilen für viele Stunden durchaus möglich ist, hier wie dort gleichzeitig zu scheinen.

Doch für Prokop ist mit diesem Nichtkönnen der Sonne schon recht gut bewiesen, dass »GOtt der HErr [...] gleich auff einmahl die gantze Welt vmb vnnd vmb / durch vnd durch / auff allen Seiten vnd Enden«<sup>628</sup> sehen könne; ein Bild, welches an das aus zahlreichen Flugblättern bekannte Motiv des aus einer Wolke auf die Menschen

---

<sup>624</sup> Cat, 206,324; vgl. Vulg, Liber Iesu Filii Sirach (Sir) 23,28; in EÜ Vers 19.

<sup>625</sup> Cat, 206,324; ob Prokop wusste, dass die Sonne ein Stern und kein Planet ist, lässt sich nicht ergründen, ist für den Untersuchungszusammenhang jedoch auch nachrangig, da es hier ausdrücklich nicht darum geht, wissenschaftlich im Sinne eines »noch-nicht / schon« zu arbeiten.

<sup>626</sup> Cat, 206,324.

<sup>627</sup> Cat, 206,325.

<sup>628</sup> Cat, 206,325.

herabschauenden Gottes erinnert.<sup>629</sup> Doch offenbar meint Prokop, dass sich dies noch ein wenig besser beweisen lasse, und so folgt der nächste Anlauf, in dem die Sonne wieder etwas nicht kann: durch geschlossene »Fenster-Läden«<sup>630</sup> scheinen. Dies dürfte zwar soweit mit dem praktischen Wissen der Kinder übereinstimmen, belegt jedoch in keiner Weise, dass Gott »weder Laden noch Balcken« daran hindere, »biß in die verborgenste Winckel«<sup>631</sup> zu schauen, also auch in die Herzen der Menschen.

Denkbar ist, dass Prokop selbst bemerkt, dass sich durch das Nichtkönnen der Sonne nicht das Können Gottes belegen lässt, und so ruft er nun kurzerhand mit einer *ethopoiie* Gott selbst in den Zeugenstand und dieser bringt es kurz und bündig auf den Punkt: »Ich bin der HErr, der die Hertzen erforsche«. Einen besseren Schlussredner, der für die Wahrheit des von Prokop Dargelegten zeugt, könnte man sich wohl kaum vorstellen und die Predigt könnte hier wieder ihren Abschluss finden, doch Prokop möchte offenbar, bevor dann noch andere hier nicht zu besprechende Gleichnisse folgen, noch einmal aus ungeklärten Gründen, da an Gottes Worten doch eigentlich keine Zweifel bestehen sollte, klarstellen, dass die Sonne »den gantzen äusserlichen Menschen [...] wol bescheinen« könne, »aber in sein Hertz« könne »sie nicht hinein«<sup>632</sup> scheinen.

Doch könne die Sonne dafür etwas anderes, denn sie »vertreibet alle Finsternussen / machet den Tag / verjaget die Nacht / [...] vnd alsdann so zeigt sie vns alle Dinge / wie sie an ihnen selbst seyn«<sup>633</sup>. So berichtet es Prokop den Kindern in der 107. Predigt des *Catechismale* und legt mit diesem allgemein bekannten praktischen Wissen den Grundstein für seine weiteren Ausführungen, welche hier mit der Perikope *Joh* 16,5–14 in Einklang gebracht werden müssen.<sup>634</sup> Im Grunde geht es in dieser Bibelpassage um den Abschied Jesu von seinen Jüngern und den Beistand des Heiligen Geistes, der gesandt werden wird. Die Jünger und mit diesen die Kinder erfahren durch den von Prokop im Anschluss an den Predigttitle zitierten 13. Vers dann auch, welchen Auftrag der Heilige Geist auszuführen hat: »Wann der Heilige Geist der Warheit kommen

---

<sup>629</sup> Vgl. exempl. Harms, I,10; III,38, 55, 89 u. 127.

<sup>630</sup> Cat, 206,325.

<sup>631</sup> Cat, 206,326.

<sup>632</sup> Cat, 206,326.

<sup>633</sup> Cat, 107,521.

<sup>634</sup> Vgl. RM, 545–548 (vierter Sonntag nach Ostern).

wird / so wird er euch alle Wahrheit lehren<sup>635</sup>. Und dass sich für diese Erklärung der Perikope bzw. eigentlich hier nur dieses Verses die Sonne als Gleichnis anbietet, wussten laut Prokop schon die »heilige[n] Lehrer«, welche »pflegen die Wahrheit wegen ihrer grossen Fürtrefflichkeit zu vergleichen mit der Sonnen«. Obgleich mit dem Verweis auf die nicht näher genannten heiligen Lehrer die Richtigkeit von Prokops Aussage durch den Topos der Wahrheitsbeteuerung belegt ist, bedient Prokop sich, als bedürfe es eines Grundes für die folgende Erklärung des Gleichnisses, einer *anticipatio*, indem er dem vermeintlichen Gedankengang der Kinder vorausgreifend die Frage in den Raum stellt, »in wem aber dieselbe Gleichheit bestehe<sup>636</sup>. Diese Frage verdient natürlich beantwortet zu werden und dies tut Prokop dann sogleich mit zwei Vergleichserzählungen.

Für den ersten Vergleich verbleibt Prokop ganz im Bereich des praktischen Wissens, indem er etwas den Kindern aus dem alltäglichen Leben und deren Verhaltensweise Bekanntes beschreibt, denn so Prokop: »Das Exempel dieser Lehr ist vnvonnöthen weit zu suchen / meine Kinder / man kann es zu gnügen an euch selbstn ersehen<sup>637</sup>. Wie nämlich die Sonne alles erleuchte, so

erleuchte die Wahrheit vnser Gemüth / [...] durch sie [die Wahrheit, B.N.] erkennen vnd wissen wir alle Ding, was vnd wie sie an ihnen selbstn seyn / auch was wir zu thun vnd zu lassen haben!<sup>638</sup>

Bei den Kindern wäre dies ebenso, wenn sie etwas »Böses<sup>639</sup>« täten, beispielsweise wenn sie etwas gestohlen hätten, solle dies nicht ans Licht kommen, ja sie würden es sogar leugnen. Täten die Kinder hingegen etwas »Gutes«, so könne dies gern »ans Liecht kommen<sup>640</sup>«, dann könnten sie »vnverholen die Wahrheit sagen<sup>641</sup>«. Es ist fraglich, ob die Kinder diesen Vergleich tatsächlich verstanden haben, da es doch ein gewisses Abstraktionsvermögen erfordert, die Verbindung zwischen der alles erleuchtenden Sonne und der Wahrheit, die das rechte Handeln offenbart, zu erkennen.<sup>642</sup>

---

<sup>635</sup> Cat, 107,520.

<sup>636</sup> Cat, 107,521.

<sup>637</sup> Cat, 107,522.

<sup>638</sup> Cat, 107,521f.

<sup>639</sup> Cat, 107,522.

<sup>640</sup> Cat, 107,523.

<sup>641</sup> Cat, 107,524.

<sup>642</sup> Eine logischere und einfachere Variante findet sich in *Jud*, Vom Fegfewr 14,968: Am Jüngsten Tag werde »alsdann an den hellen liechten Tag kommen / was man biß dato in solcher geheimb hat gehalten / daß mans so gar auch wol recht allein keinem Beichtvatter in aller stille mögen anvertrauen«.

Möglich, dass Prokop daher einen weiteren Vergleich anführt. Sonne und Wahrheit seien sich demnach ähnlich, weil beide sich nicht »vnterdrucken oder zernichten lassen«; und dies führt Prokop nun weiter aus: Erstens müsse die Sonne jeden Abend »vnter die Erd hinunter«, zweitens werde sie manches Mal »eclipsiret« und drittes werde sie oft von »Nebeln vnd schwartzen Wolcken«<sup>643</sup> verdeckt. Während Punkt zwei und drei mit dem praktischen Wissen der Kinder in Einklang stehen, weicht der erste Punkt durch Prokops Formulierung davon ab. Selbstverständlich sieht jedes Kind, dass die Sonne abends »untergeht«, wohin sie geht und was sie dort tut, ist jedoch nicht jedem jungen Menschen geläufig. Und anstatt, wie in der oben analysierten 206. Predigt des *Catechismale*, den Kindern zu erklären, dass die Sonne auf der anderen Erdhalbkugel für Tageslicht sorgt, wählt Prokop hier eine an einen altägyptischen Mythos erinnernde Formulierung, nach dem die Sonne (= der Sonnengott) in der Nacht die Welt der Verstorbenen durchreist, ehe sie am nächsten Morgen wieder im Osten erscheint.<sup>644</sup> Aus welchem Grunde Prokop hier diese Variante wählt, hängt mit dem Wahrheitsvergleich zusammen. Diesen weiter vorbereitend nutzt Prokop eine mehrmalige Repetition der *subiectio*: »was schadets?«<sup>645</sup>. Die Antwort lautet kurz gefasst: nichts. Das heißt, es schade der Sonne nicht, wenn sie unter der Erde sei, sie komme ja wieder herauf. Es schade ihr auch nicht, wenn sie durch Finsternisse verdeckt werde, denn sie bleibe dahinter trotzdem schön und strahlend, es schade ihr auch nicht, wenn sie von Wolken verdeckt werde, denn sie »glantzet doch auch durch dicke finstere Wolcken hindurch«. Letzteres schade ihr vor allem deshalb nicht, weil »ihr bald ein guter Wind zu hülff [kommet] / der zertrennet vnd verjaget die Wolcken sampt dem Nebel / alsdann *Post nubila phoebus*, siehet man sie so schön als zuvor nimmer«<sup>646</sup>. Mit dieser lateinischen Wendung bezieht Prokop implizit eine Wissensquelle heran, die den Kindern nicht unbedingt bekannt gewesen ist, die Emblematik, und belegt so indirekt den Wahrheitsgehalt seiner Aussage. Ähnlich verhält es sich mit der aus der Emblematik geläufigen *subscriptio*, die erklärt, dass die Sonne auch hinter den Wolken noch weiter scheine, sowie der *pictura*, die eine selbst durch dicke Wolken noch hervorlugende Sonne zeigt.<sup>647</sup>

---

<sup>643</sup> Cat, 107,524.

<sup>644</sup> Vgl. Drößler 1976, S. 201; Emma Brunner-Traut: Gelebte Mythen. Beiträge zum altägyptischen Mythos, Darmstadt 1988, S. 13.

<sup>645</sup> Cat, 107,524f.

<sup>646</sup> Cat, 107,525.

<sup>647</sup> Vgl. Rollh, II,82; Jacob von Bruck, gen. Angermund: *Emblemata Politica*, Köln 1618, Nr. 12 (im Folgenden zitiert als Bruck, *Emb. Pol.*, Nr. des Emblems).

Nachdem Prokop zur Sonne nun alles Nötige vorgebracht hat, überträgt er dies auf die Wahrheit; und dieser Übertrag hat es, salopp ausgedrückt, in sich. Zunächst vergleicht Prokop den Untergang und die Verfinsterung der Sonne allgemein mit der Wahrheit, welche auch oft »manchen Anstoß« zu ertragen habe. Doch wählt er dabei eine Ausdrucksweise, die für sehr junge Zuhörer in Anbetracht der vorigen Ausführungen Prokops, wie beispielsweise das Stehlen oder etwas allgemein Böses, was die Kinder eventuell tun, ein wenig übertrieben erscheint. So folgt auf die Klimax, die, hier personifizierte, Wahrheit werde »angefeindet / gehasset / vnterdrucket / verfolget / verjaget vnd vertrieben«, der Binnenreim: »in dieser falschen Welt muß sie sich offt ducken / bucken«<sup>648</sup>, und letztlich wäre sie

verachtet / verdunckelt vnd dermassen verfinstert / daß es das Ansehen hat / ja als wäre sie tod vnd begraben / ohne Hoffnung / daß sie ihr Lebenlang mehr sollte auff einen grünen Zweig kommen / als hätte sie schon die letzte Oelung / vnd wäre gantz auß mit ihr!<sup>649</sup>

Die aufgrund dieser Worte vermutlich irritierten oder eventuell auch erschreckten Kinder versucht Prokop dann aber rasch mit der *exclamatio*: »Aber O nicht / es ist darumb dem nicht also / O / der Allerhöchste Gott ihr beständiger Liebhaber hat ein wachendes Aug auff sie«<sup>650</sup>, zu beschwichtigen, denn »auch vnter denen häuffigen Lugen blicket oder glantzet sie herfür«. Zudem bleibe sie auch nicht lange verborgen, denn »der glückselige Wind Gott der heilige Geist [...] verjaget die dicke finstere Lugen-Nebel vnd Wolcken«<sup>651</sup>.

Die Formulierung »der glückselige Wind Gott«, die unwillkürlich an heidnische Windgottheiten denken lässt,<sup>652</sup> nutzt Prokop, um auf den Heiligen Geist, um den es in der geforderten Perikope geht, zurückzukommen, denn dieser wird ja laut Evangelium kommen und die Wahrheit lehren. Waren die Kinder bisher mit dem ersten abstrakten Vergleich überfordert und durch den letzten vielleicht sogar erschreckt, scheint Prokop nun vollends zu vergessen, wer seine Zuhörer sind. Ganz im Sinne des 13. Verses, der von der katholischen Kirche gern dazu genutzt wird, um die Unfehlbarkeit des Papstes zu belegen,<sup>653</sup> erläutert Prokop seine Ausführungen nun anhand des *Credos*, »in

---

<sup>648</sup> Cat, 107,525.

<sup>649</sup> Cat, 107,525.

<sup>650</sup> Cat, 107,525.

<sup>651</sup> Cat, 107,526; hier scheint wieder das »Bild« *Post nubila phoebus* durch.

<sup>652</sup> Vgl. Eckhart Peterich/Pierre Grimal: *Götter und Helden. Die klassischen Mythen und Sagen der Griechen, Römer und Germanen*, Freiburg 1971, S. 31; Gerhard J. Bellinger: *Knauer's Lexikon der Mythologie*, Augsburg 42001, S. 564.

<sup>653</sup> Vgl. KH, 284–287.

welchem die Wahrheit ihre allersicherste Residenz hat<sup>654</sup>. Damit die Zuhörer daran auch wirklich nicht zweifeln und Prokop Glauben schenken, beteuert er, dass im Glaubensbekenntnis »kein einiger Articul / ja kein einiges Wort gefunden wird / welches nicht eine gründliche Göttliche Wahrheit ist«. Es habe aber immer »Lügen-Geister« gegeben, die die Glaubenswahrheiten »bestritten haben«<sup>655</sup>. Doch, so ruft Prokop pathetisch aus:

O nein / der heilige Geist der Wahrheit hat noch allemal die Römisch-Catholische Kirch vnd Päbstliche Heiligkeit [...] so erleuchtet / daß sie die Lügen vnd Triegerey fein bald erkennt / vnd sich derselben mit aller Macht widersetzet<sup>656</sup>.

Im Rahmen einer Kinderpredigt wäre damit eigentlich alles gesagt und erklärt, doch Prokop schießt nun weit über sein Ziel (den Katechismus zu erklären) hinaus und versetzt die jungen Zuhörer erneut, oder jetzt erst recht, in Angst und Schrecken, denn um die Lügen und Betrügereien zu erkennen und sich diesen zu widersetzen, hätte es oft schon »Blutvergiessen / Krieg / Ruinir- vnd Verderbung der Landen vnd Leuten« gegeben. Doch damit nicht genug, denn »sollte auch schon die gantze Welt darüber zu Grund gehen / die Wahrheit muß das Feld erhalten«<sup>657</sup>.

Völlig unvermittelt kommt Prokop dann zum Ende seiner Predigt und fragt die Zuhörer, als wäre er sich seiner drastischen Worte gar nicht gewahr geworden: »Liebe Kinder [...] jetzt wollen wir sehen / was ihr darauß gemerckt / vnd was ihr auß dem Catechismo könnet«. <sup>658</sup>

Gemerkt haben sich die Kinder sicher, dass es nicht gut ist, wenn die Sonne durch Wolken oder eine Finsternis verdeckt ist. Nicht gut ist es aber auch, wenn die Sonne im Winter niedrig steht. Dieses natürlichen Laufes der Jahreszeiten und mit diesem der Intensität und Wirkung der Sonne bedient sich Prokop in der 115. Predigt des *Catechismale*, um einen der vielfältigen Nutzen der Himmelfahrt Jesu zu erklären.<sup>659</sup> Für den Einstieg in die Predigt zitiert Prokop einen Teil des siebten Verses aus dem 16. Kapitel des *Johannes-Evangeliums*: *Ego veritatem dico vobis, expedit vobis, ut ego vadam*<sup>660</sup>, obgleich dieser nicht zur geforderten Perikope gehört. Perikope ist eigentlich Mk 16,14–20,<sup>661</sup>

---

<sup>654</sup> Cat, 107,526.

<sup>655</sup> Cat, 107,527.

<sup>656</sup> Cat, 107,527.

<sup>657</sup> Cat, 107,527f.

<sup>658</sup> Cat, 107,528.

<sup>659</sup> Vgl. Cat, 115,598.

<sup>660</sup> Cat, 115,599; Vulg, Secundum Iohannem (Joh) 16,7.

<sup>661</sup> Vgl. RM, 566–570.



aus dieser zitiert Prokop jedoch nur einmal als Untertitel der Predigt den zentralen Vers 19: »Der HErr JESUS ward auffgenommen in den Himmel«<sup>662</sup>, die Predigt selbst dreht sich dann aber ausschließlicly um *Joh* 16,4b–15, denn dort erklärt Jesus den Jüngern, warum seine Himmelfahrt gut sei.

Dass Jesus sich in direkter Rede<sup>663</sup> an seine Jünger wendet, macht Prokop sich für die deutsche Übersetzung des siebten Verses zunutze, allerdings gerät durch den narrativen Modus des Verbs »sprach« in der von Prokop genutzten Inquit-Formel und die *ethopoiie*, durch die Jesus in der Predigt als Redender auftritt, die deutsche Wiedergabe des Zitats weniger zu einer Übersetzung als zum Beginn einer Erzählung, die suggeriert, dass Jesus sich nicht nur an seine Jünger, sondern auch an die zuhörenden Kinder wendet: »Meine liebe Jünger / vnd alle meine Christgläubige / ich sage euch die Wahrheit; Es ist euch nutz daß ich hingehe«. Dass die Himmelfahrt einen Nutzen hat, ist so bereits zu Beginn der Predigt belegt; und zwar gleich in zweifacher Weise: Nicht nur, dass Jesus durch direkte Rede als Autorität für die Richtigkeit der Aussage bürgt, zudem sagt er explizit: »ich sage euch die Wahrheit«<sup>664</sup>. An die Worte Jesu schließt Prokop eine Frage an, die zeigt, dass er von einem unwillentlichen Nichtwissen der Kinder ausgeht: »Wöllet ihr wissen / liebe Kinder / wie gut vnd wie nutz vns Christi des HErrn Himmelfahrt sey?« Als befürchte Prokop eine negative Antwort auf sein Angebot, so der entstehende Eindruck durch die im nächsten Satz enthaltenen Worte: »nur geschwind«, fährt Prokop fort: »Ich muß euchs nur geschwind mit deutlichen Gleichnissen erweisen vnd erklären«<sup>665</sup>. Erwiesen wird durch Prokops folgende Ausführung jedoch nichts, die Kinder können einzig seinen Erklärungen Glauben schenken.

Bei der Erklärung des ersten Nutzens der Himmelfahrt vergleicht Prokop diese mit dem Winter, in welchem die Welt »aller ihrer Zier vnd Schönheit beraubt« sei; was den Kindern aus praktischem Wissen heraus bekannt gewesen sein wird. Durch die *subiectio*: »woher komme der sonst so schönen Welt dieser Paroxisus<sup>666</sup>, diese Krankheit / dieser Zustand?«<sup>667</sup>, wird deutlich, dass Prokop annimmt, die Kinder wüssten die Ursache nicht. Ob Prokop die genaue Ursache bekannt war, die vereinfacht ausgedrückt mit der

---

<sup>662</sup> Cat, 115,598.

<sup>663</sup> In *EÜ* kenntlich gemacht durch die Zwischenüberschrift: »Weitere Reden Jesu zu seinen Jüngern«, S. 1216, eingerückt vor *Joh* 15,1.

<sup>664</sup> Cat, 115,599.

<sup>665</sup> Cat, 115,599f.

<sup>666</sup> Paroxisus = griech. *παροξισμός* = Fieberanfall auf seinem Höhepunkt.

<sup>667</sup> Cat, 115,600.

Neigung der Erdachse und dem unterschiedlich guten Durchdringen der Sonnenstrahlen durch die Atmosphäre zu tun hat, oder ob sich seine folgenden Ausführungen allein aus praktischem Wissen, nach welchem einfach zu beobachten ist, dass die Sonne im Winter niedriger als im Sommer am Himmel steht, speist, kann hier nicht beantwortet werden. Prokops folgende Erklärung enthält jedenfalls nur die Aussage, im Winter stünde die Sonne niedriger als im Sommer und daher gedeihe im Winter nichts, erst wenn die Sonne wieder höher steige, würde die Welt wieder erblühen und schön sein. Obgleich sich dies mit dem praktischen Wissen der Kinder deckt, hält Prokop es offenbar für nötig, die Wahrheit seiner Aussage durch eine *prosopopoiie* zu untermauern, indem er die Sonne in direkter Rede sagen lässt: *Expedit vobis, ut ego vadam, ascendam*<sup>668</sup>. Deutlich wird mit der Wiederholung dieses siebten Verses, dass Prokop von unwillentlichem Nichtwissen der Kinder hinsichtlich der *Heiligen Schrift* ausgeht, denn das *ascendam* ist eine freie Erfindung Prokops, die zwar gut zur Sonne und zur Himmelfahrt passt, aber eben nicht in dem Ursprungsvers enthalten ist.

Wie schon in zahlreichen analysierten Predigten zuvor ließe sich auch hier nun sagen, der erste Nutzen der Himmelfahrt sei mit dem Vergleich des wohltuenden Höhersteigens der Sonne im Sommer für die Kinder anschaulich und ausreichend erklärt, doch auch hier gibt sich Prokop noch nicht zufrieden mit seinem Gleichnis, mehr noch, er räumt selbst durch eine *dubitatio* ein, dass dieses Gleichnis *valde claudicans*, sodass die Zuhörer den Nutzen der Himmelfahrt nicht wirklich »begreifen vnd verstehen« könnten. Und anstatt des Gleichnisses, welches Prokop ja eigentlich gar nicht hätte anführen brauchen, da es eben nicht recht passt, legt er nun theologisch dar, warum die Himmelfahrt gut sei. Dazu nutzt er eine *ethopoiie* und lässt den in den Himmel aufgefahrenen Jesus selbst durch direkte Rede bezeugen: *Expedit vobis, ut ego vadam*. In der deutschen Übertragung ergänzt Prokop das *ut ego vadam* durch »daß ich gen Himmel fahre«<sup>669</sup>. Auch hier dichtet Prokop also etwas hinzu, was aber durchaus Sinn ergibt, da die Kinder das Hingehen Jesu vermutlich nicht mit gen Himmel fahren interpretieren würden und daher eher irritiert wären, wenn Prokop diesen Teil nicht angefügt hätte. Nachdem also Jesus selbst gesprochen hat, sollten ja keine Fragen und Zweifel mehr offen sein, doch als spreche Prokop nun im Namen der Kinder, welche noch nicht ganz verstanden hätten, bittet Prokop Jesus, doch noch einmal den Nutzen seiner Himmelfahrt zu

---

<sup>668</sup> Cat, 115,600f.

<sup>669</sup> Cat, 115,601.

erklären: »Warumb O HErr Jesu / was für sonderbare Nutzbarkeiten werden vns denn hierauß erfolgen?«<sup>670</sup>. Obgleich eine Inquit-Formel fehlt, ist es eindeutig, dass es Jesus ist, der auf diese Frage umgehend antwortet:

Höret nur meine Kinder [...]; Denn so ich nicht hingehē / oder nicht gen Himmel fahre / kompt der Tröster der Heilige Geist nicht zu euch: So ich aber hingehē vnd gen Himmel fahre / so will ich ihn euch zusenden<sup>671</sup>.

Endlich, so möchte man sagen, kommt Jesus auf den wirklichen Nutzen zu sprechen, nämlich auf die Herabsendung des Heiligen Geistes. Dies greift Prokop dann auch auf, indem er mit den Worten: *Jam*<sup>672</sup> *Christus astra ascenderat*<sup>673</sup>, den ersten Vers aus einem Hymnus zitiert und damit belegen möchte, dass die »Christliche Kirch« den Nutzen wohl erkannt habe. Dabei kümmert es Prokop, gewiss aufgrund der mangelnden Lateinkenntnisse der Kinder, wenig, dass dieses Zitat den Heiligen Geist mit keinem Wort erwähnt; erst im von Prokop nicht zitierten vierten Vers findet dieser Erwähnung. Die Kinder werden so der kirchlichen Autorität, die Prokop verkörpert, gewiss einfach geglaubt haben, dass der zitierte Liedtext auf den Heiligen Geist verweist. Glauben müssen die Kinder auch Prokops Aussage, dass es »dem menschlichen Geschlecht [...] ein Schaden gewesen« wäre, wenn der Heilige Geist »außblieben wäre«<sup>674</sup>, und mit Prokop müssen sie an die Existenz des hier mit keinem einzigen Wort vorgestellten, erklärten oder näher definierten und für niemanden sichtbaren Heiligen Geist und dessen Nutzen glauben, denn auch wenn die Darstellung des Heiligen Geistes als Taube den Kindern womöglich aus der Illustration von Flugblättern<sup>675</sup> sowie aus »mimetisch-dramatischer Darstellung«<sup>676</sup> bekannt gewesen sein könnte, erklärt dies noch lange nicht den Nutzen und vermag eventuell sogar in die Irre führen, wenn die Kinder sich den Nutzen einer Taube vorzustellen versuchen.

Nach diesen Ausführungen zum ersten Nutzen der Himmelfahrt folgen weitere, von denen der dritte Nutzen noch kurz betrachtet werden soll. Prokop vergleicht Jesus, der ja eben noch, so wie die Sonne aufgeht, zum Himmel aufgefahren sei, nun mit einer Wolke, die sich zwischen die sengende Sonne, die hier jetzt für den strafenden

---

<sup>670</sup> Cat, 115,601f.

<sup>671</sup> Cat, 115,602.

<sup>672</sup> Jam = iam.

<sup>673</sup> Hymnus zum Pfingstsonntag (Matutin); vgl. Das Breviergebet. Deutsche Ausgabe des Breviarium Romanum. Bd. 1, hg. v. Peter Morant, Freiburg 1964, S. 518.

<sup>674</sup> Cat, 115,602.

<sup>675</sup> Vgl. Harms, III,38, 39, 81, 104 u. 105.

<sup>676</sup> Gadiant 1912a, S. 50f.

Gottvater steht, und die sündige Menschheit stellt und quasi als »Advocat vnd Patron« für die Vergebung der Sünden »bittet«<sup>677</sup>. Hat dieser rasante Rollenwechsel Jesu die Kinder möglicherweise schon stutzig gemacht, sind sie es am Ende der Ausführungen Prokops zu dem dritten Nutzen gewiss, denn nun ist Jesus auch keine Wolke mehr, sondern ein Passagier, der sich von einer Wolke »gen Himmel«<sup>678</sup> tragen lässt. Welchen Schluss dies in dieser Predigt sowie hinsichtlich der Besonderheiten der anderen zuvor analysierten Predigten zum Thema der Sonne über die Erweiterung bzw. Einengung des Gestaltungsspielraum zulässt, soll im nun folgenden Zwischenresümee dargestellt werden.

### 3.2.1.5 Eigenschaften und Handeln Gottes

Ausgangspunkt für die vergleichende Betrachtung des Gestaltungsspielraumes vor dem Hintergrund des Wissens und Nichtwissens Prokops sowie des Wissens und Nichtwissens seiner verschiedenen Zuhörer soll auch hier die Kirchweih-Predigt sein. Der Anlass dieser Predigt, das heißt die fröhliche Kirchweihe, sowie die einfache sich auf den Jahrmarkt freuende gemischte Zuhörerschaft böte hinsichtlich der Gestaltung der Predigt die Möglichkeit, diverse Erzählungen und Anekdoten aufzunehmen und die Predigt zudem durch verschiedene narratologische wie rhetorische Elemente aufzulockern. Auch das Thema der Sonne bietet, wie oben gesehen, recht vielfältige Gestaltungsmöglichkeiten und auch die gegebene Perikope weiß Prokop meist gut zu integrieren oder auch nur geschickt zu streifen, wenn sie denn nicht gut zu integrieren ist.

Es verwundert daher nicht wenig, dass Prokop sich hier neben der kurzen Erwähnung, dass die Gestirne ihr Licht von der Sonne erhalten und daher dankbar sein müssen, einzig auf die Zuwendung einer Blume zur Sonne beschränkt und dabei fast ausschließlich im Bereich des praktischen Wissens und gängiger Emblembedeutungen verbleibt. Allein der etwas abgewandelte Ovid'sche Mythos wird als Erzählung in die Predigt aufgenommen, aber in seinem Wahrheitsgehalt angezweifelt und letztlich nicht weiter genutzt, obgleich der Spielraum dazu vorhanden wäre. Die Predigt bleibt daher recht blass und die intendierte Lehre wird wenig kreativ allein über die Kategorie

---

<sup>677</sup> Cat, 115,604; diese Deutung ist nicht ungewöhnlich und findet sich bspw. auch in biblisch-allegorischen Wörterbüchern (vgl. *Silva allegoriarum* 1570, S. 724).

<sup>678</sup> Cat, 115,605.

Nichtwissen über Gottes Eigenschaften vermittelt, indem Prokop die Zuhörer auffordert, sich wie Blumen zu verhalten, dann sei ihnen das Heil sicher.

Kreativer ist Prokop hingegen in den Predigten des *Patrociniale*, dessen Zuhörerschaft ebenfalls gemischt ist. Gekonnt instrumentalisiert Prokop in der sechsten Predigt das Nichtwissen über Gottes Eigenschaften. Möglich macht er dies zum einen durch den Predigtbeginn, der auf das praktische Wissen der Zuhörer abzielt, indem er kurz auf die Dankbarkeit, hier dafür, dass die Pflanzen mittels Sonne und Regen gedeihen, eingeht, um dann, indem er die Frage in den Raum stellt, warum denn Gott überhaupt Sonne und Regen dazu von Nöten habe, da er das Paradies doch auch ohne Hilfe erschaffen habe, direkt zum Nichtwissen über Gottes Eingreifen und Handeln überleitet und ihm damit der Gestaltungsspielraum offen steht.

Davon macht Prokop nun reichlich Gebrauch. So finden sich auf der einen Seite Gott und die Gestirne, welche durch *prosopopoiie* und *ethopoiie* als Autoritäten für die lautere Wahrheit stehen. Auf der anderen Seite steht dagegen ein Dialog zwischen Prokop und seinen Zuhörern, in dessen Verlauf Prokop wiederholt fragt, was denn der Mensch ohne Gottes Gnade und Zutun sei. Die sich aus den direkten Reden Gottes und der Gestirne herleitende Antwort, ohne Gott sei der Mensch nichts, lässt es für die Zuhörer, trotz des Widerspruchs bzw. der gestifteten Verwirrung hinsichtlich der Freiwilligkeit der Sonne, zur alternativlosen Entscheidung werden, wohl besser aus Dankbarkeit ein frommes Leben zu führen.

Verwirrung stiftet Prokop auch in der zwölften Predigt des *Patrociniale*, in welcher zum Ende nur noch schwer zu durchschauen ist, wer gegen wen undankbar ist und mit wem sich die Zuhörer identifizieren sollen. Auslöser dieser Verwirrung ist das unwillentliche Nichtwissen der Zuhörer und Prokops über Finsternisse sowie das vermeintliche praktische Wissen über die Bedeutung derselben. Beides gemeinsam ist für eine Erweiterung des Gestaltungsspielraumes geeignet, wovon Prokop auch Gebrauch macht. Anstatt jedoch die oben dargestellte Schuldigenliste durch die mehr oder minder nötige Spitze gegen die Juden und die undankbare Erde in die Länge zu ziehen, hätte Prokop vielleicht eher stringenter bei Sonne und Mond bleiben sollen, um seine Lehre explizit auf den Punkt zu bringen, da das unwillentliche Nichtwissen und das praktische Wissen Prokops wie auch das der Zuhörer dazu eine sehr gute Grundlage geboten hätten.

Stringent bei Sonne und Mond bleibt Prokop in der Predigt des *Conjugale*, welche das Eheleben behandelt. Aufgrund der verschiedenen Lebenswelten von Prediger und zuhörenden Eheleuten ist der Gestaltungsspielraum bei einem Thema wie dem des gemeinsamen Hausens, was das praktische Wissen anbelangt, jedoch von vornherein eingeschränkt und dies macht sich auch auf allen Analyseebenen bemerkbar. So bleibt das Gleichnis von Sonne und Mond, welche durch ihre sich gegenseitig verursachenden Finsternisse der Welt schaden, recht flach und verweist im Grunde nur auf die verbreitete Annahme, eine Finsternis bedeute nichts Gutes.

Obleich Prokop hier, das heißt die Finsternisse betreffend, die Möglichkeit hätte, durch beispielsweise *prosopopoiie* und *subiectio* sowie Paraphrasen der Schedel'schen Weltchronik den Gestaltungsspielraum auszuschöpfen. Doch macht er davon keinen Gebrauch. Sonne und Mond dienen ihm im Folgenden ausschließlich dazu, das frühneuzeitliche Rollenverständnis zu referieren, das heißt, dass die Frau dem Mann dankbar zu sein hat, diesem zu Gehorsam verpflichtet ist und sich bei entsprechendem Wohlverhalten aus kirchlicher Sicht des Heils gewiss sein kann.

Nicht nur die Sonne, sondern auch der Gehorsam sind die Themen der ersten Predigt des *Catechismale*. Da die Predigten dieser Sammlung dem Kirchenjahr folgen, muss jeweils eine gegebene Perikope beachtet werden, was zu einer Einengung des Gestaltungsspielraumes führen kann. Doch interessanterweise ist dies nicht in allen der zum Thema der Sonne analysierten Kinderpredigten der Fall. Dies erklärt sich daraus, dass Prokop in diesen Predigten zwar jeweils einen Vers aus der Perikope auswählt und zitiert, dann jedoch oft, wie Schwamm bereits festgestellt hat,<sup>679</sup> vom Kontext der Perikope abweicht, als sei sie mit der kurzen Zitation beachtet. Da die Kinder daran aufgrund ihres unwillentlichen Nichtwissens keinen Anstoß nehmen können, erweitert sich der Spielraum damit trotz Perikope.

So sind es in der ersten Predigt des *Catechismale* die Zeichen an der Sonne, die im *Lukas-Evangelium* das Jüngste Gericht ankündigen, bei Prokop jedoch, dieses Kontextes enthoben, dazu dienen, den Kindern einen frommen Tagesablauf anzuerziehen. Die Kombination aus dem praktischen Wissen der Kinder zu dem beobachtbaren Sonnenlauf mit dem Nichtwissen über das Eingreifen Gottes hinsichtlich des Sonnenlaufes

---

<sup>679</sup> Vgl. Schwamm 1941, S. 23–28.

erweitert den Gestaltungsspielraum, was auch daran zu erkennen ist, dass Prokop durch *prosopopoiie* und *ethopoiie* Sonne und Gott zu Wort kommen lässt.

Allerdings hat das Abweichen vom Perikopen-Kontext sowie die damit einhergehende Erweiterung des Gestaltungsspielraumes auch seine Tücken, denn Prokop verstrickt sich nicht selten in Widersprüche, so wie dem zwischen der oben dargestellten Diskrepanz zwischen Freiwilligkeit und Befehl, die das Nichtwissen über Gottes Eigenschaften und Eingreifen betreffen und Prokops Glaubwürdigkeit damit beeinträchtigen. Noch deutlicher wird dies am Ende dieser Predigt, wenn Prokop den sich in Sorge darüber befindenden Kindern, ob sie morgens wieder aufwachen, zwar versichert, dass dem so sei, dann jedoch die Einschränkung, wenn Gott es wolle, folgen lässt, welche deutlich macht, dass auch Prokop sich hier im Bereich des Nichtwissens über Gottes Eingreifen befindet bzw. sich nicht anmaßen möchte, zu behaupten, Wissen über Gottes Ratschluss zu besitzen.

Zu diesem Nichtwissen passt es auch, dass Prokop in der 206. Predigt des *Catechismale* auf Gottes Rechenbuch verweist, es ist sogar das Geschickteste, was er tun kann. Der reine Glaube der Kinder an die mögliche Existenz eines solchen Buches sollte ausreichend sein, um diese davon zu überzeugen, dass Gott alles immer überall sieht und sich entsprechende Notizen macht und ein frommes Verhalten daher angeraten sei. Es steht zu vermuten, dass Prokop die bloße Erwähnung des Rechenbuches für ausreichend hält, seine Lehre zu vermitteln, denn obgleich der Gestaltungsspielraum durch dieses Rechenbuch ja erweitert ist, macht Prokop keinen Gebrauch davon. Einzig eine *ethopoiie* nutzt Prokop, um aus dem eigentlichen Nichtwissen über Gottes Eingreifen eine Gewissheit zu machen, indem er Gott in direkter Rede sagen lässt: »Ich bin der Herr, ich kann das«. »Das« meint die Allwissenheit und die Allsichtigkeit Gottes. Prokops Gleichnis, nach welchem die Sonne nicht allsichtig ist, ist nicht nur überflüssig, sondern zudem schlecht gewählt, da Prokop mit dem Nichtkönnen der Sonne ein Können Gottes beweisen will, was selbst Kindern gewiss nicht schlüssig und sinnvoll erscheint.

Sinnvoller integriert Prokop die Sonne in die 107. Predigt des *Catechismale*, deren Perikope vom Beistand des Heiligen Geistes bzw. dem Lehren der Wahrheit durch den Heiligen Geist handelt. Der Heilige Geist wird von Prokop allerdings nicht erklärt, sondern die Wahrheit, und als Gleichnis dazu dient die Sonne, welche, wie den Kindern es aus praktischem Wissen bekannt gewesen ist, zwar manches Mal von Wolken

verdeckt ist, aber immer wieder hervorkommt. So geschehe es auch mit der Wahrheit, welche sich nicht unterdrücken lasse.

Da der Begriff ›Wahrheit‹ als solcher gerade für Kinder sehr abstrakt ist, ist der Gestaltungsspielraum eingeengt, doch könnte Prokop durch *prosopopoiie* dieses Begriffes eine anschauliche Erklärung und eine daraus folgende Lehre gestalten. Doch gelingt es Prokop hier ganz offenbar nicht, sich auf seine junge Zuhörerschaft einzustellen, denn er nutzt den vorhandenen Gestaltungsspielraum nicht etwa für eine kindgerechte Erklärung, sondern für ein pathetisches Plädoyer für den katholischen Glauben und wider die diesen anfeindenden Gegner, das heißt, dass Prokop bei dieser Kinderpredigt, deren Aufgabe in der Vermittlung des Katechismus bestehen sollte, das eingeschränkte kindliche moralische Wissen in seinem Eifer zu vergessen scheint.

Auch in der zuletzt analysierten Predigt des *Catechismale* scheint Prokop sich nicht auf seine junge Zuhörerschaft einstellen zu können, was daran zu erkennen ist, dass er nach einem, wie er selbst sagt, hinkenden Sonnengleichnis zu einer rein theologischen Erklärung der Himmelfahrt greift. Zugegebenermaßen ist es auch ein recht schwieriges Unterfangen, Kindern die Himmelfahrt, den Heiligen Geist und den Nutzen beider Dinge näher zu bringen. Der Gestaltungsspielraum ist daher einfach aufgrund des kindlichen unwillentlichen Nichtwissens sowie deren Verständnisfähigkeit eingeengt, so dass Prokop sich letztlich nur noch damit zu helfen weiß, Jesus selbst als quasi höchste Autorität in dieser Angelegenheit durch direkte Rede den Nutzen seiner Himmelfahrt bezeugen zu lassen.

An dem letzten Versuch, den Kindern den Nutzen der Himmelfahrt doch noch anschaulich zu erklären, zeigt sich dann deutlich, dass Prokop anscheinend gar nicht mit tatsächlich zuhörenden Kindern rechnet, denn nachdem er zunächst Jesus als eine sich zwischen den strafenden Gott und die sündige Menschheit stellende schützende Wolke bezeichnet hat, ist die Wolke, welche auch Gegenstand des nächsten Themenkapitels sein wird, einige Sätze später zu einem Transportmittel degradiert worden, welches nunmehr die Aufgabe erfüllt, Jesus gen Himmel zu befördern.



### 3.2.2 Verdecktes und Verborgenes

Der Dienst als Transportmittel, der sich unter anderem im *Zweiten Buch Mose*, bei dem Propheten *Jesaja* oder auch bei *Matthäus* findet,<sup>680</sup> oder als göttliches Sitzmöbel<sup>681</sup> sind nicht die einzigen Funktionen, welche der Wolke in der *Heiligen Schrift* zukommen. Eine andere wichtige Funktion erfüllt die Wolke durch ihre Eigenschaft, etwas verdecken oder verbergen zu können. So schlägt Gott, in einer Wolke verborgen, die Feinde Davids oder lässt seine Stimme aus einer Wolke heraus ertönen, wie bei Taufe und Verklärung Jesu.<sup>682</sup>

Verborgenen und verdeckt kann jedoch nicht nur Gott in einer Wolke sein, um von dort aus zu handeln oder zu sprechen, die Gott verhüllende Wolke kann auch im weiteren Sinne als eine Allegorie für die Sünde stehen, die den ›Weg‹ zu Gott verdeckt, sodass weder Gebete ›hinauf‹ noch die ersehnte Gnade ›hinab‹ kann, wie es beispielsweise bei dem anonymen Verfasser der *Klagelieder* zu finden ist.<sup>683</sup> Im Gegensatz dazu kann das Verdecken auch positiv konnotiert sein, wie im apokryphen *Protevangelium nach Jakobus*, in welchem bei der Geburt des Jesuskindes eine Wolke die »Höhle«<sup>684</sup> umgibt.

Im Zusammenhang mit Zeugung findet sich die Wolke auch im außerchristlichen Bereich, so berichtet die *Grímnismál*, ein Lied aus der Götterdichtung der *Edda*, dass die Wolken aus dem Gehirn des Urriesen Ymir entstanden seien.<sup>685</sup> In der griechischen Mythologie hingegen ist es nicht die Wolke, die entsteht, sondern Nephelē, eine von Zeus erschaffene Wolke mit dem Aussehen der Hera zeugt mit einem Sterblichen den Stammvater der Kentauren.<sup>686</sup> Doch kennt die griechische Mythologie auch mehrere Funktionen der Wolke und ähnlich wie im christlichen Bereich findet sich hier die verhüllende Eigenschaft derselben, so beispielsweise wenn sich Zeus in der *Ilias*, von Hera betört, mit dieser zu einem Tête-à-Tête in einer Wolke verbirgt, nicht ahnend, dass Poseidon diese Gelegenheit nutzt, um die Achaier zu unterstützen.<sup>687</sup>

---

<sup>680</sup> Vgl. Ex 19,9; Jes 19,1; Mt 24,30.

<sup>681</sup> Vgl. Offb 14,14.

<sup>682</sup> Vgl. Ex 13,21; Ps 18,12; Mt 3,17; 17,5.

<sup>683</sup> Vgl. Klgl 3,44.

<sup>684</sup> Protevangelium nach Jakobus, Kap. 19, in: Weidinger 1995, S. 274–285, hier S. 283.

<sup>685</sup> Vgl. *Grímnismál*, Str. 41, in: Die Edda 1986, S. 16–24, hier S. 22.

<sup>686</sup> Vgl. Ranke-Graves 1960, S. 187; (Nephelē: griech. νεφέλη = Wolke).

<sup>687</sup> Vgl. Homer: *Ilias*, neue Übertr. v. Wolfgang Schadewaldt, Frankfurt/Main/Leipzig 172014, 14,329–522.

Welche Funktionen der Wolke Prokop in seinen Predigten auf welche Art und Weise nutzt und wie er welches Wissen und Nichtwissen hinsichtlich des Nutzens und der Entstehung einer Wolke handhabt, soll im Folgenden herausgearbeitet werden. An den Anfang der Analyse ist auch hier wieder die Kirchweih-Predigt gestellt.

### 3.2.2.1 Das Wetter vorherraten

Die elfte Predigt des *Encaeniale* beginnt jedoch nicht etwa mit einer allgemeinen Einführung oder Erklärung, was denn eine Wolke sei und wie eine solche entstehe, sondern mit einer »Wunder-Geschicht«<sup>688</sup>, in der eine Wolke eine tragende Rolle spielt, gemeint ist die Erzählung aus dem *Ersten Buch der Könige*, in welcher eine Wolke den von Salomo errichteten Tempel ausfüllt und dies als die Anwesenheit der Herrlichkeit Gottes gedeutet wird.<sup>689</sup> Prokop scheint davon auszugehen, dass seine Zuhörer diese Erzählung nicht im Detail kennen, da er einige kleine, aber entscheidende Änderungen vornimmt. Während der biblische Text den Fokus hauptsächlich auf Salomo richtet, verlagert Prokop das Augenmerk auf die in der Erzählung anwesenden Israeliten und berichtet in der Rolle eines heterodiegetischen Erzählers, dass die versammelte Menge die den Tempel ausfüllende Wolke »mit höchster Verwunderung« ansah, »nicht wissend was sie ihnen darbey gedencken sollten«<sup>690</sup>.

Es liegt auf der Hand, dass Prokop damit seine eigenen Zuhörer im Blick hat, von welchen er annimmt, dass diese, wie das israelitische Volk, nicht wissen, wie sie eine Wolke mit Gottes Herrlichkeit gleichsetzen sollen. Um seine Zuhörer nicht länger im Ungewissen zu lassen, setzt Prokop seine Erzählung fort: »Endlich tratte doch der König selber herfür« und erklärt dem Volk und damit auch Prokops unwissenden Zuhörern, was es mit der Wolke auf sich habe. Die Figur Salomo in Prokops Erzählung stellt jedoch erst einmal die provokante Frage: »Was stehet ihr da vnd verwundert euch lange?«, welche in der *Bibel* nicht zu finden ist. Die dann folgende Antwort Salomos: »Das ist eben was der HErr gesagt hat / daß er nemblich im Nebel / in Wolcken wohnen wölle«<sup>691</sup>, ist dann auch eher eine kreative Umdeutung der biblischen Antwort Salomos als eine schlüssige Erklärung für das Ausfüllen des Tempels mit einer Wolke. Doch ist

---

<sup>688</sup> Enc, 11,113.

<sup>689</sup> Vgl. 1 Kön 8,10f.

<sup>690</sup> Enc, 11,113.

<sup>691</sup> Enc, 11,113.

diese für Prokop Beweis genug, dass Gott auch jetzt »persöhnlich in der Wolcken« bei der Predigt zugegen sei. Um dies zu plausibilisieren, nutzt Prokop den Topos der Wahrheitsbeteuerung und greift noch einmal auf Salomos Antwort zurück, denn ebenso wie dieser »damahls« den Zusammenhang zwischen Gott und Wolke »erklärete«, so werde Prokop dies nun an »dessen Stell«<sup>692</sup> für die Gemeinde tun.

Nachdem die Wolke nun also mit dem Göttlichen in Verbindung gebracht worden ist, wendet Prokop sich der weltlichen Seite der Wolke zu und erweckt mit der *praeteritio*: »nicht wohl ist zu glauben / daß jemand vnter vns allen sey / der nicht wisse was eine Wolcke sey«, zunächst den Anschein, als wolle er sich zur Konsistenz und Entstehung einer Wolke, das heißt zu etwas, was in der Frühen Neuzeit nicht unbedingt zu jedermanns praktischem Wissen zählte, nicht äußern. Doch, so schränkt er seine Annahme ein, nicht alle wüssten, wozu eine Wolke »diene«, und geht nun doch durch die drei *subiectiones*: »Was ist denn eine Wolcke? wo kombt sie her? worauß entspringet sie?«, auf das, was durch die *praeteritio* übergangen werden sollte, ein. Die Antwort auf diese Fragen gleicht durch den ersten Satz: »ein jeder wird sagen: O Pater, die Frage ist leicht zu beantworten«<sup>693</sup>, einer *anticipatio* und erfüllt zwei Funktionen. Zum einen gibt Prokop seinen Zuhörern zu verstehen, dass es natürlich nicht nötig sei, so etwas Alltägliches wie die Entstehung einer Wolke zu erklären. Es gibt ihm aber zugleich die Gelegenheit, dies eben doch zu tun, indem der Zuhörer in der Fortführung der oben begonnenen fingierten Antwort darlegt, was dieser über die Entstehung einer Wolke weiß. Diese fingierte Antwort enthält die aus der *Meteorologie* des Aristoteles und aus der *Naturalis historia* des Plinius und Prokop so aus Bücherwissen bekannte Erläuterung,<sup>694</sup> das heißt, Dämpfe steigen, von der Sonne dazu veranlasst, auf, verdichten sich und fallen als Regen zurück auf die Erde.<sup>695</sup> Obwohl diese Werke, also dieses Bücherwissen, nur Prokop zur Verfügung gestanden haben wird, beendet er die fingierte Antwort, indem er das Wissen der Zuhörer mit den Worten: »das weiß und erfahret jeder Baur«, weiter dem Bereich des praktischen Wissens zuordnet.

Der Bauer ist nun das Stichwort, um mit den Zuhörern über eben diese Bauern und deren Wissen zu reden, sodass die Zuhörer sich selbst bei etwaiger Kritik nicht

---

<sup>692</sup> Enc, 11,114.

<sup>693</sup> Enc, 11,114.

<sup>694</sup> Vgl. Aristoteles: *Meteorologie*, hg., übertr. u. erl. v. Paul Gohlke, Paderborn 1955, I,9; Plin. nat. II,111.

<sup>695</sup> Vgl. Enc, 11,114.

angesprochen fühlen brauchen, da sie ja offenbar gemeinsam mit dem Prediger über andere Menschen sprechen. Prokop berichtet seinen Zuhörern dann, was die Bauern seiner Ansicht nach »aus ihrer Bauren-Astronomia«<sup>696</sup> wüssten:

Zu Abends saget ihr: Es wird Morgen schön Wetter werden / denn die Sonn gehet gar schön vnter / bey schöner Abendröhte; vnd früh Morgens saget ihr: Morgenröht / Abendröht / es wird gewiß heut regnen / weil die Morgenröht so schön ist; & *ita fit* [...] vnnd es geschicht / ihr habt wohl prognostizirt, habt es errahten<sup>697</sup>.

Die Art und Weise wie er dies tut, macht allerdings deutlich, dass er dies nicht für ernstzunehmendes Wissen hält, denn wer etwas errät, hat es eben nicht gewusst. Dennoch hat Prokop nichts gegen solche »Kalender-Weisheiten« einzuwenden, da auch »Gott der Herr lasset ihm das nicht zu wider sein«<sup>698</sup>. Prokop fügt aber mahnend hinzu, dass man andere Deutungen von Wolkengebilden, beispielsweise in Form von »Soldaten vnd Kriegs-Heer zu Pferd vnnd zu Fuß / geharnischte Männer« und dergleichen, als Vorboten von »Krieg«<sup>699</sup>, wie es vor allem aus illustrierten Flugblättern bekannt war,<sup>700</sup> den »Gelehrte[n], die es besser verstehen«<sup>701</sup>, überlassen solle.

Es gebe allerdings auch etwas, was »die Gelehrten nicht verstehen«, wie es nämlich sein könne, dass »ein Wölcklein vns die Sonn verdecken vnd verhindern kann«<sup>702</sup>. Obgleich Prokop selten um eine Erklärung, und sei sie noch so abwegig, verlegen ist, gesteht er hier sein unwillentliches Nichtwissen ein.<sup>703</sup> Dieses Eingeständnis hat aber auch Vorteile, denn Prokop kann nun gleich zwei theologische Erklärungen anbieten, welche natürlich auch in den Bereich des Nichtwissens gehören, aber vermutlich von den Zuhörern geglaubt werden, da eine naturwissenschaftliche Erklärung ja nicht einmal die Gelehrten zur Hand haben. Nach der ersten Erklärung stellt die Wolke »die allerheiligste Menschheit Christi« dar und die Sonne ist in diesem Falle »die vnendliche Majestät seiner Gottheit«<sup>704</sup>. Negativ konnotiert ist die Wolke hingegen in der anderen Erklärung, welche im weitesten Sinne an Bedeutungen aus illustrierten Flugblättern

---

<sup>696</sup> Enc, 11,114.

<sup>697</sup> Enc, 11,115.

<sup>698</sup> Enc, 11,115; die Vorhersage des Wetters, ob aus den Sternen oder wie hier aus den Wolken, wurde kirchlicherseits toleriert (vgl. Trepp 2009, S. 63).

<sup>699</sup> Enc, 11,115.

<sup>700</sup> Vgl. Harms, exempl. I,182; VI,62; VII,105.

<sup>701</sup> Enc, 11,116.

<sup>702</sup> Enc, 11,116.

<sup>703</sup> Vgl. Enc, 11,116.

<sup>704</sup> Enc, 11,116.

erinnert,<sup>705</sup> wonach »für die Wolcke unsere Sünden angesehen werden«, sodass »uns der von Natur so gütige GOtt mit seinem Gnaden-Glanz nicht also ansehen / vnd die [Gnade, B.N.] nicht also in uns würcken lassen«<sup>706</sup> könne. Letztere Erklärung nutzt Prokop nun, um recht unmotiviert die geforderte Perikope, das heißt die Zachäus-Erzählung, in seine Predigt zu integrieren, indem er seinen Zuhörern berichtet, Zachäus habe erkannt, dass »Sünden und Missethaten [...] Wolcken« seien, und »daß er trachtete davon ledig zu sein«, um dann mit dem Hinweis: »Aber wir müssen wider zu unserer Sonnen vnd Wolcken kommen«<sup>707</sup>, beginnt sein Wissen hinsichtlich der Wolken vor den Zuhörern auszubreiten.

Abgesehen von den Tatsachen, welche Prokop den Zuhörern darlegt und welche aus praktischem Wissen bekannt waren, dass also die Wolken bei Sonnenuntergang in einem sehr schönen Licht erscheinen und Sonne und Wolken einen Regenbogen hervorbringen können, »bedient sich die Sonn«, so Prokop weiter, »deß Gewölcks auch für ihren Spiegel / darumb scheint es manchesmal als ob zwey / oder 3. auch bißweilen mehr Sonnen am Himmel stünden«<sup>708</sup>. Ein solches Bild, welches dem heutigen Leser aus einer bekannten Science-Fantasy-Saga geläufig sein dürfte, kannten auch die frühneuzeitlichen Menschen aus zahlreichen illustrierten Flugblättern.<sup>709</sup> Prokop fügt hinzu, »der gemeine einfältige Mann thäte gleich darauff schweren«, dass am Himmel wirklich mehrere Sonnen stünden, die »Gelehrten / die es besser verstehen«<sup>710</sup>, würden dies jedoch verneinen, da es nur eine Sonne gebe.<sup>711</sup>

An dieser Stelle ist es sehr wahrscheinlich, dass Prokop von einem willentlichen Nichtwissen Gebrauch macht, da er aus der bekannten Schedel'schen Weltchronik, das heißt aus Bücherwissen, sicher gewusst haben wird, dass Hartmann Schedel, also ein Gelehrter, von einem genau datierten Ereignis, nämlich von dem Streit der Kardinäle bei einer Papstwahl, berichtet, bei dem mehrere Sonnen am Himmel standen und

---

<sup>705</sup> Vgl. Harms, II,152 u. 223; III,88: In diesen Illustrationen stehen die dunklen Wolken für das Schlechte/Böse im Gegensatz zu der jeweils auf der anderen Bildhälfte zu sehenden Sonne, die das Gute verkörpert.

<sup>706</sup> Enc, 11,117.

<sup>707</sup> Enc, 11,119.

<sup>708</sup> Enc, 11,120.

<sup>709</sup> Vgl. Harms, exempl. IV,289 u. 292; VI,60 u. 111; VII,129, 130 u.145.

<sup>710</sup> Enc, 11,120.

<sup>711</sup> Mit den Gelehrten könnte hier bspw. wieder Aristoteles gemeint sein, da dieser in seiner *Meteorologie* (III,2) auch über dieses Phänomen schreibt; das Wort »einfältig« nutzt Prokop somit hier sowie im weiteren Verlauf mit der Bedeutung »unwissend« (vgl. zu weiteren Bedeutungen dieses Wortes in der FNZ: Baufeld 1996, S. 64).

welche negativ gedeutet wurden.<sup>712</sup> Möglicherweise räumt Prokop dann aus diesem Grunde ein, er wolle »aber darumb nicht verneinet haben / daß der allmächtige GOTT auß gewissen sonderbahren ihm beandten Ursachen möge zwey vnd mehr Sonnen an den Himmel stellen / der Welt was sonderbahres dadurch anzudeuten«<sup>713</sup>. Durch den Verweis, dass diese Ursachen nur Gott bekannt seien, gesteht Prokop sein Nichtwissen über das Eingreifen Gottes in den irdischen Ablauf ein, doch setzt er dem sogleich entgegen, dass man der *Bibel* entnehmen könne, was Gott mit der Wolke so alles tun könne.<sup>714</sup> Da dies in den Bereich des Bücherwissens fällt, über welches nur Prokop verfügt, müssen die Zuhörer aufgrund seiner Autorität sowie der Autorität der Verfasser der biblischen Bücher seinen folgenden Ausführungen Glauben schenken.

Bei diesen Ausführungen handelt es sich jedoch lediglich um eine Auflistung zahlreicher Bibelverse, in denen eine Wolke Erwähnung findet. Ähnlich wie in Kapitel 3.2.2 dargelegt, verweist Prokop auf die vielfältigen Funktionen der Wolke, wie beispielsweise als »Thron«<sup>715</sup>, als »Triumpff-Wagen[]«<sup>716</sup> oder als »Bekleidung«<sup>717</sup>, wobei die Funktion der Wolke als Gefährt gen Himmel, bei der Verklärung Christi, sowie vom Himmel wieder hinab zur Erde, am Jüngsten Tag, im Mittelpunkt steht.<sup>718</sup>

Nach diesen Beispielen neigt sich die Predigt ihrem Ende zu und Prokop hat sichtlich Schwierigkeiten, der Wolke, von der er nun so viel Verschiedenes berichtet hat, abschließend auf eine Funktion festzulegen. Das eingangs erwähnte Ausgefülltsein des Tempels mit einer Wolke als Zeichen der Anwesenheit Gottes kann Prokop nicht verwenden, da ja bereits Jesus in Form der konsekrierten Hostie anwesend sein soll,<sup>719</sup> und es würde wohl den Glauben der Zuhörer ein wenig überstrapazieren, wenn Prokop behaupten würde, nicht nur der Sohn, sondern auch noch Gottvater persönlich sei anwesend. Auch Transportmittel und Sitzmöbel scheinen nicht in Frage zu kommen und so bleibt letztlich nur die pejorative Deutung der Wolke als Sünde, vor welcher »wir vns sorgfältigst hüten«<sup>720</sup> sollen.

---

<sup>712</sup> Vgl. Schedel 1493, Bl. CCIIIv; vgl. zu diesen und anderen »Wunderzeichen«: Schenda 1963; Sp. 673–683.

<sup>713</sup> Enc, 11,120.

<sup>714</sup> Vgl. Enc, 11,120.

<sup>715</sup> Enc, 11,120.

<sup>716</sup> Enc, 11,121.

<sup>717</sup> Vgl. Enc, 11,121.

<sup>718</sup> Vgl. Enc, 11,122.

<sup>719</sup> Vgl. Enc, 11,122.

<sup>720</sup> Enc, 11,123.

### 3.2.2.2 Lieblich regnende Heilige

Deutlich positiver stellt Prokop die Wolke in der 26. Predigt des *Patrociniale* dar, indem er zunächst auf den Nutzen der Wolken für Mensch und Tier sowie für »Gärten vnd Wälder«<sup>721</sup> eingeht, welcher darin bestehe, die Pflanzen zu »befeuchten / damit sie fruchtbar werden«, und »vns Menschen zu Dienst / damit wir zu leben vnd andere vnserer Gelegenheiten / Lust vnd Freud haben können«<sup>722</sup>. Aus welchem Grunde Prokop die regenbringende Eigenschaft der Wolke als Predigteinstieg wählt, zeigt sich in der nun folgenden durch einen Parallelismus verstärkten Gleichsetzung von Wolke und Prediger, denn diese »befeuchten vnd bereichen die Gemüther« mit der frohen Botschaft, »auff daß sie fruchtbar werden« und »viel Früchte der guten Christlichen Tugend«<sup>723</sup> tragen.

Ohne weiter auf diese Gleichsetzung einzugehen, legt Prokop seiner gemischten Zuhörerschaft zunächst einige grundlegende »Fakten« zur Entstehung einer Wolke dar, wobei er aber ausdrücklich betont, dass seine Zuhörer über das entsprechende praktische Wissen verfügten, oder genauer: dass es keinem der Anwesenden »nicht unwissend seyn« könne, »was wir fast täglich mit Augen sehen«; doch einer Wolke ansichtig werden zu können, bedeutet noch lange nicht zu wissen, wie dieselbe entsteht. Die nun von Prokop vorgetragene Erklärung zur Entstehung einer Wolke ähnelt der oben im *Encaeniale* beschriebenen, allerdings mit dem interessanten Zusatz, dass die Wolken »gemeiniglich einen gar schlechten Ursprung / Anfang vnd Herkommen« hätten, da sie aus »Dampff vnd Feuchtigkeiten«<sup>724</sup> bestünden; der Bezug zur Miasmentheorie, und damit ein unwillentliches Nichtwissen, ist hier mehr als offenkundig.<sup>725</sup>

Den schlechten Ursprung der Wolken nutzt Prokop nun, um zu dem in dieser Predigt zu lobenden, aber nicht näher bezeichneten Heiligen überzuleiten, denn

wann denn für die Wolcken verstanden werden die Heiligen / insonderheit die Lehrer vnd Prediger / so ist Wunder zu sehen / wie sich der allergütigste Gott mehrentheils würdiget die allerschlechtesten verächtlichsten Leuth darzu zu nehmen / dieselbe aber erhöhet er auß ihrer Nidrigkeit ja Nichtigkeit zu hohe Dienst / Aempter vnd Verrichtungen / qualificiret sie aber mit solchen natürlichen vnd übernatürlichen Qualitäten / daß sie tauglich darzu werden<sup>726</sup>.

---

<sup>721</sup> Pat, 26,250.

<sup>722</sup> Pat, 26,250f.

<sup>723</sup> Pat, 26,251.

<sup>724</sup> Pat, 26,251.

<sup>725</sup> Trotz wissenschaftlicher Fortschritte in der FNZ waren die Erkenntnisse des Hippokrates sowie Galens noch nicht überholt (vgl. Klaus Bergdolt: Pest, Stadt, Wissenschaft – Wechselwirkung in oberitalienischen Städten vom 14. bis 17. Jahrhundert, in: *BerrWissG* 15 (1992), S. 201–211, hier S. 204).

<sup>726</sup> Pat, 26,252.

Welchen Dienst die Heiligen zu verrichten haben, erläutert Prokop mittels eines Gleichnisses, welches er mit der *subiectio*: »Aber wie machen es mit einander / GOtt der HErr vnd die gemeldte Heilige«, eröffnet, und bleibt mit der sich unmittelbar anschließenden *subiectio*: »donnert vnd blitzet er / hagelt vnd schlaget er mit ihnen?«<sup>727</sup>, im begonnenen »Bild«. Als heterodiegetischer Erzähler dieses Gleichnisses schildert er dann zunächst die Reaktion der Apostel Jakobus und Johannes auf die Ungastlichkeit der Samariter, welche die Apostel nicht freundlich empfangen hätten.<sup>728</sup> Daher »wolten« die Apostel »gleich mit Feuer / Donner vnd Blitz über sie her wischen«<sup>729</sup>. Prokop verbleibt hier aber nicht bei der Wiedergabe des biblischen Textes, sondern lässt Jakobus und Johannes durch eine *ethopoiie* darüber hinaus fodernd fragen, ob sie die Samariter nicht »alle lebendig verbrennen« sollten, und zwar am besten »samt ihrer Stadt / das heyllose Katzen-Nest«<sup>730</sup>. Während die Reaktion Jesu in der *Heiligen Schrift* auf dieses grausame Ansinnen der Apostel mit dem knappen Satz: *et conversus increpavit illos*<sup>731</sup>, abgehandelt wird, setzt Jesus in Prokops Erzählung durch eine *ethopoiie* zu einer etwas längeren Antwort an, die durch den Eröffnungssatz: »Hola, hola / Gemach ein wenig«, nicht ganz nach einer authentischen Rede Jesu klingt.<sup>732</sup> Jesus erklärt den Aposteln dann in direkter Rede, dass diese »nicht [...] donnerende / blitzende / einschlagende Wolcken« sein sollen, »sondern [...] lieblich regnende / welche die Leuth fruchtbar / tugendreich / voll Verdiensten / fromb / heilig vnd selig machen sollen«<sup>733</sup>.

Dies bekräftigt Jesus, wieder in Form der direkten Rede, indem er eine zweistufige recht eindringliche asyndetische Aufzählung folgen lässt, in welcher zuerst aufgezählt wird, was den Aposteln, die das Evangelium verkünden wollen, geschehen könne, nämlich, dass man sie »fanget / bindet / flöcket / blöcket / verfolget / verjaget«. Worauf dann die Mahnung folgt: »gedencket darumb nicht auf Rach / wehret euch nicht / beisset / reisset / schlaget deßwegen nicht«. Verhalte man sich dementsprechend, so Jesus weiter, »soll euch im andern Leben schon zu gnügen vergolten werden«<sup>734</sup>. Obgleich der Erzähler Prokop hier berichtet, was seine Figur des Jesus zu den Jüngern sagt,

---

<sup>727</sup> Pat, 26,252.

<sup>728</sup> Vgl. Lk 9,51–56.

<sup>729</sup> Pat, 26,252.

<sup>730</sup> Pat, 26,253.

<sup>731</sup> Vulg, Secundum Lucam (Lk) 9,55.

<sup>732</sup> Schon Gadiant weist auf die »eigentümliche Wirkung« derart von Prokop gestalteter direkter Rede einer biblischen Figur hin (Gadiant 1912b, S. 194).

<sup>733</sup> Pat, 26,253.

<sup>734</sup> Pat, 26,253.



ist es offenkundig, dass die Zuhörer sich in ihrem eigenen Handeln an diesen Verhaltensregeln orientieren sollen, ein Verhalten, welches das ewige Heil als Belohnung in Aussicht stellt. Dadurch dass Jesus dies nun einmal selbst gesagt hat, wird das Nichtwissen über Gottes Eigenschaften, das Nichtwissen über das Jenseits sowie der Glaube an das jenseitige Leben zur Gewissheit bzw. in den Bereich des Wissens überführt.

Wie schon in zahlreichen zuvor analysierten Predigten findet Prokop auch hier keinen ordentlichen Abschluss, sondern reiht immer neue Wolken-Geschichten an die eigentlich abschlussbereite Predigt. So sind die Wolken nun unvermittelt undankbar gegenüber der Sonne, da sie diese manches Mal verdeckten und zuweilen durch ein Unwetter das zunichte machten, was die Sonne hat gedeihen lassen; ein Gleichnis für Menschen, welche die Heiligen nicht ehren.<sup>735</sup> Auch stünde die Wolke, hier noch einmal in direkter Rede, stellvertretend für eine gute Obrigkeit, da diese »von Gottes Gnaden«<sup>736</sup> eingesetzt sei. Letztlich ist dann sogar Gottvater selbst die Wolke, weil er uns, wie die Wolke den Regen, »seine Reichthumb gern / mildreich vnd freygebig«<sup>737</sup> schenke.<sup>738</sup>

Die Wolke findet sich aber auch im Zusammenhang mit Gottes Sohn und Prokop wundert sich in der 27. Predigt des *Patrociniale* über diese »Gemeinschaft«<sup>739</sup> von Wolke und Jesus, wie sie in der Bibel in vielen Abschnitten zu finden ist. Diese Abschnitte, die in etwa denen in Kapitel 3.2.2 dargelegten entsprechen, zählt Prokop nun auf,<sup>740</sup> ohne jedoch von einer der damit verbundenen Erzählungen in der Predigt Gebrauch zu machen. Stattdessen bricht Prokop die Aufzählung mit den Worten: »vnd was dergleichen denckwürdige Geschichten mehr seyn / die hier alle anzuziehen / ja nur zu nennen / zu lang werden wurde«, ab, um der gemischten Zuhörerschaft dann »mit wenig Worten kürztlich« darzulegen, dass er »in jetz vorhabender Predigt« unter den Wolken »die heilige[n] Gottes«<sup>741</sup> verstehe.

---

<sup>735</sup> Vgl. Pat, 26,254.

<sup>736</sup> Pat, 26,256.

<sup>737</sup> Pat, 26,257.

<sup>738</sup> Im weiteren Sinne entspricht dies auch der Illustration eines Flugblattes, welche den aus einer Wolke ragenden Arm Gottes zeigt, der als Zeichen des guten Gedeihens Pflanzen mit einer Gießkanne begießt (vgl. Harms, II,302).

<sup>739</sup> Pat, 27,260.

<sup>740</sup> Vgl. Pat, 27,260f.

<sup>741</sup> Pat, 27,261.

Damit die Zuhörer verstehen, warum die Heiligen mit Wolken gleichgesetzt werden, erklärt Prokop zunächst, wie eine Wolke entsteht; was der oben bereits beschriebenen Erklärung entspricht. Um den Bogen von dort zu den Heiligen zu schlagen, fragt Prokop die Wolken selbst kurzerhand, warum diese denn entstünden, oder wie Prokop es ausdrückt: »was thut ihr da? was habt ihr im Sinn?« Durch eine *prosopopoiie* erhalten die Wolken die Gelegenheit zu erklären, dass sie dazu da seien, die Erde zu »begiessen« und »dem menschlichen Geschlecht zu erspriesslichen Diensten«<sup>742</sup> zur Verfügung zu stehen.

Für Prokop scheint es offenbar allzu deutlich zu sein, warum vor dem Hintergrund dieser Erklärung die Wolken die Heiligen bedeuten, und versucht dies durch die Anrede an die Gemeinde:

Vielgeliebte Zuhörer / sollte auch wol iemand so einfaltig (hätte schier gesagt / vnbedacht-  
sam vnd vnverständnis) seyn / dem / so er diese natürliche Ordnung täglich siehet / ja sie  
auch reichlich geniesset / nicht einfallen wollte<sup>743</sup>,

als offenkundig zu deklarieren. Trotz bzw. weil an dieser Gleichsetzung gar nichts offenkundig ist, folgt auch sogleich Prokops etwas holprige Auslegung: Wolken und Menschen (nicht etwa die Heiligen!) seien sich ähnlich, da beide »auß einem schlechten zu einem grossen Wesen«<sup>744</sup> würden und beide sich zudem in ihrer Vergänglichkeit gleich seien.<sup>745</sup> Zudem würde Gott, solange der Mensch lebe, mittels »Sonnenschein / Wolcken vnd Regen« für dessen Wohlergehen sorgen. Mit dem Topos des Mehr oder Minder, dessen Inhalt in den Bereich des Nichtwissens über Gottes Eigenschaften und Gottes Eingreifen fällt, wenn nämlich Gott für die »sterbliche Leiber« Sorge, um »wie viel mehr wird er väterliche Sorg tragen für vnser vnsterbliche edle Seelen«<sup>746</sup>, kommt Prokop nun endlich zu den Heiligen, die jetzt anstelle der Menschen in die Rolle der Wolken schlüpfen.

Durch die *subiectiones*: »wozu seyd ihr? was ist euer Thun?«<sup>747</sup>, aufgefordert, legen die Heiligen durch eine *ethopoiie* dar, welche Aufgabe sie in der Rolle der Wolken zu erfüllen haben. Diese besteht kurz gesagt darin, Gottes »Gnaden« zu den danach Strebenden zu bringen, mit anderen Worten: »das Wolcken-Ampt« an diesen »zu verrichten«. Da

---

<sup>742</sup> Pat, 27,261.

<sup>743</sup> Pat, 27,261.

<sup>744</sup> Pat, 27,262.

<sup>745</sup> Vgl. Pat, 27,262.

<sup>746</sup> Pat, 27,262.

<sup>747</sup> Pat, 27,262.

diese Auslegung nicht schlüssig ist, weist Prokop darauf hin, dass dies nicht »blosse speculation«<sup>748</sup> sei, und führt wie zum Beweis für diese Behauptung an:

Die heilige Lehrer vnd Prediger regnen als dann die heylbringende Predigen-Wässer / wann sie das Erdreich vnsrer Herten mit ihrer Lehr wol begiessen / auff daß sie der verdienstlichen Tugenden vnd guten Wercken reiche Frücht bringen<sup>749</sup>.

Mit dem Hinweis, es sei jedoch nicht nur wichtig, was aus den Wolken komme, das heißt, was die Heiligen und Prediger sagen, sondern auch wie dies geschehe, verlässt Prokop scheinbar die Ebene der Predigt und der Zuhöreranrede und wendet sich stattdessen an andere Prediger und erteilt diesen Ratschläge für eine gelingende Predigt. Da hieraus einiges über Prokops Berufsauffassung und dessen Annahmen zum Wissensstand der Zuhörer zu erfahren ist, ist dieser »ratgebende« Teil der 27. Predigt des *Patrociniale*, der in sich nochmals zweigeteilt ist, für die Analyse von besonderem Interesse und soll daher im Folgenden näher betrachtet werden.

Der erste Teil des »Ratgebers« ist durch *subiectio* und Antwort sowie *anticipatio* beinahe wie ein Dialog gestaltet, zu dessen Beginn Prokop festhält, dass »keine Predigen seyn da tauglicher vnd bequemer«, um die Menschen zu erreichen, als die,

welche auß der Predigern Mund von der Cantzel herab fliesen wie der Thau vnd kleine stille Regen auff das Graß vnd die Schaff-Wolle / fein demütig / sanfftmütig / wol gestudirt / in schöner ordnung componirt / klar / deutlich vnd mit Liebe proponirt«<sup>750</sup>.

Doch wie jeder gute Ratgeber gesteht Prokop durch die sich anschließende *exclamatio*: »Aber O das ist eine grosse Kunst!«, ein, dass er sich der Schwierigkeiten des Predigens bewusst sei, und bringt mit den *subiectiones*: »Weißt du aber wann das geschicht? warum die Predigen / Correctiones, Ermahnungen vnd Warnungen so / wie ich sage / fallen?«<sup>751</sup>, die Hauptschwierigkeiten einer jeden Predigt auf den Punkt. Obgleich Prokop dies oben bereits erläutert hat, beantwortet er seine Frage, indem er seinen Rat konkretisiert:

Also wann du willst / daß deine Predigt soll süß / lieblich / angenehm seyn / vnd gute Frücht bringen / so giebe zuvor Achtung / wie der Himmel deines Gemüths bestellet ist / ist dasselbe auffgeraumet / still / fridsam / ruhig / unpassionirt / so wird bey so gutem Wetter der Thau deiner Predigt wol lieblich fallen [...] / du wirst denen Zuhörern manche Mucken darmit vertreiben / vnd sie in ihren Anligen oder Trübseligkeiten trösten<sup>752</sup>.

Die auf diesen Rat folgende erste *anticipatio*:

---

<sup>748</sup> Pat, 27,263.

<sup>749</sup> Pat, 27,263.

<sup>750</sup> Pat, 27,264f.

<sup>751</sup> Pat, 27,265.

<sup>752</sup> Pat, 27,265.

Ja / wirst du sagen wöllen / es lassen sich aber mit der Süßigkeit / Liebligkeit vnd Freundlichkeit ietziger Zeit nicht thun / meine Zuhörer / grobe Bauern vnd dergleichen Gesindel seynd solche Hölztel / solche Bengel / die solcher Predigen nicht fähig seyn / wann man nicht mit der Schärpffe über sie her ist<sup>753</sup>,

wendet sich somit an einen bestimmten Teil der gemischten Zuhörerschaft. Die »Entgegnung« auf die *anticipatio*:

Nein / sage ich / der Herr irret sich [...] / Auch die grobe Bauren wissen / erkennen vnd empfindens / so wol auff ihrer Haut / als an ihren Feldern vnd Früchten / daß der kleine stille Regen [...] / mehr nutzt / als die grobe starcke Platz-Regen<sup>754</sup>,

zeigt allerdings zugleich, dass Prokop selbst den Bauern sowie den anderen Zuhörern, die er ja weiterhin anspricht, da es sich ja nicht um wirkliche Ratgeberliteratur, das heißt um ein Homiletiklehrbuch, sondern nach wie vor um eine Predigt und sei es auch nur eine Predigtvorlage, handelt, zutraut, ihr praktisches Wissen quasi auf einer höheren geistigen Stufe auf das Heil Gottes zu übertragen. Dass ein mildes, aber stetiges Anhalten zu einem gottgefälligen Leben das Mittel der Wahl ist, bekräftigt Prokop in einer weiteren *anticipatio*: »Ja wirst du abermal sagen / man muß ja doch einen Eiffer erzeigen / die Laster straffen«. Auch dies beantwortet Prokop abschlägig mit der Begründung, die »Prediger auff der Cantzel seynd nicht Gerichts-Diener auffm Platz«, und fügt beweisend hinzu, dass er aus Erfahrung sagen könne: »ich meines Theils hab noch wenig Frucht solcher scharffer Kahlmäusereyen [...] / gesehen«<sup>755</sup>.

Nachdem nun das Wie einer Predigt erklärt ist, geht Prokop im zweiten Teil seines »Ratgebers« auf das Warum ein. Dazu lobt er zunächst die Wolken, dass sie uns »freywillig« regnen, dass man sie also nicht »mit Gewalt herziehet / oder nöthiget / den Regen« preiszugeben, und vergleicht dies erst mit den Heiligen, welche den Menschen Gutes täten und nicht dächten: »O was will ich mich lang mit Mühe vnd Arbeit beschweren vnd beladen? was hab ich davon?«<sup>756</sup> Für den zweiten Vergleich zieht Prokop dann keinen geringeren als Gott höchstpersönlich heran, welcher auch nicht gedacht habe:

Warumb wollte ich die Welt / Himmel vnd Erd sampt allem / was drinnen ist / erschaffen / so viel Millionen der edlen Creaturen / vnd sie denen Engeln vnd Menschen schenken / was werde ich darvon haben? ich meyne ihdens zwar zum besten / vnd thäte es zu dem Ende / daß sie mich ewig lieben / loben / preisen / ehren / mir dienen vnd gehorsamen / hergegen sie sampt mir meiner eignen Seligkeit in ewigen Freuden mitgeniessen sollten: Nun siehe ich aber in meiner Allwissenheit vorher schon / daß dieses Ziel mit manchem nicht wird herauß kommen / an statt daß sie ietz gedachte ihre Schuldigkeit sollten verrichten / werden sie mich verachten / meine Gebott brechen / mich

---

<sup>753</sup> Pat, 27,265.

<sup>754</sup> Pat, 27,265f.

<sup>755</sup> Pat, 27,266.

<sup>756</sup> Pat, 27,267.

beleidigen / vnd eben deßwegen der dritte Theil der Engel vnd der mehrere Theil der Menschen ewig verlohren vnd verdampt werden / was will ich sie denn lang erschaffen?<sup>757</sup>

Auch der dritte Vergleich ist personell hochrangig besetzt, denn, so Prokop, auch Jesus hätte nicht gedacht:

Was will ich mich lang deß menschlichen Geschlechts so hitzig annehmen / ein Mensch werden / mich einem solchen Leiden vnterwerffen / vnd ihnen die verlohrene Seligkeit auff's neu wieder erwerben / die wenigste werden es doch erkennen / mir darumb dancken / vnd würcklich selig / die meiste aber dennoch verdampt werden?<sup>758</sup>

Der in diesem Teil des ›Ratgebers‹ als heterodiegetischer Erzähler auftretende Prokop weiß aber nicht nur, was Jesus nicht gedacht, sondern auch, was er wirklich gedacht habe:

Ich muß vnd will meine Wolcken-Ampt verrichten / meine Liebe vnd Gütigkeit denen Menschen guten vnd bösen regnen [...] / ich thu das meinige / was ein Erlöser vnd Seligmacher thun solle<sup>759</sup>.

Sein ›Wolcken-Amt‹ hat wohl auch Prokop mit dieser Predigt verrichtet, denn ob es den Zuhörer bewusst geworden ist oder nicht, Prokop hat in dieser Predigt genau das getan, was er in seinem ›Ratgeber‹ empfiehlt: Er hat ohne Strenge gepredigt und die Zuhörer wie mit einem ›kleinen stillen Regen‹ mit den nicht gedachten Gedanken der Heiligen, Gottes und Jesu berieselt.

### 3.2.2.3 Himmlischer Glanz

Nicht nur nicht gedachte Gedanken Jesu, sondern direkt den ganzen Heiland regnen die Wolken in der 16. Predigt des *Catechismale* auf die Erde herab. Dieses Bild von den Jesus regnenden Wolken entspringt nicht der Phantasie Prokops, sondern ergibt sich aus dem Introitus zum vierten Sonntag im Advent, in welchem mit dem Propheten Jesaja der Erlöser flehentlich herbeigerufen wird.<sup>760</sup> Prokop sieht sich daher in dieser Predigt vor die Aufgabe gestellt, die »Menschwerdung«<sup>761</sup> Jesu zu erklären, was jedoch, so Prokop, nicht ganz einfach sei. Denn der »gemeine einfältige Mann« könne dies nicht recht »capiren vnd verstehen / begreiffen vnd fassen«. Prokop nutzt hier zur Verdeutlichung der schweren Verständlichkeit gleich vier Verben, die dies ausdrücken, und fügt noch an, dass das Verständnis nur durch »Parabeln vnd Gleichnussen« zu erreichen sei.

---

<sup>757</sup> Pat, 27,267f.

<sup>758</sup> Pat, 27,268.

<sup>759</sup> Pat, 27,268.

<sup>760</sup> Vgl. RM, 32f., 1. Teil des Introitus (Js 45,8): »Tauet, Himmel, von oben! ihr Wolken, regnet den Gerechten! Es öffne sich die Erde und sprosse den Heiland hervor!«

<sup>761</sup> Cat, 16,145.

Allerdings sei es auch dann noch »eine Kunst«, die nur »wohlgeübten«<sup>762</sup> Lehrern gelinge. Noch schwieriger sei es und ein noch geübterer Prediger sei vonnöten, um die Menschwerdung Jesu Kindern vor dem Hintergrund »ihrer geringen Capacität vnd Fähigkeit«<sup>763</sup> begreiflich zu machen. Durch diesen Predigtbeginn werden zwei Dinge deutlich. Ersten, dass Prokop sich ganz offenbar für solch einen geübten Prediger hält, und zweitens, dass er von einem sehr geringen Wissensstand und einer sehr geringen Verständnisfähigkeit der Kinder ausgeht.

Um nun die Menschwerdung Jesu zu erklären, wendet Prokop sich mit der Aporie: »Mit was für Parabeln vnd Gleichnussen wöllen wir ihdens instilliren vnd eintröpfeln?«, scheinbar ratsuchend an seine Predigerkollegen. Ohne jedoch lange auf eine Antwort bzw. den Rat der Angesprochenen zu warten, schlägt er vor, das Gleichnis aus *Jesaja* 45,8 zu verwenden, welches, wie oben erwähnt, zum Introitus des 4. Sonntags im Advent gehört, und liest aus diesem einen Vers dann gleich drei Gleichnisse heraus: das Tauen des Himmels, das Herabregnen des Gerechten aus den Wolken und das sprossende Erdreich; wobei ihm die Wolken hier am geeignetsten erscheinen.<sup>764</sup>

Anstatt aber nun die Menschwerdung Jesu anhand eines Wolken-Gleichnisses zu erklären, folgt zunächst eine wahre Flut von *subiectiones*. Den Anfang macht die überflüssige Frage, worin denn die Gleichheit bestehe, da Prokop ja bereits angekündigt hat, eben dies erst erklären zu müssen. Prokops Antwort wird die zuhörenden Kinder sicher nicht zufriedengestellt haben, da Prokop diese auf Italienisch und Latein gibt und die deutsche Fassung der Antwort:

Liebe Kinder / ihr habt ja freylich wohl oft gesehen / sonderlich zur Morgen vnd  
Abendröth / wie die Wolcke so überauß schön gefärbet ist / [...] wie herrlich glänzen sie  
nicht?<sup>765</sup>

keine Antwort, sondern gleich die nächste *subiectio* ist, die auf das praktische Wissen der Kinder abzielt. In den weiteren drei *subiectiones* verbleibt Prokop bei der schönen Färbung der Wolken und fragt zudem nach der »Wesenheit«<sup>766</sup> derselben. Und diese »Wesenheit« ist der eigentliche Punkt, auf den Prokop hinaus möchte, was recht deutlich daran wird, dass er nun zwar zu einer Antwort bzw. zu der nun schon lange erwarteten Erklärung der Menschwerdung Jesu ansetzt, doch mit der *exclamatio*:

---

<sup>762</sup> Cat, 16,146.

<sup>763</sup> Cat, 16,147.

<sup>764</sup> Vgl. Cat, 16,147.

<sup>765</sup> Cat, 16,148.

<sup>766</sup> Cat, 16,148.

Ach / meine Kinder / eine Wolcke ist in ihrer Wesenheit nichts anders als ein Dunst vnd Dampff der Erden vnd der Wässern / welche von hinnen hinnauff steigen vnd sich oben im Luftt zusammen ziehen / möchte schier nichts schlechters / nichts geringschätzigers auff der Welt seyn als das: Wann aber die liebe Sonn / das so gewaltige Himmels-Liecht darüber kombt mit ihren Strahlen sie abglänztet / vnd sich solcher Gestalt mit ihr vereiniget / die giebet ihr alle die Zier / Majestät vnd Schönheit!<sup>767</sup>,

nicht über die Wesenheit bzw. die Entstehung einer Wolke und die schöne Färbung derselben durch die Sonne hinausgeht.

Völlig unvermittelt überträgt Prokop nun die Entstehung der Wolke aus dem »Dunst vnd Dampff der Erden vnd der Wässern« auf die Entstehung des Menschen, welcher auch nichts weiter sei als »zusammen gebackter Staub«<sup>768</sup>, der durch Gottes Zutun zum Menschen werde.<sup>769</sup> Da Prokop vermutet, die Kinder wüssten nicht, »warum / zu was für Ziel vnd Ende der Allerhöchste diß grosse Miracul vnd Wunder«<sup>770</sup> vollbringe, möchte Prokop dies erklären. Die Erklärung zeigt allerdings, dass Prokop sich hier genau wie die Kinder im Bereich des Nichtwissens über den Sinn göttlicher Handlungen befindet, denn er sagt zwar, dass Gott »nichts ohne wichtige Ursache thut« und dass Gott auch hierfür »Ursachen gnug gehabt haben« wird, doch sei es »wegen Kürtze der Zeit« nicht möglich, die Ursachen hier darzulegen. Stattdessen bedient er sich der Wolke, um die Ursachen zu erklären, und, wohl davon ausgehend, dass eine Wolke weiß, warum Gott sie erschaffen habe und warum sie von »der Sonnen so schön gepurpurt«<sup>771</sup> werde, greift Prokop zu einer *prosopopoiie* und bittet die Wolke, dieses Wissen doch preiszugeben.

Wenig überzeugend erklärt die Wolke nun, dass sie geschaffen und von der Sonne so hübsch angestrahlt werde, »damit [sie] glänzen / scheinen vnd der Welt leuchten / die Menschen erlustigen / vnd sie zum Lob Gottes vnsers allgemeinen Erschaffers anreitzen möge«. Dass die Wolken zum Scheinen und Leuchten am Himmel stehen, lässt sich vermutlich nur schwer mit dem praktischen Wissen der Kinder in Einklang bringen, da Wolken gemeinhin eher das Scheinen und Leuchten der Sonne verdecken und für das Gegenteil angesehen werden können, wie oben bereits durch Embleme und illustrierte Flugblätter gezeigt. Prokop scheint jedoch überzeugt, dass sein Gleichnis gut gewählt ist, denn mit dem Wort: »Also«, was hier nichts anderes bedeutet als »folglich«

---

<sup>767</sup> Cat, 16,149.

<sup>768</sup> Cat, 16,149.

<sup>769</sup> Vgl. Cat, 16,149.

<sup>770</sup> Cat, 16,149.

<sup>771</sup> Cat, 16,150.

oder ›demzufolge‹ und somit die Folgerichtigkeit seiner Aussage zum Ausdruck bringen soll, geht Prokop nun zur menschlichen Natur über, welche durch »grosse vnaußprechliche Gnad [...] / auß ihrem nidrigen Stand so hoch erhöheth« und mit der »Gottheit vereiniget« wurde. Damit ist Prokop nun bei der Menschwerdung Jesu angelangt; auch wenn die Kinder dies eventuell noch nicht bemerkt haben sollten. Deutlich wird dies aber mit der nächsten *prosopopoiie*, mit welcher die menschliche Natur die Gelegenheit erhält zu erklären, warum sie erhöht wurde. Ähnlich wie die Wolke solle sie »glänzen« und »scheinen« und zudem ein »Exempel aller Gerechtigkeit vnd Heiligkeit«<sup>772</sup> sein. Genau dies, so versichert Prokop den Kindern, habe Jesus »über die massen ansehnlich gethan« und diese Aussage bekräftigend und beweisend fügt Prokop hinzu: »wie be-  
kandt«<sup>773</sup>.

Dass Prokop dann aber doch noch eine andere Eigenschaft der Wolke für ein weiteres Gleichnis nutzt, hat gewiss zwei Ursachen. Zum einen hat er die Perikope mit dem ersten Gleichnis noch nicht erklärt und zum anderen spielt die Wolke im Bereich des praktischen Wissens mit ihrer Eigenschaft als Regenbringer eine zentrale Rolle. Und so ist dies folglich auch die »zweyte Ursache / warumb« Gott den »Dunst vnd Dampf so erhöheth« habe, und ohne dass Prokop eine Frage gestellt hätte und ohne dass eine Inquit-Formel dies ankündigt, ergreift die Wolke durch eine weitere *prosopopoiie* das Wort. Kurzgefasst erklärt diese die Ursache bzw. eher den Zweck ihrer Existenz, anders als oben, jetzt damit, dass sie die Pflanzenwelt »begiesse / erquicke vnd erfreue«<sup>774</sup>; was dann auch im weitesten Sinne zu dem im Predigttitle aufgrund der geforderten Perikope zitierten fünften Vers aus dem dritten Kapitel des *Lukas-Evangelium*: »All vnnd jedes Thal wird erfüllet werden«, passt. Prokop, nun wieder das Wort führend, überträgt dies mit der lateinischen Wendung: *ut in orbe pluat*<sup>775</sup>, auf die Menschwerdung Jesu. Wären die jungen Zuhörer des Lateinischen mächtig, hätte diese Erklärung sicher für Heiterkeit gesorgt, doch so kann Prokop frei ›übersetzen‹ und zugleich sein etwas schiefes Gleichnis mit den Worten beenden, dass Jesus uns durch seine Menschwerdung die Göttlichkeit näherbringe, »damit er vnser Armuth mit denen Schätzen seiner vnendlichen Verdiensten vnd Gnaden tapfer bereichen möge!«<sup>776</sup> Ob die jungen Zuhörer unter dieser

---

<sup>772</sup> Cat, 16,150.

<sup>773</sup> Cat, 16,151.

<sup>774</sup> Cat, 16,151.

<sup>775</sup> Cat, 16,151.

<sup>776</sup> Cat, 16,152.



Armut und den zu erwartenden Schätzen dasselbe verstanden haben, was Prokop damit ausdrücken wollte, kann nicht festgestellt werden, dass diese Worte aber eine gewisse Erwartung wecken können, das heißt instrumentalisierend genutzt werden, um die intendierte Lehre zu vermitteln, steht außer Frage.

Um die intendierte Lehre der 211. Predigt des *Catechismale* zu vermitteln bzw. die Perikope des 22. Sonntags nach Pfingsten,<sup>777</sup> in der es um die Entrichtung der kaiserlichen Steuern geht, zu erklären, wählt Prokop für den Predigttitle den 21. Vers aus dem 22. Kapitel des *Matthäus-Evangelium*: »So gebet denn dem Kayser was des Kayzers / vnd Gott was Gottes ist.«<sup>778</sup> Diesen Vers nimmt Prokop zum Anlass, um die Kinder gleich zu Beginn der Predigt mit der *subiectio*: »was ist an uns allen mit einander, was haben / was vermögen wir Geistliches oder Leibliches / das nicht von dem gütigen Gott herrühret / vnd demselben mehr zugehöret als vns selbsten?«<sup>779</sup>, zu konfrontieren. Seine Antwort, welche kurzgefasst so viel besagt, dass der Mensch ohne Gott nichts hätte und wäre und die somit in den Bereich des Nichtwissens über Gottes Eingreifen fällt, belegt er mit einem Schriftzitat aus den *Paulinischen Briefen*, welches allerdings von Paulus in Form einer Frage formuliert ist und von Prokop ein wenig ausschmückend ins Deutsche übertragen wird: »Was hast du / was du nicht empfangen? hast du es denn empfangen / was berühmest du dich denn / was stoltzierest / was pralest / was prangest als ob du es nicht empfangen hättest?«<sup>780</sup> Die Kinder müssen also erkennen, dass diese Fragen dem Beweis für Prokops Antwort gleichkommen sollen, und um zu unterstreichen, wie offenkundig dies sei, fügt Prokop, jede Rückfrage damit im Keim erstickend, an:

Wer das nicht wollte erkennen noch glauben / es auch nicht zu Ehren vnd zu Dienst wieder anwenden dem von dem er es empfangen / der wäre ja werth / daß ihm der allerhöchste Kayser Gott der Herr seine Gaben vnd Gnaden wieder nehme<sup>781</sup>.

Ob Gott dies wirklich tun könnte und würde, berührt bei Prediger wie Zuhörern den Bereich des Nichtwissens über Gottes Eigenschaften. Prokop wird daran geglaubt haben und die Kinder möchte er zu diesem Glauben anleiten.

Da Prokops Ausführungen bisher sehr vage und theoretisch waren, geht er nun dazu über, den Kindern die Perikope »mit der Gleichnus einer Wolcken begreiflich zu

---

<sup>777</sup> Vgl. RM, 712.

<sup>778</sup> Cat, 211,372; vgl. Mt 22,21.

<sup>779</sup> Cat, 211,372.

<sup>780</sup> Cat, 211,373.

<sup>781</sup> Cat, 211,373.

machen, »damit ihr wol verstehen möget«, so Prokop zu den Kindern, »was ich sagen will«. Die Einführung der Wolke erfolgt mittels der *praeteritio*: »Ihr wisset Zweiffels ohne gar wol / was eine Wolcke ist / denn fast täglich wann ihr nur gen Himmel schauet / so seht ihr sie«. Trotz dieser Voraussetzung hat Prokop nicht vor, über das Wesen einer Wolke hinwegzugehen, viel mehr schafft er sich durch die folgenden drei *subiectiones*: »Was ist nun aber eine Wolke? wo kommet sie her? vnd was thut sie?«, sowie durch das Angebot: »wann ihr es nicht wisset / so will ich euch sagen«<sup>782</sup>, die Möglichkeit, Entstehung, Eigenschaft und Eigenheit derselben zu erklären. Abgesehen von dem Widerspruch, erst zu behaupten, die Kinder wüssten was eine Wolke sei und dem dann unnötigen Angebot, dies gern erklären zu können, haben diese Fragen den Sinn, ein Gleichnis einzuleiten.

Wie in einigen oben analysierten Predigten beschreibt Prokop die Substanz der Wolke auch hier als »ein schlechtes Ding«, da sie aus »Dampff« und »Dunst« entstehe. Diese stiegen auf, verdichteten sich, sodass »eine Wolcke darauß«<sup>783</sup> werde. Frage eins und zwei wären damit beantwortet, die Antwort auf die dritte Frage, das heißt, was die Wolke tue, steht noch aus. Da Kinder aufgrund praktischen Wissens eine Wolke vermutlich eher mit der Eigenschaft als Regenbringer oder im Sommer auch Schattenspende in Verbindung bringen, werden sie sicher überrascht sein, dass Prokop in seiner Antwort einzig darauf eingeht, wie schön die Wolke, wenn sie von der Sonne angestrahlt wird, »röthelt und »glantzet«<sup>784</sup>.

Für die Kinder ebenfalls überraschend oder zumindest unerwartet, vor dem Hintergrund der Perikope jedoch vorhersehbar, integriert Prokop mit der *subiectio*: »hat dieselbe Wolcken« deshalb »Ursach zu stolzieren / zu prangen / sich ihrer Zier vnd Schönheit zu übernehmen?«<sup>785</sup>, die Sonne nun weiter in seine Predigt. Prokops Antwort: »Nein / mit nichten«<sup>786</sup>, folgen sogleich mehrere *subiectiones*, in denen gefragt wird, von

---

<sup>782</sup> Cat, 211,373.

<sup>783</sup> Cat, 211,373f.

<sup>784</sup> Cat, 211,374.

<sup>785</sup> Cat, 211,374; die Eitelkeit einer Wolke erinnert an die Fabel des Cyrillus aus dem 14. Jh., in welcher die Erde eine Wolke tadelt, weil diese sich, damit alle sie sehen, über die Erde erhebt, und dies obwohl die Wolke doch irdischen Ursprung sei (vgl. Cyrillus: *Speculum sapientiae*, hg. v. Johann G. Th. Grässe, Nachdr. d. Ausg. Tübingen 1880, Hildesheim 1965, Nr. II,12, S.48f.); vgl. zu den Fabeln des Cyrillus auch: Ulrike Bodemann: *Die Cyrillusfabeln und ihre deutsche Übersetzung durch Ulrich von Pottenstein. Untersuchung und Editionsprobe (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 93)*, München/Zürich 1988.

<sup>786</sup> Cat, 211,374.

wem die Wolke denn ihre Schönheit habe<sup>787</sup>. Mit der weiteren *subiectio*: »was müste vnd könnte sie antworten?«, leitet Prokop die seiner Ansicht nach mögliche Antwort der Wolke ein: »O liebe Sonn / müste sie sagen [...], alles was man an mir siehet / das ist nicht mein / sondern dein«<sup>788</sup>. Mit dieser Antithese leitet Prokop nun den Übertrag von Sonne und Wolke auf Gott und die Menschen ein; die Wolke mitsamt ihrer Entstehung oder Eigenschaft wird danach nicht weiter erwähnt, da sie ihren Zweck für diese Predigt offenbar erfüllt hat.

Der Zweck oder besser die Funktion, welche die Wolke in dieser sowie in den anderen zum Thema der Wolke analysierten Predigten erfüllt, soll nun vergleichend vor dem Hintergrund des Wissens und Nichtwissens Prokops sowie des Wissens und Nichtwissens der unterschiedlichen Zuhörer hinsichtlich der sich daraus ergebenden Einengung oder Erweiterung des Gestaltungsspielraumes betrachtet werden.

#### 3.2.2.4 Fragen, Antworten und sprechende Wolken

Von welcher Annahme bezüglich des Wissens und Nichtwissens der Kinder Prokop ausgeht, ist der zuletzt analysierten Predigt nicht einfach zu entnehmen, da Prokop zunächst einmal keinen Zweifel daran hat, dass die Kinder wüssten, was eine Wolke sei, dann aber doch zu einer Erklärung ansetzt. Dieser Widerspruch löst sich dann auf, wenn man davon ausgeht, dass Prokop auf der einen Seite annimmt, die Kinder wüssten, dass die Gebilde am Himmel Wolken sind, auf der anderen Seite aber nicht wüssten, woraus und wie diese be- bzw. entstehen. Der Gestaltungsspielraum würde dadurch an sich erweitern, da Prokop an das vorhandene praktische Wissen der Kinder anknüpfen sowie die darin enthaltenen Lücken entsprechend seiner intendierten Lehre füllen könnte. Allerdings möchte Prokop die Wolke ja nutzen, um die Perikope zu erklären, was sich in dieser Predigt einengend auf den Gestaltungsspielraum auswirkt, da viele der biblischen und weltlichen Funktionen der Wolke dazu nicht geeignet sind. Geeignet scheint Prokop nur die schöne Färbung der Wolken, die allein durch das Anstrahlen der Sonne zustande komme, denn die Wolke selbst sei ja lediglich ein aus schlechtem Dampf und Dunst bestehendes Gebilde. Das einzig narrative Element in diesem Predigtabschnitt besteht dann auch darin, dass Prokop als heterodiegetischer Erzähler

---

<sup>787</sup> Vgl. Cat, 211,374.

<sup>788</sup> Cat, 211,374.

berichtet, dass die Wolke, würde sie gefragt werden, bestätigen würde, dass sie all ihren Glanz von der Sonne habe.

Auffällig ist in dieser Predigt jedoch der gehäufte Gebrauch der *subiectio*, wodurch die Predigt eher zu einer Aneinanderreihung von Fragen und Antworten als zu einem flüssigen Vortrag gerät. Deutlich wird dadurch der belehrende Charakter sowie Prokops Annahme, dass den jungen Zuhörern vieles nicht bekannt ist und erklärt werden muss.

Ähnliches lässt sich auch von der 16. Predigt des *Catechismale* sagen. Im Gegensatz zur 211. Predigt spricht Prokop seine Annahme zum niedrigen Wissensstand der Kinder hier explizit aus. Darüber hinaus gibt Prokop auch zu erkennen, dass er sich für fähig und geeignet hält, den Kindern aus ihrer Unwissenheit herauszuhelfen. Genau wie in der 211. Predigt nutzt Prokop hier auch ein Wolken-Gleichnis, um die Perikope, hier die Menschwerdung Jesu, sowie die intendierte Lehre, dass der Mensch Gott dienen soll, zu erklären. Da auch diese Perikope nicht einfach zu erklären ist, bedient Prokop sich erneut einer Vielzahl von *subiectiones* mit entsprechenden Antworten. Seine Aussagen, allen voran die, in der er feststellt, dass Gott nichts ohne Ursache tue, bekräftigt er wiederholt mit narrativen Elementen: Durch *prosopopoiie* erhalten Wolke und menschliche Natur die Gelegenheit, die Ursache ihrer Existenz bzw. ihrer Erhöhung darzulegen und Prokops Aussagen so Glaubwürdigkeit zu verleihen.

Mit einer weiteren Funktion der Wolke knüpft Prokop an das praktische Wissen der Kinder an. Im Gegensatz zur 211. Predigt hat die Wolke hier neben der Funktion des Glänzens die des Regnens. Es könnte so der Eindruck entstehen, Prokop nutze in den Kinderpredigten nur Funktionen oder Eigenschaften der Wolke, die mit dem praktischen Wissen der Kinder übereinstimmen, sodass Prokop sich selbst dadurch den Gestaltungsspielraum einengt. Ein Blick auf die unter dem Thema der Sonne behandelte Kinderpredigt, in welcher der Nutzen der Himmelfahrt Jesu erklärt werden soll, widerspricht jedoch dieser Annahme.<sup>789</sup> In dieser ›Sonnen‹-Predigt nutzt Prokop gegen Ende auch die Wolke für zwei kurze Gleichnisse, die sicher nicht mit dem praktischen Wissen der Kinder konform gehen: So steht Jesus zum einen für eine Wolke, die sich zwischen den strafenden Gott und den sündigenden Menschen stellt, was den Nutzen der Himmelfahrt für die jungen Zuhörer sicher gut erklärt und zudem ein gelungenes Bild evoziert, aber in den Bereich des Nichtwissens über die Eigenschaften Gottes fällt, und

---

<sup>789</sup> Vgl. Kap. 3.2.1.4.

zum anderen übernimmt die Wolke die Funktion eines Transportmittels, welches Jesus gen Himmel trägt.<sup>790</sup>

Beide Funktionen werden in der Predigt von Prokop mit Schriftzitatzen, also mit nur Prokop zur Verfügung stehendem Bücherwissen, belegt,<sup>791</sup> wobei jenes aus dem *Ersten Johannesbrief* sehr gut gewählt ist, da Johannes seine Adressaten in dem zitierten Vers mit dem Wort: *Filioli* anspricht, was in der deutschen Übertragung soviel bedeutet wie die Anrede ›Meine Kinder‹ oder ›Liebe Kinder‹.<sup>792</sup> Prokops junge Zuhörer fühlen sich auf diese Weise direkt von einer biblischen Autorität angesprochen und die Glaubwürdigkeit von Prokops Ausführungen werden durch diese Autorität gleichsam bekräftigt. Die Einengung des Gestaltungsspielraumes in der 16. und in der 211. Predigt scheint sich vor diesem Hintergrund zum einen aus den schwierig zu erklärenden Perikopen und zum anderen aus dem zur Erklärung, vor allem für die 211. Predigt, nicht glücklich gewählten Thema der Wolke zu ergeben und nicht aus dem Bedürfnis heraus, möglichst nur an das praktische Wissen der Kinder anzuknüpfen.

Die Predigten des *Patrociniale*, die an keine Perikope und durch das *nomen nominandum* auch an keine bestimmte Heilige und keinen bestimmten Heiligen gebunden sind, bieten für Prokop generell die Möglichkeit einer recht freien Gestaltung, was die beiden analysierten Predigten auch zeigen. In der 26. Predigt nutzt Prokop die verschiedenen Funktionen der Wolke, indem er die möglichen gegensätzlichen Wirkungen derselben darstellt. Negativ ist das Vernichten von Pflanzen durch ein Unwetter. Positiv hingegen das maßvolle Beregnen der Pflanzen für kräftiges Wachstum.

In dieser Weise an das praktische Wissen der gemischten Zuhörerschaft anknüpfend gestaltet Prokop diese Predigt durch viele narrative Elemente, um seine intendierte Lehre zu vermitteln sowie um die Glaubwürdigkeit seiner Ausführungen zu bekräftigen. In der Rolle des heterodiegetischen Erzählers lässt Prokop letztlich Jesus höchstpersönlich für das Heil garantieren und macht damit aus Nichtwissen Wissen. Die zum praktischen Wissen gehörende Eigenschaft der Wolke des maßvollen Befeuchtens der Pflanzen nutzt Prokop zudem noch für einen gelungenen Übertrag auf Gott und die den Menschen zuteilwerdende Gnade, welche ähnlich dem für das Pflanzenwohl guten Regen auf uns Menschen herabkomme.

---

<sup>790</sup> Vgl. Cat, 115,504f.; zur Vorstellung eines strafenden Gottes in der FNZ vgl. Anm. 575.

<sup>791</sup> Vgl. Cat, 115,504f.; 1 Joh 2,1; Apg 1,9.

<sup>792</sup> *Filioli* = von Lat. *filiolus* (wörtlich) Söhnchen.

Dass es zum praktischen Wissen der Menschen gehört, dass maßvolles Befeuchten, das heißt ein gleichmäßiger Regen, den Pflanzen besser bekommt als ein Platzregen oder ein Unwetter, bringt Prokop auch in der 27. Predigt des *Patrociniale* zum Ausdruck. Die Übertragung des für Mensch und Pflanze guten Regens auf die die Gnade Gottes herabregnen lassenden Heiligen wird durch einige narrative Elemente, so die direkte Rede der Wolke sowie der Heiligen, wie schon in der 26. Predigt durch die direkte Rede Jesu, in Szene gesetzt und durch die Autorität der selbst redenden Heiligen die Glaubwürdigkeit von Prokops Aussagen bestärkt.

Das ›Wie‹ des Regnens nutzt Prokop zudem für einen weiteren Übertrag auf die Art und Weise, wie ein Prediger zu predigen habe. In diesem ›ratgebenden‹ Teil der Predigt haben die Zuhörer die Gelegenheit, die Gedanken, sogar die nichtgedachten, Gottes und Jesu zu erfahren. Auf den Punkt gebracht besagen diese, dass Gott die Welt erschaffen und Jesus das Leiden auf sich genommen habe, obwohl sie wussten, dass viele Menschen sündigen werden. Die narrativen Elemente, die aufgrund des erweiterten Gestaltungsspielraumes wirkungsvoll eingesetzt sind, tragen zum einen dazu bei, Prokops Ausführungen, die den Bereich des Nichtwissens über das göttliche Handeln und den Sinn göttlicher Handlung betreffen, zu plausibilisieren. Zum anderen verhelfen sie dem Prediger sein Predigtziel, das heißt die Anleitung zum evangeliumsgerechten Leben, zu erreichen.<sup>793</sup>

Der Umgang mit dem Thema der Wolke in der Predigt aus der Sammlung *Encaeniale* unterscheidet sich auf verschiedene Art und Weise von den bisher besprochenen Predigten mit dem Thema der Wolke. So beginnt diese Predigt nicht etwa mit einem Einbezug oder Hinweis auf die Perikope zum Kirchweihstag, sondern mit einer Erzählung aus dem Alten Testament. Zudem erklärt Prokop seiner gemischten Zuhörerschaft zwar auch, wie eine Wolke entsteht, es fehlt hier jedoch der Verweis auf den schlechten Ursprung der Wolke wie er in den anderen Predigten zu finden ist. Dies erklärt sich vermutlich daraus, dass Prokop hier gänzlich andere Funktionen und Eigenschaften der Wolke für seine zu vermittelnde Lehre nutzt. Neben der als Bücherwissen nicht jedermann bekannten Erzählung aus dem Alten Testament, in der eine Wolke den Tempel Samolos ausfüllt, was für die Herrlichkeit Gottes steht, bezieht Prokop eine Wissensquelle heran, die allgemein bekannt war: die illustrierten Flugblätter. Wie in

---

<sup>793</sup> Vgl. zum Predigtziel: Thiessen 2002, S. 190.

diesen berichtet Prokop auch in dieser Predigt von Reitern und anderen Dingen, die in den Wolken zu sehen seien und eine Deutung erföhren, sowie von der Eigenschaft der Spiegelung der Sonne in den Wolken, was den Anschein erwecke, mehrere Sonnen stünden am Himmel.

Ein weiterer Bezug zum Wissensfeld der Flugblätter sowie zur Emblemik weist eine andere Deutung der Wolke, als Sünde, auf; auch diesbezüglich kann Prokop also von einem hohen Bekanntheitsgrad seiner Deutung auf Zuhörerseite ausgehen. An dieser Stelle bzw. mit dieser Deutung bezieht Prokop auch die Perikope kurz mit ein, hält sich jedoch nicht weiter dabei auf, oder anders ausgedrückt: Prokop lässt sich den Gestaltungsspielraum von der Perikope offenbar nicht einengen, sondern nutzt den fröhlichen Anlass der Predigt, das heißt das Kirchweihfest, zu einer Erweiterung des Gestaltungsspielraumes. Dass die Predigt dabei fast ohne narrative Elemente auskommt bzw. Prokop auf diese verzichtet und dass es nur einen Vorgriff auf den Gedankengang der Zuhörer gibt, hat seinen Grund darin, dass Prokop seine zahlreich angeführten Deutungen der Wolken gar nicht beweisen will. Er fabuliert hier eher und unterhält seine Zuhörer und mahnt abschließend lediglich recht milde, man solle sich vor den als Sünde gedeuteten Wolken hüten. Ob Prokop auch in den Predigten, die der nächste Teil der Quellenanalyse beinhaltet und die allesamt die Tierwelt zum Thema haben, fabuliert, wird die Untersuchung der dazu ausgewählten Predigten zeigen.

## 4 Quellenanalyse II

Betrachtet man diese zweite Themengruppe der Prokop'schen Predigten, welche im Folgenden analysiert werden sollen, so finden sich dort Tiere, die ein recht menschliches Verhalten zeigen. Da Tiere als solche jedoch bereits ganz eigene Eigenschaften besitzen und hinsichtlich der Auffindung des Themas so sehr viel Material bieten,<sup>794</sup> können diese Eigenschaften umgekehrt auf das Verhalten von Menschen und auch auf jenseitige Figuren übertragen werden.<sup>795</sup>

---

<sup>794</sup> Vgl. Cic. inv. I,24,34–I,26,39.

<sup>795</sup> Paul Münch weist darauf hin, dass »Tiere nach überwiegender Meinung [der fnzl. Menschen, B.N.] nicht über menschliche Vernunft verfügen«, aber »doch vielfach mit ähnlichen oder gar überlegenen Qualitäten ausgestattet« seien (Die Differenz zwischen Mensch und Tier. Ein Grundlagenproblem frühneuzeitlicher Anthropologie und Zoologie, in: Ders. (Hrsg.): Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses, Paderborn <sup>2</sup>1999, S. 323–347, hier S. 324).

Neben der Aufnahme bzw. Berücksichtigung dieses ersten neuen Analyseaspektes kommt als ein weiterer hinzu, dass Prokop sein Wissen zu im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation nicht beheimateten Tieren einer Vielzahl verschiedener Quellen entnehmen konnte, welche hier für die Zuordnung zu den Wissens- und Nichtwissenskategorien und Wissensfeldern zu berücksichtigen sind. Zu diesen Quellen gehören so verschiedenartige Werke wie beispielsweise die Fabeln Äsops, welche aufgrund der enthaltenen Moral gern in Predigten verwendet wurden,<sup>796</sup> der *Physiologus*, die *Hieroglyphica* des Horapollo, Konrad von Megenbergs *Buch der Natur*, Conrad Gesners *Thierbuch* oder auch die Werke antiker Schriftsteller, wie Aristoteles, Diodor, Strabo, Plutarch und Aelian, sowie viele andere mehr.<sup>797</sup>

Der große Teil dieser Werke stand den Zuhörern nicht zur Verfügung, sodass sich deren Wissen zu exotischen Tieren eher aus der Emblematisierung oder aus den illustrierten Flugblättern speiste. Doch neben diesen exotischen Tieren, von welchen für die Analyse der Elefant und das Krokodil als Predigtthemen ausgewählt wurden, bevölkern Prokops Werk auch bekannte Raubtiere, wie Adler und Wolf, zu denen praktisches Wissen bei den Zuhörern vorhanden gewesen sein wird, sowie die die Menschen im Alltag umgebenden und diesen sehr gut bekannten Haustiere.<sup>798</sup>

#### 4.1 Haustiere

Zu den Haustieren zählten in der Frühen Neuzeit auch Tiere wie »Rind, Schaf, Ziege, Pferd, Schwein, Esel, [...], Huhn, Gans und Ente«<sup>799</sup>, die für den heutigen Menschen eher Nutztier bzw. in einigen Fällen zu verspeisendes Vieh darstellen.<sup>800</sup> Für die Analyse wurde jedoch keines dieser Tiere gewählt, sondern der Hund und die Katze. Dies hat seinen Grund nicht nur in der speziellen Beziehung zwischen diesen beiden Tieren, die gern im übertragenen Sinne verwendet wird, auch standen diese beiden Tiere in einer besonderen Beziehung zu den Menschen. So lebte die Katze, anders als

---

<sup>796</sup> Vgl. Herbert Wolf: Erzähltradition in homiletischen Quellen, in: Wolfgang Brückner (Hrsg.): *Volks-erzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus*, Berlin 1974, S. 704–757, hier S. 713–720.

<sup>797</sup> Die jeweiligen bibliographischen Angaben erfolgen an gegebener Stelle.

<sup>798</sup> Unberücksichtigt bleiben in dieser Arbeit Fabeltiere wie Phönix oder Einhorn, da die Wissens- und Nichtwissenskategorien nur auf existente Dinge und Lebewesen angewendet werden sollen.

<sup>799</sup> Jutta Nowosadtko: Zwischen Ausbeutung und Tabu. Nutztiere in der Frühen Neuzeit, in: Münch 1999, S. 247–274, hier S. 249.

<sup>800</sup> Eine ausführliche Kategorisierung der Tiere in der Frühen Neuzeit findet sich bei Nowosadtko 1999, S. 255.



beispielsweise Esel oder Rind, wirklich im Haus oder ging zumindest dort ein und aus und der Hund als treuer Begleiter des Menschen stand diesem zudem in verschiedenen dienenden Funktionen zur Seite.<sup>801</sup>

#### 4.1.1 Des Menschen treuester Freund

Einige dieser Funktionen sind beispielsweise das Hüten, das Wachen und die Unterstützung bei der Jagd.<sup>802</sup> Doch jenseits dieser funktionalen Gründe verbreitete sich bei den Stadtbürgern die »Hundehaltung als Privatvergnügen«<sup>803</sup>, wobei besonders Frauen eine Vorliebe für kleine Hündchen entwickelten.<sup>804</sup> So waren Hunde in der Frühen Neuzeit an vielen Orten anzutreffen, am Hof, im Bürgerhaus und, wie die Predigten bezeugen, auch in der Kirche.<sup>805</sup>

Hunde existieren jedoch nicht nur als reale Tiere, sondern finden sich auch in verschiedenen anderen Zusammenhängen. Im Falle der literarischen Verwendung können sie mit unterschiedlichen Attributen versehen und allegorisch, metaphorisch oder vergleichend, beispielsweise als fiktive Protagonisten in einer Predigt,<sup>806</sup> genutzt werden.<sup>807</sup>

Doch nicht nur in Predigten taucht der Hund auf, auch in vielen Passagen der *Heiligen Schrift* ist ein Hund, meist in Redewendungen, auf metaphorische oder vergleichende Art und Weise vertreten. So kann mit dem Verweis auf einen Hund etwas Minderwertiges bezeichnet werden, beispielsweise wenn Goliath, als er David mit einem

---

<sup>801</sup> Vor diesem Hintergrund kann von einem hohen Grad praktischen Wissens hinsichtlich Eigenschaften und Verhaltensweisen dieser Tiere ausgegangen werden, sodass auch ohne explizite Äußerungen Prokops zum Wissensstand seiner Zuhörer beurteilt werden kann, was ein durchschnittlicher frühneuzeitlicher Mensch wusste oder eben nicht wusste oder wissen konnte.

<sup>802</sup> Nicht unerwähnt sollen hier die Metzgerhunde sein, die zum Treiben der zu schlachtenden Tiere dienten (vgl. Erhard Oeser: Hund und Mensch. Die Geschichte einer Beziehung, Darmstadt 2004, S. 112).

<sup>803</sup> Aline Steinbrecher: Fährtsensuche. Hunde in der frühneuzeitlichen Stadt, in: Silke Bellanger (Hrsg.): Tiere – eine andere Geschichte, Zürich 2008, S. 45–59, hier S. 48.

<sup>804</sup> Vgl. Steinbrecher 2008, S. 47; der kleine Hund als Geschenk an eine Frau findet sich jedoch bereits in mittelhochdeutscher Literatur, wie bspw. das Hündchen Petitcreiu in Gottfried von Straßburgs *Tristan* (vgl. Gottfried von Straßburg: *Tristan*. Bd. 2. Mhd.-nhd., i. Nhd. übers. v. Rüdiger Krohn, Stuttgart <sup>10</sup>2009, V. 15765–16402); vgl. hierzu auch: Louise Gnädinger: *Hiudan und Petitcreiu*. Gestalt und Figur des Hundes in der mittelalterlichen Tristandichtung, Zürich/Freiburg 1971; auch Conrad Gesner berichtet über die »Schoßhündlein«, dass diese gern an Frauen verschenkt werden (vgl. Gesn. hist. I,218).

<sup>805</sup> Vgl. Cat, 162,402.

<sup>806</sup> Dies trifft nicht nur auf die Predigten Prokops und die Hochzeit der Barockpredigt zu, auch in den 1730er Jahren erfreute sich der Hund als Thema einer Predigt noch einiger Beliebtheit (vgl. Petrus Hehel: *Christliche Glaubens-Lehr II*, Augsburg 1735, S. 366; Clemens von Burghausen: *Seraphisch-Buß- und Lob-anstimmendes Wald-Lerchlein III*, Augsburg 1736, S. 150f.).

<sup>807</sup> Erwähnt sei hier noch der hieroglyphische Gebrauch, wie er in der *Hieroglyphica* des Horapollo zu finden ist (vgl. Hor, II,22: ein sich abwendender Hund als Symbol der Abneigung).

Stock anstatt in einer Rüstung auf sich zukommen sieht, fragt, ob er »denn ein Hund«<sup>808</sup> sei, oder wenn sich der Sohn Jonatans auf Davids Ansinnen, diesem die Felder Sauls zurückzugeben, als dessen nicht werten »toten Hund«<sup>809</sup> bezeichnet. Weitere Passagen finden sich im *Buch Jesus Sirach*, wo es heißt, eine »unverschämte Frau« habe dieselbe Achtung zu erwarten »wie ein Hund«<sup>810</sup>, sowie im *Matthäus-Evangelium* mit dem bekannten Satz: »gebt das Heilige nicht den Hunden«<sup>811</sup>. Zudem nutzen einige Bibelschriftsteller das »Bild« von einem Hund, der nicht bellen oder angreifen wird, um auszudrücken, dass jemandem kein Leid geschehen wird.<sup>812</sup> Weiterhin findet der Hund sich in Redewendungen, die eine unsinnige Wiederholung oder die unnötige Einmischung in einen Streit ausdrücken, im *Buch der Sprichwörter*.<sup>813</sup>

Neben diesen Redewendungen und dem metaphorischen bzw. vergleichenden Gebrauch begegnet der Hund in der *Heiligen Schrift* aber auch als »reales« Tier in Gestalt des treuen Begleiters wie im *Buch Tobit*.<sup>814</sup> Als ein weiterer treuer Hund ist dieses Tier im zwar außerbiblichen, aber dennoch christlichen Bereich als Attribut des heiligen Rochus bekannt.<sup>815</sup>

Eine andere Form und Funktion hat der Hund im außerchristlichen Bereich. So nimmt er im germanischen Mythos die Gestalt eines Höllenhundes an, gegen den der Gott Tyr in der Sage vom Untergang der Götter, *Ragnarök*, kämpft.<sup>816</sup> Und auch die griechische Mythologie kennt mit dem mehrköpfigen Hund Kerberos einen Hund, der in der Unterwelt beheimatet ist.<sup>817</sup> Zudem erfährt der Leser von einem hundeartigen Unwesen, der verwandelten Scylla, in den *Metamorphosen* Ovids;<sup>818</sup> ein Motiv, welches sich auch mehrfach in der Emblematik findet.<sup>819</sup>

---

<sup>808</sup> EÜ, 1 Sam 17,43.

<sup>809</sup> EÜ, 2 Sam 9,8.

<sup>810</sup> EÜ, Sir 26,25.

<sup>811</sup> EÜ, Mt 7,6.

<sup>812</sup> Vgl. Ex 11,7 u. Jdt 11,19.

<sup>813</sup> Vgl. Spr 26,11.17.

<sup>814</sup> Vgl. Tob 5,17; 11,4.

<sup>815</sup> Vgl. Vollständiges Heiligen-Lexikon oder Lebensgeschichten aller Heiligen, Seligen, aller Orte und aller Jahrhunderte, deren Andenken in der katholischen Kirche gefeiert oder sonst geehrt wird, unter Bezugnahme auf das damit in Verbindung stehende Kritische, Alterthümliche, Liturgische und Symbolische, in alphabetischer Ordnung. Bd. 5, hg. v. Johann Stadler, Augsburg 1882, S. 114 (der an der Pest erkrankte Rochus wurde während seiner Krankheit von einem Hund mit Brot versorgt).

<sup>816</sup> Vgl. Emil Doepler/Wilhelm Ranisch: Walhall. Die Götterwelt der Germanen, Nachdr. d. Ausg. Berlin 1900, Berlin 2014, S. 56.

<sup>817</sup> Vgl. Ranke-Graves 1960, S. 106.

<sup>818</sup> Vgl. Ov. met. XIV,33–74.

<sup>819</sup> Vgl. Alc, 76; Anulus Barptolemaeus (frz. Schriftsteller, †1565): *Picta poesis, vt pictura poesis erit*, Lyon 1552, S. 82f.; Cov, III,40.

Über die genannten Verwendungsweisen, Deutungen und Vergleiche hinaus existieren zahlreiche weitere Erzählungen und Anekdoten über den Hund,<sup>820</sup> die die Jahrhunderte überdauert haben und die bei der nun folgenden Untersuchung der Predigten einbezogen werden. An den Anfang der Analyse der Predigten zum Thema des Hundes, zu der Predigten aus den Sammlungen *Encaeniale*, *Catechismale*, *Patrociniale* und *Conjugale* gehören, wird wieder die Kirchweih-Predigt gestellt.

#### 4.1.1.1 Nichtwissende Zuhörer

Die 26. Kirchweih-Predigt beginnt auf ungewöhnliche Weise, denn Prokop begibt sich gewissermaßen auf die Metaebene und äußert Gedanken zum möglichen bzw. gewünschten Inhalt einer Predigt. Dabei stellt er fest, dass die Zuhörer immer etwas Neues hören möchten und bei immer gleichen Themen einwenden würden: »Das Ding weiß ich vorhin schon / hab es schon oft gehöret / sage mir was ich nit weiß«<sup>821</sup>. Bei den Messen zur Kirchweihe wäre dieses bekannte Thema die entsprechende Perikope, das heißt die Zachäus-Erzählung, von der die Zuhörer Prokops Meinung nach dächten: »allemahl / allemahl [...] / auff allen Kirch-Tägen schreyet man vns die Ohren voll an mit dem Zachaeo«. Prokop ist jedoch zuversichtlich, dass die »Nutzbarkeiten«<sup>822</sup> der Perikope dem ermüdenden Wiederholungseffekt überlegen seien, und leitet mit der an die Exordialtopik mittelhochdeutscher Literatur erinnernde Aussage: »ich getraue mir mit Gottes Hülff mehr den hundert Predigten darüber zu thun / vnd soll doch nie eine seyn wie die andere«<sup>823</sup>, zu dem die Zuhörer hoffentlich interessierenden Thema des Hundes über.

Allerdings beginnt Prokop dieses Thema, indem er den Hund zunächst als »gemeines überall bekandtes Tier« bezeichnet, von dem »jedermann weiß was es ist«, was die

---

<sup>820</sup> Hingewiesen sei hier noch auf den schwarzen Hund als Begleiter Fausts in der *Historia* (vgl. *Historia* von D. Johann Fausten, hg. v. Richard Benz, Heidelberg 1956, dritter Teil, Kap. 7) oder auf den schwarzen Pudel in Goethes *Faust* (vgl. Johann Wolfgang Goethe: *Faust*. Der Tragödie Erster Teil, in: Johann Wolfgang Goethe. *Faust*. Texte, hg. v. Albrecht Schöne, Frankfurt/Main 2005, S. 31–199, V. 1178–1529); zudem auf das Sternbild Canis maior mit dem hellsten Stern Sirius (vgl. Patrick Moore (Hrsg.): *Der große Reader's Digest Weltraumatlas*, Stuttgart/Zürich/Wien 1970, S. 244) und in diesem Zusammenhang auf die erfolgreiche Romanreihe *Harry Potter*, in welcher Harrys Pate Sirius sich als Animagus gewiss nicht zufällig in einen Hund verwandelt (vgl. Joanne K. Rowling: *Harry Potter und der Gefangene von Askaban*, Hamburg 1999).

<sup>821</sup> Enc, 26,281.

<sup>822</sup> Enc, 26,282.

<sup>823</sup> Enc, 26,282; da die 100 Predigten ja nun fertig vorliegen, hat Gott Prokop offenbar seine Hilfe zuteilwerden lassen.

Zuhörer aufgrund des nicht zu erwartenden Neuigkeitswertes nicht auf eine interessante Predigt hoffen lassen wird. Doch versteht Prokop es, mit den Worten: »Ich will euch gleichwohl was von ihm sagen / welches ihr nicht wisset«, das Interesse der Zuhörer doch zu wecken, diese auf einen Neuigkeitswert hoffen zu lassen und unter Fortführung des begonnenen Polyptotons »(jedermann) weiß«, »(welches ihr nicht) wisset«, dem Kommenden als »zu wissen (wohl von nöthen)«<sup>824</sup> besonderen Wert beizumessen.

Was nun aber folgt, dass der Hund ein »bewehrter Diener seines Herrns«<sup>825</sup> sei, ist gewiss nicht als Neuigkeit einzustufen. Auch dass es einfacher sei, einen Hund an den Menschen zu gewöhnen und ebenfalls einfacher, einen Hund zu erziehen als andere Tiere,<sup>826</sup> stellt für die Zuhörer sicher keine Neuigkeit dar.<sup>827</sup> Von der nächsten Eigenschaft, von der »wundersamen Treu« der Hunde, gilt dasselbe. Denn dass die große Zahl der Hunde treu ist, zählt zum praktischen Wissen, zudem wird dieses Motiv häufig in der Emblematik verwendet.<sup>828</sup> Prokop räumt jedoch ein, dass dies zum praktischen Wissen gehöre, und die *praeteritio*: es sei daher »nicht von nöthen«, dies mit »schönen Exempeln« zu illustrieren, lässt darauf hoffen, dass Prokop nun zu den Dingen kommt, die die Zuhörer nicht vom Hund wissen. Doch weit gefehlt, denn Prokop »will doch kürztlich von etlichen [der schönen Exempel, B.N.] nur melden«<sup>829</sup>; dieses »kürztlich« erstreckt sich dann jedoch über zwei Fünftel der Predigt. Bei seinem ersten Beispiel spricht Prokop dann explizit von dessen Bekanntheit, es ist aber fraglich, ob den Zuhörern diese Beispielerzählung tatsächlich bekannt war, da es sich um die Erzählung von dem die Leiche seines Herrn über Wasser haltenden Hund handelt,<sup>830</sup> die gewiss auf dem nur Prokop zur Verfügung stehenden Bücherwissen beruht.<sup>831</sup> Da Prokop hier

---

<sup>824</sup> Enc, 26,282.

<sup>825</sup> Enc, 26,282.

<sup>826</sup> Vgl. Enc, 26,282.

<sup>827</sup> Bzgl. der Erziehung eines Hundes findet sich in *Con*, 17,321f. die Erzählung (beruhend auf einer Fabel des Äsop: Der Jagdhund und der Haushund, in: *Fabeln des Äsop und Äsopische Fabeln des Phädrus*, i. Dt. übertr. v. Wilhelm Binder/Johannes Siebelis, hg. v. Martin Vosseler, München 1965, Nr. 92; im Folgenden zitiert als *Aisop*. Nr. der Fabel) von der unterschiedlichen Erziehung zweier Hunde, zum Jagdhund und zum Haushund, um zu illustrieren, dass Eltern ihre Kinder in beliebiger Weise formen und erziehen können; ebenso zu finden in der Emblematik (vgl. *Cam* (1587), II,XLII); diese Predigt enthält jedoch nur diese eine kurze Passage, in der der Hund in einem Bsp. auftaucht, und wird daher nicht in die Analyse einbezogen.

<sup>828</sup> Vgl. *Sam*, 143; *Cam* (1587), I,XXXVIII; *Cov*, I,27; *Zinc*, 86.

<sup>829</sup> Enc, 26,283.

<sup>830</sup> Vgl. Enc, 26,283f.

<sup>831</sup> Vgl. *Plin. nat.* VIII,145.

jedoch explizit die Bekanntheit erwähnt, ist es denkbar, dass diese Erzählung, in mündlicher Form tradiert, gern erzählt wurde und bekannt war.

Bei dem zweiten Beispiel äußert Prokop sich nicht zum Bekanntheitsgrad. Es handelt sich dabei um die in verschiedenen Varianten nachzulesende, das heißt dem Bücherwissen zuzurechnende, Erzählung von dem Hund, der den Mörder seines Herrn entlarvt und diesen im Zweikampf besiegt.<sup>832</sup> Die von Prokop beigefügte Moral fällt in den Bereich des Nichtwissens über Gottes Eingreifen, denn dafür, dass der Hund zu dieser Tat fähig war, zeichnet laut Prokop Gott verantwortlich.<sup>833</sup> Von der Wahrheit dieser Aussage offenbar gänzlich überzeugt, bringt Prokop so auch weder Erklärung noch Beweis, um diese zu plausibilisieren oder zu bekräftigen.

Nach dieser Erzählung erwarten die Zuhörer sicher, noch mehr Unbekanntes über den Hund zu erfahren, und Prokops Ankündigung, er möchte nun »mit wenig Worten nur ein wenig durchlauffen«, was sonst noch über den Hund geschrieben stehe, »deren theils man kaum glauben«<sup>834</sup> könne, deutet darauf hin, dass er diese Erwartung auch erfüllen wird. Und da diese Dinge geschrieben stehen, scheint es sich ja auch um nur Prokop zur Verfügung stehendes Bücherwissen zu handeln, was zum Teil zutreffen wird, anderes hingegen beruht schlicht auf praktischem Wissen. Insgesamt jedoch liest sich Prokops im Folgenden wiedergegebene Auflistung der Dinge, die über Hunde geschrieben stehen und deren Fertigkeiten und Eigenschaften betreffen, wie eine Kompilation verschiedener Werke von Homer bis Gesner:

Sie suchen verlorne Sachen / vnd bringens ihren Herren wider zu! Sie dienen für Boten / lassen sich brauchen für Comaedianten, hüten die Schaaf / verjagen die Wölff<sup>835</sup>.

Erinnert dieser erste Teil der Auflistung an das Thierbuch Conrad Gesners,<sup>836</sup> so macht Prokop im zweiten Teil vor allem Anleihen bei den antiken Schriftstellern:

auß tausent Leuten kennen sie den Herren / vnd wissen welcher es sey / sie geben Schergen vnd Gerichts-Diener ab / suchen vnd finden die Diebe; sie stehen Schiltwacht vnd

---

<sup>832</sup> Vgl. Plin. nat. VIII,142; Plut. mor. 969Cf.; Ail. nat. VII,10; vgl. auch die beliebte Erzählung *Chanson de geste Macaire* (vgl. hierzu: Janet M. Ferrier: *Seulement pour vous endoctriner. The Author's Use of Exempla in le Ménagier de Paris*, in: *Medium Aevum* 48 (1979), S. 77–89, hier S. 82).

<sup>833</sup> An dieser Stelle sei auf ein weiterführendes Thema hingewiesen, welches die Kontroverse über die Unsterblichkeit von Hunden, d. h. über die Frage, ob Jesus sein Leben auch für Tiere, bes. für solche, die zu besonderen, den Menschen ähnlichen Leistungen fähig sind, hingegeben habe (vgl. hierzu: Rainer Walz: *Die Verwandtschaft von Mensch und Tier in der frühneuzeitlichen Wissenschaft*, in: Münch 1999, S. 295–321, bes. S. 296).

<sup>834</sup> Enc, 26,285.

<sup>835</sup> Enc, 26,285.

<sup>836</sup> Vgl. Gesn. hist. I,214: »Sie lernen tanzen / betten / dienen / alle Ding auffheben / etwas auff der Erd und auch auß dem Wasser holen / nachtragen / sterben / schlaffen / künstliche Sprünge machen und sonst sich artig stellen«.

verwahren die Vöstungen / verrathen die Ehebrecher / taugen ansehnlich zum Hetzen vnd Jagen [...] / An manchen Ohrten vertrauen sich die Fürsten / Könige vnd Potentaten mehr denen Hunden als denen Menschen / von einem König in Africa lieset man / daß er wohl zwey hundert grosse Hunde zu seiner Guardia halte<sup>837</sup>.

Letzteres ähnelt dem Bericht Herodots über den Statthalter in Babylonien, welcher so viele »indische<sup>838</sup> Hunde« besaß, dass »vier große Dörfer in der Ebene, sonst abgabefrei, nur das Futter für diese Hunde zu liefern hatten.«<sup>839</sup> Ersteres scheint, obgleich Teil des praktischen Wissens, eine Anspielung auf die Heimkehr des Odysseus zu sein, welcher einzig von seinem Hund Argos erkannt wird.<sup>840</sup> Hilfe bei der Entlarvung eines Diebes oder eines Ehebrechers zu leisten, gehört sicher nicht zu den üblichen Fähigkeiten eines Hundes. Daher ist es zweifelhaft, ob der gemeine frühneuzeitliche Mensch so etwas jemals erlebt hat. Bei diesen Anekdoten handelt es sich also gewiss, wie die obige Erzählung über den König in Afrika, um reines Bücherwissen auf Seiten Prokops, welches er problemlos dem Werk Aelians und Plutarchs entnehmen konnte.<sup>841</sup>

Mit den *subiectiones*: »Aber was? bin ich villeicht deßwegen heut auff die Cantzel gestiegen / daß ich denen Hunden will eine Lob-Predigt halten?«, bzw. mit der Antwort: »Mit nichten: sondern [...] / damit die Leut mittels der Creaturen in mehrere Erkantnuß des Erschaffers geleitet werden / vnd die Güte Gottes loben vnd preysen«, bricht Prokop seine Aufzählung über die Eigenschaften und Taten der Hunde ab und leitet recht holprig zu dem von ihm eigentlich gemeinten Unbekannten über, welches die Zuhörer über die Hunde noch nicht wüssten: Denn, »so hat man zu wissen / daß in Heiliger Schrift vilmahls für die Hunde verstanden werden die Prediger«. Interessant ist, dass Prokop zum Beweis für diese Aussage keine Bibelpassagen, welche mit *Jesaja* 56,10 ja vorhanden wäre, sondern mit dem Topos der Wahrheitsbeteuerung das gewiss nur Prokop bekannte Werk Gregors des Großen, also einer Autorität, anführt, und dieses Vorgehen mit den Worten: »dessen Autorität vnd Ansehen« sei »dermassen groß [...] / daß man ihm nicht widersprechen darff«<sup>842</sup>, auch noch explizit als solches ausweist. Der Haken daran ist aber, dass der Vergleich von Hund und Prediger, den Prokop anführt, eben nicht in der *Heiligen Schrift*, sondern in dem Werk Gregors zu

---

<sup>837</sup> Enc, 26,285.

<sup>838</sup> Von der Größe der indischen Hunde berichtet auch Aelian (vgl. Ail. nat. IV,19).

<sup>839</sup> Herodot: Historien I–V, übers. v. Walter Marg, München 1991, I,192.

<sup>840</sup> Vgl. Homer: Odyssee, übers. v. Johann H. Voss, hg. v. Eduard Schwartz, Augsburg 1994, 17. Gesang, V. 291–301 (im Folgenden zitiert als Hom. Od. Gesang, Vers); auch Plinius berichtet von dieser Eigenschaft, und wie Prokop, ohne explizit auf die Odyssee zu verweisen (vgl. Plin. nat. VIII,146).

<sup>841</sup> Vgl. Ael. nat. 7,13 u. 25; Plut. mor. 969F–970A.

<sup>842</sup> Enc, 26,286.

finden ist.<sup>843</sup> Gregor der Große, so erklärt Prokop seinen Zuhörern, lege die biblische Erzählung vom armen Lazarus, dem die Hunde die Wunden lecken, dahingehend aus, dass dieser dies mit Predigern gleichsetze, die der »Beicht-Kinder Seelen-Schäden entweder von der Cantzel oder in denen Beichtstühlen mit ihren Zungen berühren« und diese so »curieren vnd außheilen«<sup>844</sup>. Die Autorität Gregors des Großen scheint Prokop aber offenbar noch nicht ausreichend zu sein, um seine Behauptung zu beweisen, und so nutzt er erneut den Topos der Wahrheitsbeteuerung und führt, indem er nun doch auf den Propheten Jesaja, der die Worte Gottes verkünde, verweist, keinen geringeren als Gott höchstpersönlich als beglaubigende Instanz an.<sup>845</sup>

Mit der *subiectio*: »was wird durch das Bellen der Prediger verstanden?«<sup>846</sup>, eröffnet Prokop sich dann die Möglichkeit, die Zachäus-Erzählung, das heißt die Perikope, in die Predigt zu integrieren. So habe Jesus nämlich den Zöllner Zachäus vom Baum gebellt, er sei nicht wie ein Hund, der »winnig«<sup>847</sup>, das heißt tollwütig, sei, auf Zachäus losgegangen und habe nicht etwa mit »Steinen«<sup>848</sup> nach diesem geworfen. Bei diesem Vergleich mit einem tollwütigen Hund integriert Prokop wenig zielführend für seine Lehre noch etwas von seinem Bücherwissen. Im Einklang mit Plinius und Gesner berichtet er seinen Zuhörern, dass Menschen, die von einem tollwütigen Hund gebissen worden seien, das Wasser scheuten.<sup>849</sup>

Nach der ansonsten durchweg positiven Darstellung des Hundes mahnt Prokop am Ende dieser Predigt zum einen die Zuhörer, sie mögen »gute Geistliche vnd Prediger [...] / lieben vnd ehren«, und zum anderen seine Amtskollegen, keine »böse gifftige Zunge« zu haben, denn, so weiß Prokop aus Erfahrung zu berichten, »man machet die Leut« durch zu strenges Vorgehen »nur verbeinert«<sup>850</sup>.

---

<sup>843</sup> Vgl. Enc, 26,286; Prokop verweist hier auf die *Evangelienhomilien* (vgl. Gregor der Große: *Homiliae in Evangelia. Evangelienhomilien. Zweiter Teilband (Fontes Christiani 28/2)*, übers. u. eingel. v. Michael Fiedrowicz, Freiburg et al. 1998).

<sup>844</sup> Enc, 26,287.

<sup>845</sup> Vgl. Enc, 26,287.

<sup>846</sup> Enc, 26,289.

<sup>847</sup> Enc, 26,290; *winnig*: von mhd. *winnen* = wüten, rasen.

<sup>848</sup> Enc, 26,289.

<sup>849</sup> Vgl. Enc, 26,291; Plin. nat. VIII,152; Gesn. hist. I,217.

<sup>850</sup> Enc, 26,290–292.

#### 4.1.1.2 Diener Gottes

Nicht nur die durchweg positive Darstellung des Hundes, auch der Vergleich Hund – Prediger findet sich in der 53. Predigt des *Patrociniale*. Und wieder bezieht Prokop sich dabei auf Gregor den Großen<sup>851</sup> und führt zudem wie im *Encaeniale* weitere Autoritäten an, um die Wahrheit seiner Aussage zu untermauern. Zwar ist es hier nicht Gott, mit dem Prokop aufwartet, aber, so behauptet Prokop, »wurden auch alle andere Lehrer mit zustimmen / wann wir sie fragen / vnd sie antworten köndten«<sup>852</sup>.

Den Vergleich des in dieser Predigt zu gedenkenden Heiligen bzw. der Prediger insgesamt mit einem Hund beginnt Prokop, indem er die Redewendung: »O du falscher treuloser Hund«, recht eindeutig als missbräuchliche Verwendung kennzeichnet, denn die »Erfahrung«, also das praktische Wissen, zeige, »daß kein Thier auf der Welt seinem Herrn treuer ist vnd mehr Dienst leistet als ein Hund«. Mit der sich anschließenden *subiectio*: »wer kann das verneinen?«<sup>853</sup>, gibt Prokop den Zuhörern scheinbar die Möglichkeit, dem anderweitige Erfahrungen entgegenzusetzen. Da Einwände jedoch ausbleiben, ist Prokops Aussage damit bestätigt. Demnach würde es sich eigentlich erübrigen, bestätigende Beispiele für die Treue und Dienstfertigkeit des Hundes anzuführen, doch folgt nun eine ebensolche Auflistung, die wie im *Encaeniale* praktisches Wissen und Bücherwissen beinhaltet.

So gehört es zum praktischen Wissen, dass ein Hund seinem Herrn dient, ein »treuer Geleits-Mann«<sup>854</sup> ist, Wache hält, seinen Herrn bei der Jagd unterstützt und das Erjagte nicht frisst, sondern seinem Herrn bringt, und dass ein Hund, der von seinem Herrn geschlagen und verscheucht wird, trotzdem wieder zurückkommt.<sup>855</sup> Dass Hunde bei dem Leichnam bzw. an der Begräbnisstätte ihres Herrn bleiben, für ihren Herrn sterben oder sich für diesen ins Feuer stürzen würden, gehört sicher nicht zum praktischen Wissen der Zuhörer und muss daher dem Bücherwissen Prokops zugerechnet werden.

---

<sup>851</sup> Prokop bezieht sich auf das Werk *Moralia in Iob* (vgl. S. Gregorii Magni: *Moralia in Iob. Libri XI–XXII* (Corpus Christianorum. Series Latina 143 A), hg. v. Marcus Adriaen, Turnhout 1979); der Althistoriker Peter Eich weist darauf hin, dass dieses Werk Gregors gern als »theologischer Thesaurus« genutzt wurde (Gregor der Große. Bischof von Rom zwischen Antike und Mittelalter, Paderborn 2016, S. 77).

<sup>852</sup> Pat, 53,505; mit diesen »anderen Lehrern« wird Prokop gewiss die Kirchenväter und -schriftsteller meinen.

<sup>853</sup> Pat, 53,505.

<sup>854</sup> Pat, 53,505.

<sup>855</sup> Vgl. Pat, 53,505f.



Bekannt konnten ihm solche Erzählungen aus dem Werk des Plinius, Plutarchs und Aelians sein.<sup>856</sup>

Nach dieser Auflistung kommt Prokop mit dem Zitat aus dem *Ersten Korinther-Brief*: »Man halte vns für Diener Christi Jesu«<sup>857</sup>, bzw. mit Prokops folgender Frage und Feststellung:

Wer vnter so vielen Dienern treu sey? vnd zwar so treu als ein Hund seinem Herrn / der mit der blossen Unterhaltung vor lieb nehmend kein anders Interesse oder Einkommens suchet / vnd doch auß pur lauter Liebe gegen ihm thut alles was erzehlt<sup>858</sup>,

wieder zurück zu seinem Vergleich Hund – Prediger. Ein weiteres Zitat des Paulus, welches die Selbstlosigkeit der Diener Gottes, das heißt der Apostel, zum Ausdruck bringt,<sup>859</sup> nutzt Prokop, um mit der *subiectio*: »heisset denn das nicht dem Allerhöchsten dienen wie ein williger Hund seinem Herrn«<sup>860</sup>, auf das Ansehen, den Verdienst und auf die Arbeit eines Predigers zu sprechen zu kommen.

Um die Uneigennützigkeit der Arbeit der Prediger anschaulich zu machen, greift Prokop zu einer antithetischen Darstellung. Denn Prediger, und Prokop schließt sich hier durch die gewählten Pronomen mit ein, sollen

nicht unser eignes Lob / nicht Gelt vnd Gut sollten wir mit vnsrer Mühe vnd Arbeit suchen / nicht auff anders schnödes Interesse zielen [...] / sondern auß einem wahren / rechtschaffenen / aufrichtigen Geist / sollen wir allein die Glori vnd Ehre Gottes / vnd das Heyl deren mit Christi Blut erlöseten Seelen suchen<sup>861</sup>.

Die enthaltenen Dreigliedrigkeiten von Hendiadyoin und Negationspartikel verleihen dieser Mahnung die von Prokop beabsichtigte Eindringlichkeit und lassen den Zuhörer in Erinnerung behalten, dass »Mühe und Arbeit« nicht zu »Geld und Gut«, sondern durch die gewünschte Geisteshaltung, ebenfalls in dreigliedriger Form und antithetisch den unerwünschten Dingen gegenübergestellt, zu »Glori und Ehre« führen sollte.

Dies vergleicht Prokop nun zunächst mit dem Verhalten eines Jagdhundes, welcher, wie Prokop bereits berichtet hat, die erjagte Beute seinem Herrn bringt, um das Verhalten des Jagdhundes dann wieder mit dem eines Heiligen gleichzusetzen. Auch für diesen »Reihenvergleich« nutzt Prokop wieder eine seine Aussage bekräftigende und die Anschaulichkeit erhöhende antithetische und dreigliedrige Form:

---

<sup>856</sup> Vgl. Pat, 53,506; Plin. nat. VIII,142f.; Plut. mor. 969C u. 970C; Ail. nat. VII,10 u. 40.

<sup>857</sup> Pat, 53,506; vgl. 1 Kor 4,1f.

<sup>858</sup> Pat, 53,507.

<sup>859</sup> Vgl. Pat, 53,507; 2 Kor 6,4f.

<sup>860</sup> Pat, 53,507.

<sup>861</sup> Pat, 53,508.

Denn solcher Gestalt thäten wir wie gute Jagd-Hunde / welche tapffer lauffen / schnauf-  
fen / suchen / doch was sie antreffen vnd fangen nicht für sich selbst behalten / sondern  
es treulich ihrem Herren zubringen / darmit bezeugende / daß sie nicht für sich / sondern  
für ihn sich so behelligt haben<sup>862</sup>.

Und so hätten es auch »die Heilige[n] Gottes« getan:

treulich biß in den Tod haben sie sich bemühet so wol mit der Lehr als mit dem Exempel /  
überauß schön haben sie / also zu sagen / gesungen vnd geklungen / aber nicht zu ihrem  
zeitlichen Nutzen / sondern einig vnd allein zu Gottes Lob vnd der Seelen Heyl<sup>863</sup>.

Die Eindringlichkeit dieses Vergleichs wird noch erhöht durch die zweimalige Verwen-  
dung eines Binnenreims (lauffen/schnauffen; gesungen/geklungen), wobei die enthal-  
tenen Worte zusätzlich noch durch Assonanz verbunden sind, sowie durch Prokops  
Lehre zusammenfassenden bzw. auf den Punkt bringenden antithetischen Parallelis-  
mus: »nicht für sich« / »sondern für ihn«.<sup>864</sup>

In seinem nächsten Vergleich verbindet Prokop die Arbeit des Predigers mit dem  
daraus resultierenden Ansehen. So berichtet er den Zuhörern:

Wie nemblich der Hund ein guter Freund ist nicht allein seines Herrns / sondern auch  
des gantzen Hauß-Gesindes / die liebet er vnd thut ihnen schön: Hergegen aber bellet er  
die Frembde an / vnd beisset auff dessen Feinde tapffer zu<sup>865</sup>.

Diese auf praktischem Wissen beruhende Tatsache überträgt Prokop nun auf das Ver-  
hältnis von Prediger – Gott – Sünder. Wie die Hunde so sollen die Prediger »auch feind  
seyn allen dem / dem Gott der HErr feind ist / dasselbe anbelln / drauff zubeißen /  
es verfolgen / vertilgen vnd außreutten«. Hinter dem Wort »dasselbe« verbergen sich die  
»Larven der Sünder / die Laster vnd bößhafftige Missethaten«<sup>866</sup>. Wiederum nutzt Pro-  
kop dreigliedrige Formen, die zudem noch jeweils eine Klimax enthalten, um die Ein-  
dringlichkeit seiner Aussage zu verstärken. Diesen Grad an Eindringlichkeit behält Pro-  
kop auch bei der weiteren Ausführung des begonnenen Vergleichs bei, wenn er  
schreibt, die Prediger, die den Sündern predigen, würden »auch wol bißweilen dermas-  
sen scharff zubeißen / daß die / so es angehet / es wol empfinden / vnd deßwegen  
stark schreyen«. Im »Bild« des beißenden Hundes bleibend stellt Prokop wieder in einer  
dreigliedrigen und klimaktischen Form fest, dass solche Prediger oft »verklaget / verfol-  
get / verjaget«<sup>867</sup> werden, und empfiehlt nicht etwa, das »Beißen« zu lassen, wie im

---

<sup>862</sup> Pat, 53,508.

<sup>863</sup> Pat, 53,508.

<sup>864</sup> Da die Wörter »nicht« und »sondern« nicht derselben Wortart angehören, handelt es sich um einen nicht ganz reinen Parallelismus.

<sup>865</sup> Pat, 53,508.

<sup>866</sup> Pat, 53,509.

<sup>867</sup> Pat, 53,510.

*Encaeniale*, sondern sich nicht an der heftigen Reaktion der Zuhörer zu stören;<sup>868</sup> was zudem ganz im Sinne der Evangelien sei, wozu er, wiederum drei, Belegstellen aus der *Heiligen Schrift* anführt.

Ehe Prokop noch weitere Vergleiche Arbeit und Ansehen der Prediger betreffend anführt, folgt zunächst ein in einer recht interessanten Schlussfolgerung mündender Vergleich, in dem Prokop den Verdienst der Prediger zur Sprache bringt. Dazu stellt er zunächst fest:

wann denn nun ein Hund seinem Herrn vnd auch dem gantzen Hause / Item allen Haußgenossen so treulich dienet / ob er zwar vmb seine Dienste keine andere Besoldung / kein Interesse oder sonderbares Einkommen suchet / so ist doch billich / daß man ihm in demselben Haus vnterschlauff vergünnet / vnd die nothwendige Unterhaltung giebet<sup>869</sup>.

Ogleich die Zuhörer die Bedeutung dieses Vergleichs vermutlich verstanden haben, spricht Prokop diese nun explizit aus:

Wann denn obgehörter massen für die Hunde verstanden werden die Geistliche vnd sonderlich die Prediger [...] / vnd mit ihrem Fleiß / Mühe vnd Arbeit nichts anders suchen sollen als die Ehre Gottes vnd das Heyl der Seelen / nichts desto weniger / weil sie vom Lufft natürlicher Weise nicht leben können / ist man schuldig ihnen die nothwendige Unterhaltung vnd Lebens-Mittel zu reichen<sup>870</sup>.

Nachdem dieses profane Anliegen geklärt ist, wendet sich Prokop mit zwei weiteren Vergleichen von Hund und Prediger, die dem praktischen Wissen entstammen, wieder dem Ansehen der Prediger zu. Zunächst mahnt er die Prediger, »den Muth nicht sincken«<sup>871</sup> zu lassen, wenn die Zuhörer manches Mal uneinsichtig und roh seien, die Prediger sollen es dann den Hunden gleichtun, welche selbst wenn

man sie schon außjaget / fassen sie darumb keinen solchen Verdruß / daß sie gantz darvon gehen / sondern jaget man sie zu einer Thür hinaus / so kommen sie zur andern wieder hinein / wol wissende / daß es nicht alleweil Stösse / sondern bißweilen auch was gutes geben wird; ja wann er auch etwa gar eine Wunde krieget / so heilet er sich selbst / vnd dienet hernach wie zuvor; machet ihr es auch also / sage ich / wann euch schon in eurem Ampt vnd Dienst nicht allemal gehet wie ihr es gern hättet / und auch wol seyn sollte / oder euch was widerwertiges zustehet / vnterlasset darumb nicht gute Priester / Prediger vnd Seelsorger zu seyn / tröstet euch fein selber / es wird darumb nicht allezeit so schlimmes Wetter seyn / *post nubila phoebus*<sup>872</sup>.

Nach dieser aus der Emblematik bekannten aufmunternden Sentenz<sup>873</sup> und der durchweg positiven Darstellung des Hundes bleibt Prokop nur noch, auch die Zuhörer dazu

---

<sup>868</sup> In *Jud*, Von der Höllen 1,1098 findet sich dann auch die Begründung, denn die Zuhörer würden sich ansonsten spätestens in der Hölle beschweren und dem Prediger vorwerfen, »wann du es gewust hast / daß es so zugehen wird / warumb hast du vns nicht bey Zeit gewarnet?«

<sup>869</sup> Pat, 53,513 (Paginierung im Original nicht korrekt; richtig wäre S. 511).

<sup>870</sup> Pat, 53,512.

<sup>871</sup> Pat, 53,513.

<sup>872</sup> Pat, 53,513.

<sup>873</sup> Vgl. Anm. 647.

anzuhalten, im Gegenzug auch den »treue[n] Dienst«<sup>874</sup> der Prediger anzuerkennen und diesen Ehre zu erweisen.<sup>875</sup>

#### 4.1.1.3 Ein Geschenk zur Hochzeit

Eine positive Darstellung des Hundes findet sich zum Teil auch in der neunten Predigt des *Conjugale*, auch wenn der Predigtitel: »Hochzeits-Praesent; Eine Gantz«, nicht erkennen lässt, dass der Hund das oder ein Thema dieser Predigt sein wird. In Erscheinung tritt der Hund hier als Gegenpart zum Geschenk einer Gans. Zunächst legt Prokop der Gemeinde die Vorzüge einer Gans als Hochzeitsgeschenk dar, wozu zum einen die Federn gehörten, welche »gewaltig gut« seien, »das Brautbeht darvon zu machen«<sup>876</sup>. Zum anderen eigne sich die Gans als Präsent auch »wegen ihrer Stimm / wegen ihres Geschreys«. Dass dieses zweite Argument auf Widerspruch bei den Zuhörern stoßen wird, ist Prokop bewusst, wie die folgende *anticipatio* zeigt:

O Pater, werden die junge Eheleut sagen / wegen des Geschreyes / wegen der Stimm mögen wir sie nicht haben / sie ist nichts nutz / es ist gar vnangenehm vnd verdrießlich; gebt vns lieber eine Nachtigal / die fein lieblich singet; oder einen Hund / der fleissig wachet vnd bellet; zu wem nutzt vns das garstige Gansengeschrey?<sup>877</sup>

Diesen Einwand von Seiten der Zuhörer, in dem diese die genannten Tiere nach ihrem Nutzen positiv (lieblich singet / fleissig wachet) oder negativ (garstiges Gansengeschrey) werten, entkräftet Prokop, indem er seine Zuhörer recht grob für unwissend erklärt, um diesen dann ausführlich darzulegen, warum der Hund als Geschenk ungeeignet sei. Diese Ausführung beginnt er mit den *subiectiones*: »Was woltet ihr auch mit dem Hündel thun / sein Fleisch ist doch nicht gut zum essen / seine Haar taugen nicht zum Beht? Vileicht zum scherzen / zum spihlen?« Die durch die erste Frage zum Ausdruck kommenden Eigenschaften zählen jedoch nicht zu solchen, die man gemeinhin mit einem Hund in Verbindung bringt, und dienen vermutlich eher der »Augenwischerei«, um die Beweiskraft zu erhöhen, dass der Gans als Geschenk der Vorzug zu gewähren sei. Infolgedessen geht Prokop auf diese Eigenschaften auch nicht weiter ein. Die letztgenannte Eigenschaft eignet sich jedoch umso mehr zu einem Vergleich oder Übertrag auf Ehemann oder Ehefrau, welchen Prokop mit den an die Reden Jesu erinnernden

---

<sup>874</sup> Pat, 53,513.

<sup>875</sup> Vgl. Pat, 53,514.

<sup>876</sup> Con, 9,157.

<sup>877</sup> Con, 9,158.

Worten: »Ich sage euch«, beginnt. Dieser Vergleich besteht kurz gefasst aus der Warnung, sich einen ernsthaften Ehepartner auszuwählen und nicht »dem Spaß nach«<sup>878</sup> eine Heirat einzugehen, da ein leichtfertiger Mensch wie der »faule Hund« dazu neige, nur so lange zu »schertzen«<sup>879</sup>, wie es genug zu Essen gebe; inwiefern dies mit dem praktischen Wissen der Zuhörer übereinstimmt, kann nicht beantwortet werden.

Teil des praktischen Wissens ist es aber in jedem Fall, dass ein Hund Haus und Hof und damit zugleich Hab und Gut bewachen kann, und somit doch als Geschenk taugen könnte. Diesem möglichen Gedankengang der Zuhörer greift Prokop mit der *anticipatio*:

Du wirst vileicht sagen / du hättest darumb lieber ein Hündel im Hauß / dieweil es wachtsam vnd trew ist / bellet vnd wecket die Leut fleissig wann Diebe bey der Nacht einbrechen vnd stehlen wöllen<sup>880</sup>,

voraus, um dies mit den Worten: »Darauf antworte ich: Ihr newangehende Eheleut müsset zuvor sorgen / trachten vnd schawen / daß ihr was bekommet / eh ihr sorget dasselbe zu verlieren«<sup>881</sup>, zu entkräften.

Die von Prokop genannten positiven und negativen Eigenschaften des Hundes halten sich bis zu diesem Punkt die Waage. Die nun folgende *dubitatio*: »Was aber die Liebe vnd Treue anlangt gegen ihren Herren vnd Ernehrrern weiß ich auch nicht / wem der Vorzug gehöre / den Hunden oder den Gänsen«<sup>882</sup>, mit welcher Prokop sich des willentlichen Nichtwissens bedient, da die Antwort sich recht einfach aus praktischem Wissen ergäbe, lässt zunächst noch offen, welche Waagschale sich senken wird. Auch wenn Prokop gleich darauf einräumt, »das weiß ich wol / daß man oft zu sagen pflegt: Du falscher Hund«<sup>883</sup>, muss dies noch nicht zur Folge haben, dass die Darstellung des Hundes nun ins Negative umschlagen wird, zumal Prokop ja lediglich eine sprichwörtliche Redensart wiedergibt, die der dem Hund nachgesagten und bekannten unverbrüchlichen Treue zu seinem Herrn gegenübersteht.<sup>884</sup> Zudem weist Prokop auch darauf hin, dass es »vil schöne Exempel von etlichen Hunden / die grosse Trew gegen ihren Herren erzeiget haben«, gebe. Allerdings hat Prokop nicht die Absicht, diese

---

<sup>878</sup> Con, 9,159.

<sup>879</sup> Con, 9,160.

<sup>880</sup> Con, 9,161.

<sup>881</sup> Con, 9,161.

<sup>882</sup> Con, 9,162f.

<sup>883</sup> Con, 9,163.

<sup>884</sup> Vgl. Lutz Röhrich: Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten. Bd. 3, Freiburg/Basel/Wien 1994, S. 755; eine ähnliche Gegenüberstellung findet sich auch bei Aegidius Albertinus (vgl. AA, 179f. u. 189).

schönen Exempel in seiner Predigt vorzutragen, sondern geht mit der *praeteritio*, dass die Beispiele »für dißmal kürtze der Zeit halben nicht zu erzehlen seyn«<sup>885</sup>, zu der Falschheit der Hunde über.

Diese, einigen Zuhörern gewiss aus praktischem Wissen bekannte, Falschheit bestehe darin, dass die Hunde oft so »thun als schertzeten vnd spihleten sie«, und wenn »man vermeynet man wölle am besten mit ihnen spihlen / so geben sie einem eins« und »beissen zu«<sup>886</sup>. Hinderte die Kürze der Zeit Prokop daran, Beispielerzählungen, die die Treue des Hundes unter Beweis stellen, in die Predigt aufzunehmen, so scheint dies im Falle von Exempeln, die die Falschheit des Hundes belegen und anschaulich machen und von der Prokop nun erzählt, kein Hindernis darzustellen. Für das erste Beispiel eines falschen Hundes greift Prokop offenbar auf das Werk des Tacitus, also auf Bücherwissen, zurück, wenn er zu berichten weiß, dass »Livia des gewaltigen Römischen Kaysers Augusti Gemahl« diesem

mächtig heuchelte vnd schmeichelte [...] / wie es die schertzende Hündel machen; heimlich aber trachtete sie ihm schertzende einen tödtlichen Biß zu geben / vnd das Leben zu nemmen<sup>887</sup>.

In Prokops zweitem Exempel sind es dann die Männer, welche unredliches Verhalten zeigen, wenn diese ihre Frauen »tribuliren / plagen / peinigen / matern« und »ihnen keine gute Stund vergünnen«<sup>888</sup>, was manch einer Frau aus praktischem Wissen bekannt gewesen sein dürfte.<sup>889</sup> Dieses Beispiel taugt jedoch nicht, um Falschheit zu belegen, da das Handeln der Männer nicht hinterrücks oder verdeckt erfolgt und von den betroffenen Frauen (körperlich) schmerzhaft wahrgenommen wird. Dessen scheint

---

<sup>885</sup> Con, 9,163.

<sup>886</sup> Con, 9,163f.

<sup>887</sup> Con, 9,164; vgl. Publius Cornelius Tacitus: Annalen, übers. u. erl. v. Erich Heller, Zürich/München 1982, I,3 u. 5.

<sup>888</sup> Con, 9,165.

<sup>889</sup> Vgl. Rainer Beck: Spuren der Emotion? Eheliche Unordnung im frühneuzeitlichen Bayern, in: Josef Ehmer/Tamara K. Hareven/Richard Wall (Hrsg.): Historische Familienforschung. Ergebnisse und Kontroversen. Michael Mitterauer zum 60. Geburtstag, Frankfurt/Main/New York 1997, S. 171–196, hier S. 177–181; Andreas Gestrich/Jens-Uwe Krause/Michael Mitterauer: Geschichte der Familie, Stuttgart 2003, S. 536f.; Christine Werkstetter: ... »vorzüglich meiner Cotton-Fabrique und nur secundario meiner Persohn geheurathet worden«. Die gescheiterte Ehe der Augsburger Unternehmerin Anna Barbara Gignoux (1725–1796) im Spiegel der Scheidungsakten, in: Wolfgang E. J. Weber/Regina Dauser (Hrsg.): Faszinierende Frühneuzeit: Reich, Frieden, Kultur und Kommunikation 1500–1800. FS für Johannes Burkhardt zum 65. Geburtstag, Berlin 2008, S. 185–218, hier S. 206–210.

Prokop sich aber bewusst zu sein, denn die so handelnden Männer versieht Prokop nicht mit dem Attribut ›falsch‹, sondern bezeichnet diese als »schlimme Hund[e]«<sup>890</sup>.

Diese negativen Beispiele nutzt Prokop nun für die Mahnung, Männer und Frauen mögen sich so nicht gegeneinander verhalten, und unterstreicht dies mit der *exclamatio*: »Ey pfuy Mann / wo gedenckest du hin: pfuy Weib / schäme dich deines falschen Hertzen!«<sup>891</sup> Dass Prokop also von der anfangs noch positiv bzw. neutral gehaltenen Darstellung des Hundes ablässt, die Beispielerzählungen, die die Treue des Hundes belegen würden, übergeht und dann nur noch dessen negative Eigenschaften hervorhebt, erklärt sich so aus der intendierten Lehre.

#### 4.1.1.4 Heilung und Vertreibung

Auch in der Predigt des *Catechismale* für den dritten Fastensonntag im Osterfestkreis nutzt Prokop negative wie positive Eigenschaften des Hundes für die Erklärung seiner intendierten Lehre, welche sich hier aus der zu diesem Fastensonntag gehörenden Perikope ergibt,<sup>892</sup> und für Prokop darin besteht, seinen jungen Zuhörern die »Haupt-Ursachen«, warum »man jetzt beichten sollte«<sup>893</sup>, darzulegen. Die erste Ursache, das heißt der erste Grund, warum man beichten sollte, ist derart banal, dass er der Erwähnung nicht wert ist, denn gebeichtet werden solle, »damit man der begangnen Sünden loß werde«. Dies zu verstehen, sollte den jungen Zuhörern nicht schwerfallen, wenn Kinder darin möglicherweise nicht ohnehin den Grund oder Sinn einer Beichte sehen. Nichtsdestotrotz scheint Prokop es für nötig zu erachten, diesen ersten Grund mittels eines Vergleiches mit einem Hund zu erklären, welcher bei den »Soldaten« in Gebrauch sei: »wir müssens machen wie die Hunde / sagen sie / wann sie voller Flöh seyn / so schütteln sie die immer einmal ab«<sup>894</sup>. Es ist zweifelhaft, ob dieser Vergleich gut gewählt

---

<sup>890</sup> Con, 9,165; in diesem Zusammenhang weist Elfriede Moser-Rath darauf hin, dass zwar einige Prediger dieses Verhalten tadeln, es jedoch »allgemein akzeptierte Norm« war und daher »nicht als sittenwidrig empfunden« wurde (Moser-Rath 1981, S. 64); vgl. hierzu auch: Dorothea Nolde: Gattenmord. Macht und Gewalt in der frühneuzeitlichen Ehe, Köln/Weimar/Wien 2003, bes. Kap. 5.1: Männliche Gewalt – Rechte und Pflichten, S. 138–152.

<sup>891</sup> Con, 9,165.

<sup>892</sup> Vgl. RM, 212 (Lk 11,14–28).

<sup>893</sup> Cat, 76,224; Prokop spricht im Predigttitle von drei Hauptursachen. Da aber nur die ersten beiden in den von Prokop genutzten Erklärungen einen Hund zum Gegenstand haben, werden nur diese näher betrachtet.

<sup>894</sup> Cat, 76,225.

ist, da es sich gewiss in keiner Weise mit dem praktischen Wissen der Zuhörer deckt, dass ein Hund sich seiner Flöhe durch bloßes Abschütteln entledigen kann.

Es folgt jedoch kein fingierter Einwand oder Ähnliches, stattdessen geht Prokop direkt zu der nächsten Ursache über. Dieser zur Folge solle man beichten, »damit vnser Leben dadurch verbessert werde«. Auch dies erklärt Prokop mittels eines Hunde-Gleichnisses, welches sich das Verhalten des Hundes betreffend zumindest in Teilen mit dem praktischen Wissen der Kinder decken wird. So stellt Prokop zunächst fest, »daß wann ein Hund beschädiget vnd verwundet« sei, reiche ihm »allein seine Zunge / mit derselben säubert er« die Wunde »vnd heilet sich leckend gar schön auß«. Sei er aber »inwendig krank / so isset er Graß vnd giebet [sich] über«. Mit der *subiectio*: »wie ist vns aber zu helffen / damit wir darvon [von der Sünde, B.N.] kommen / vnd es wieder besser mit vns werde?«<sup>895</sup>, kommt Prokop zu seinem Gleichnis und leitet dann die etwas längere Erläuterung desselben mit der folgenden *exclamatio* ein:

Ach / die Zung / die Zung kann vnd muß vns da helffen / mittels der Beicht müssen wir sie übergeben / außwerffen / vns darvon säubern vnd reinigen / so ist vns schon guten Theils geholffen! Ja nicht allein sich selbst curiren oder heilen die Hunde mit ihren Zungen leckende / sondern auch andere<sup>896</sup>.

Die Länge der dann folgenden Erläuterung erklärt sich vermutlich damit, dass dieses Gleichnis zum Teil recht abstrakt ist. Den Vergleich im ersten Teil des Gleichnisses, dass man die Sünde auswirft, also dem Prediger beichtet, so wie ein Hund die »inwendige« Krankheit durch Grasfressen »auswirft«, werden die Kinder wohl problemlos verstehen. Der zweite Teil des Gleichnisses erfordert jedoch ein Maß an Abstraktion, an welchem es sehr jungen Zuhörern möglicherweise mangelt, da Prokop hier den mechanischen Vorgang, also dass ein Hund mit der Zunge die Wunde eines Menschen zwecks Heilung leckt, mit der vom Priester lediglich mit Worten gesprochenen Absolution gleichsetzt. Einmal abgesehen von den zweifelhaften Heilungschancen einer von einer Hundezunge beleckten Wunde und dem eventuell vorhandenen praktischen Wissen der Kinder um diese nicht empfehlenswerte Methode, ist dieses Gleichnis für die jungen Zuhörer nicht unbedingt verständlich und nachvollziehbar. Möglich ist, dass Prokop aus diesem Grunde zum Topos der Wahrheitsbetuerung greift und mit Gregor

---

<sup>895</sup> Cat, 76,228.

<sup>896</sup> Cat, 76,228.



dem Großen und Paulus zwei Autoritäten anführt, um sein Gleichnis zu plausibilisieren.<sup>897</sup>

Prokops Gleichnis hat neben der Abstraktheit des zweiten Teils noch eine weitere Schwäche, die den ersten Teil betrifft, denn den Kindern wird nicht nur bekannt sein, dass ein Hund sein Essen wieder »auswirft«, bekannt wird auch sein, dass ein Hund dieses Ausgeworfene wieder zu sich nimmt. Denkbar ist, dass Prokop die bis hierher positive Darstellung des Hundes daher beendet und die zuletzt genannte Eigenschaft für einen pejorativen Vergleich nutzt. Denn so wie der Hund »handelt derjenige Mensch / welcher seine Sünden vnd Missethaten für groß Unrecht erkennet / dieselbe mit Reu vnd Leyd beichtet / hernach aber sie mit allem Fleiß auff's neu wieder begehet«<sup>898</sup>. Obgleich dies dem Gleichnis die Schwäche nimmt und zudem anschaulich und verständlich ist, greift Prokop wie oben zum Topos der Wahrheitsbeteuerung und führt mit Salomo und Petrus erneut zwei Autoritäten und mit diesen die entsprechenden Bibelpassagen, also Bücherwissen, an, um seine Erklärung zu plausibilisieren.<sup>899</sup>

Nach dieser negativen Eigenschaft bzw. Darstellung nutzt Prokop den Hund in dieser Predigt nicht weiter, doch ist der Hund als Negativ-Exempel noch Gegenstand anderer Kinderpredigten.

So nutzt Prokop die Eigenschaft des Bellens und Beißens in der 168. Predigt des *Catechismale* für ein Gleichnis, um die Perikope, die Erzählung von der Heilung eines Taubstummen aus dem *Markus-Evangelium*,<sup>900</sup> zu veranschaulichen, wobei er für das dem Predigttitle nachgestellte Zitat einen Teil des 35. Verses: *Loquebatur recte*<sup>901</sup>, wählt. Dem Adverb *recte* kommt dabei eine wichtige Rolle zu, denn mit »richtig« ist nicht etwa gemeint, dass der Geheilte nun fehlerfrei spricht, also grammatische Regeln beherrscht, nicht stottert oder Ähnliches, sondern dieses *recte* ist im Sinne von »moralisch, sittlich« zu verstehen und der Geheilte als ein »geistig«<sup>902</sup> Taubstummer, der sich mit seinem Reden versündigt hat und von Jesus auf den rechten Weg zurückgeführt wird.

---

<sup>897</sup> Vgl. Cat, 76,229; Breviarium Romanum Feria 5 Hebdomadae 2 Quadragesima. Bd. 1, hg. v. Peter Morant, Freiburg 1965; Röm 10,10.

<sup>898</sup> Cat, 76,230.

<sup>899</sup> Vgl. Cat, 76,229; Spr 26,11 u. 2 Petr 2,22.

<sup>900</sup> Vgl. Mk 7,31–37; RM, 659.

<sup>901</sup> Cat, 168,455.

<sup>902</sup> KH, 399.

Nur vor diesem Hintergrund ist die 168. Predigt verständlich,<sup>903</sup> welche Prokop mit der an Gott gerichteten *exclamatio*: »Ach GOtt vom Himmel sieh darein / vnd laß dich erbarmen / es ist ja die gantze Welt so voller Jammerns vnd klagens«, beginnt und die zugleich einen kurzen Dialog einleitet. Obgleich bei diesem Inquit-Formeln fehlen, ist es offenkundig, dass Prokop hier eine *ethopoïie* nutzt und der Gesprächspartner Gott ist, der zunächst einmal Genaueres wissen möchte: »Waß für Klagen? Worüber klaget man denn so häfftig?« Um nicht nur das ›Worüber‹ zu beantworten, sondern auch die Heftigkeit zu illustrieren, antwortet Prokop in Form einer Geminatio: »über Zungen / über Zungen!« Diese Antwort scheint Gott jedoch ein wenig zu irritieren, denn er fragt zurück: »wie da? was klagt man denn über sie?«, worauf Prokop zunächst einmal wenig aufschlussreich zur Antwort gibt: »das sie böß seyn«<sup>904</sup>. Für den Beginn der Predigt ist die Form dieses Dialogs gut gewählt, denn nicht nur durch die Unmittelbarkeit des dramatischen Modus kann sich Prokop der Aufmerksamkeit seiner Zuhörer fast sicher sein. Zudem weckt die genutzte Synekdoche gewiss das Interesse der Kinder, da ja noch zu erwarten ist, dass im Verlauf der Predigt näher ausgeführt wird, zu wem diese bösen Zungen gehören.

Bevor Prokop den Kindern aber verrät und erläutert, worin die Bosheit derselben besteht, ordnet er diese zunächst einmal topographisch ein und verleiht der Boshaftigkeit dabei ein enormes Gewicht:

Wann schon sonst allerseits der liebe Seegen Gottes im Haus wäre / man ist gesund / man hat die Lebens-Mittel / man ist mit andern Nothwendigkeiten versehen / wann aber böse Zungen / ja nur eine einzige / mit darbey seyn / so verderben sie alles mit einander / das mans nicht recht mit Freuden geniessen kann.<sup>905</sup>

Nach dieser Einordnung und einem etwas unverständlichen Gleichnis von Salz und Zunge enthüllt Prokop, man möchte beinahe sagen endlich, was oder wen er mit der bösen Zunge meint: »einen Menschen / der gar zu viel reden thut«, und boshaft ist dieser Mensch bzw. diese Zunge, wenn diese »nicht allein geschwatzig / sondern noch dazu giftig vnd böß ist / greinerisch / zankisch / gebissig / stecherisch / murrisch / kolderisch vnd polderisch«<sup>906</sup>. Auf diese asyndetische Aufzählung, durch die das Zu-viel-reden der bösen Menschen rhetorisch veranschaulicht wird, folgt die klagende

---

<sup>903</sup> Gleiches gilt für die Predigten 165–167 (ebenfalls für den elften Sonntag nach Pfingsten), denen dieselbe Perikope zugrunde liegt.

<sup>904</sup> Cat, 168,456.

<sup>905</sup> Cat, 168,456.

<sup>906</sup> Cat, 168,458.

*exclamatio* Prokops: »Awe / awe / da möchte einer lieber weiß wo seyn / gar wo der Pfeffer wachset / als ein solches Zanck-Eisen einen vnd alle Tag am Hals haben«<sup>907</sup>. Interessant ist, dass nicht der böse, geschwätzige Mensch weit gen Osten gewünscht wird, womit ja allen anderen von dem Schwatzen des bösen Menschen geplagten Hausmitgliedern gedient wäre, sondern Prokop bzw. »einer« sich dorthin wünscht, um diesem Menschen zu entkommen.<sup>908</sup> Wie diesen bösen Menschen letztlich beizukommen und wie mit diesen zu verfahren sei und was sie Prokops Ansicht nach verdienen, wird er am Ende des Gleichnisses noch darlegen.

Zunächst verbleibt Prokop aber bei seiner Klage, welcher er durch die einleitende Gemination bereits ein gewisses Gewicht verliehen hat und welche den Zuhörern nun durch mehrere Zwillingsformeln plakativ vor Augen geführt wird. So würden diese bösen Menschen ihren Hausgenossen das »Glück vnd Heil [...] dermassen versaltzen vnd verderben [...] / verbittern vnd vergallen«, dass man sich der »Lust vnd Freuden« des Lebens nicht mehr erfreuen könne. Wie genau diese bösen Menschen das tun, erklärt Prokop nun, indem er diese zunächst mit Hunden gleichsetzt, die »das vnaufhörliche Bellen haben«. Um die Auswirkungen dieser bösen Gewohnheit zu illustrieren, greift Prokop zu mehreren antithetischen Zwillingsformeln, welche er parallel anordnet: »da muß oft eine gantze Nachbarschafft das Ding in denen Ohren haben / man esse vnd trincke / man bete oder arbeite / man rede oder schweige / man studire oder lege sich schlaffen«<sup>909</sup>. Sicher wird auch schon Kindern aus praktischem Wissen bekannt sein, dass einige Hunde viel und scheinbar grundlos bellen, die genannten Tätigkeiten: beten, arbeiten, reden, schweigen und studieren, erinnern jedoch eher an die Tätigkeiten eines Geistlichen als an die eines Kindes. Und auch wenn Prokop hier das Indefinitpronomen »man« nutzt, um auszudrücken, dass sich üblicherweise jeder von so einem bellenden Tier gestört fühlt, mag sich dahinter eventuell aber auch eine in neutrale Worte gefasste Empfindung Prokops verbergen. In der Fortführung seines Vergleiches, den er, das Vorige steigernd, mit den Worten: »Noch ärger ist es«, beginnt, spricht er jedoch sicher für viele und wählt daher ein gewiss recht zutreffendes

---

<sup>907</sup> Cat, 168,458f.

<sup>908</sup> Doch reimt bereits Freidank in seinem Werk *Bescheidenheit*: »Es hânt die übeln zungen / die guoten ûz gedrunge« (Freidanks *Bescheidenheit*. Mhd.-nhd. (Wodan. Greifswalder Beiträge zum Mittelalter 61), hg. v. Wolfgang Spiewok, Greifswald 1996, 164,11).

<sup>909</sup> Cat, 168,459.

Indefinitpronomen, wenn er schreibt: »jederman schlaget vnd wirffet«<sup>910</sup> nach Hunden, die »die Leut anfallen vnd beissen«; was sich sicher auch mit dem praktischen Wissen der Kinder deckt.

Nachdem Prokop nun, um die Bosheit der Zungen bzw. Menschen zu illustrieren, dieselben mit bellenden und beißenden Hunden verglichen und die Allgemeingültigkeit seiner Aussagen durch die gewählten Indefinitpronomen plausibilisiert hat, überträgt er die schlechten hündischen Eigenschaften auf die bösen Menschen zurück. So würden diese »den gantzen Tag schwatzen vnd plaudern / welches denn über die massen verdrießlich ist den gantzen Tag solches anzuhören«. Dieses dem Hundegebell gleichkommende Schwatzen stört dann wie im ersten Vergleich »beym Essen / bey der Arbeit« und »man kann weder beten noch studiren / weder ruhen noch schlaffen«<sup>911</sup>. Auch die aus dem ersten Vergleich bekannte Steigerung behält Prokop hier bei, denn

noch ärger [sei] es / wann sie nicht allein schwatzen / sondern auch hauen / stechen vnd beissen / wann ihre Wort lauter scharffe Scheer-Messer vnd Pfeil / lauter Stichreden seyn / mit denen sie den gantzen Tag vmb sich herumb beissen wie die winnende Hunde<sup>912</sup>.

Diese Dopplung des Vergleiches ist sehr wirkungsvoll, da zunächst Bilder eines bellenden und beißenden Hundes evoziert und diese Bilder dann wieder auf einen Menschen zurückprojiziert werden. Verstärkend hinzu kommt, dass Prokop mit dem Beibehalten des Verbes ›beißen‹ sowie mit dem Vergleich ›wann ihre Wort lauter scharffe Scheer-Messer seyn‹ bei der Rückübertragung auf den Menschen im Bild des Hundes verbleibt und wahrscheinlich bei vielen der kindlichen Zuhörer das Bild eines Menschen mit scharfen zubeißenden Zähnen hervorruft. Vor dem Hintergrund dieses Vergleiches kommt Prokop dann letztlich zu dem martialischen und moralisch fragwürdigen Schluss: »Kein Wunder / daß man auff solche lose Goschen zuschläget [...], sie verdienen es wohl / vnd seyn keines bessern wehrt«<sup>913</sup>.

Martialisch geht es auch in zwei weiteren Predigten des *Catechismale* zu. Da der Hund dort jedoch nur ein Thema neben anderen ist, werden diese Predigten nur kurz umrissen und die Darstellung auf die den Hund betreffenden Passagen beschränkt. Der ersten dieser Predigten liegt als Perikope die biblische Erzählung vom barmherzigen

---

<sup>910</sup> Cat, 168,460.

<sup>911</sup> Cat, 168,460.

<sup>912</sup> Cat, 168,460.

<sup>913</sup> Cat, 168,460.

Samariter<sup>914</sup> zugrunde und um das Verhalten der Protagonisten dieser Erzählung, das heißt des Priesters und des Leviten, die einen Hilfsbedürftigen nicht beachten, sowie des Samariters, welcher sich des Hilfsbedürftigen annimmt, zu illustrieren, nutzt Prokop verschiedene Tiergleichnisse. So gebe es laut Prokop auf der einen Seite Tiere, welche ihre Artgenossen »aus der Gefahr erretten« würden, wie beispielsweise ein Fisch namens *Anthia*<sup>915</sup>. Abgesehen davon, dass den jungen Zuhörern vermutlich nicht bekannt war, dass sich hinter diesem *Anthia* eine Barschart verbirgt,<sup>916</sup> gehört es sicher auch nicht zum praktischen Wissen von Kindern, dass Fische sich angeblich gegenseitig zu Hilfe kommen. Ganz ähnlich geht es sicher auch Prokop, da er sich nicht auf Wissen aus eigener Anschauung stützt, sondern sich mit der Bemerkung: »insonderheit schreiben das die Naturkündler von denen Fischen«<sup>917</sup>, auf nur ihm bekanntes Bücherwissen beruft.<sup>918</sup>

Auf der anderen Seite gebe es aber auch Tiere, die wie der nicht helfende Priester und der Levit handeln würden, denn diese Tiere

seynd so geartet / daß wann sie schon ihre Gespanen und Mit-Consorten leiden sehen / nehmen sie sich doch kein Brösel darumb an / als wollten sie sagen: was gehets vns an?<sup>919</sup>

Mit dieser nicht unbedingt die Aufmerksamkeit der Kinder fesselnden Gleichsetzung wären die Figuren der biblischen Erzählung an sich charakterisiert, doch scheint sich Prokop bewusst zu sein, dass er sein Gleichnis noch etwas ausschmücken oder ausweiten muss, wenn die Kinder seiner Erklärung ihre ganze bzw. die nötige Aufmerksamkeit schenken sollen. Dies verspricht er sich offenbar dadurch zu erreichen, dass er das negative Verhalten einiger Tiere hin zur Boshaftigkeit steigert. So berichtet er den Kindern:

Ja man findet deren Thieren wohl / die können nicht allein ihre Mit-Gespanen sehen in der Noth stecken vnd leiden / helffen ihnen nicht allein nicht daraus / erzeigen nicht allein keinen guten Willen / sondern helffen noch darzu es noch mehr zu peinigen: so seyn beschaffen / vnd daß thun die Hunde: wannn etwa einer gebissen wird / das er vor Schmerzen weiß wie kläglich schreyet vnd vmb Hülff ruffet / so lauffen zwar die andern grosse vnd kleine zu / aber nicht dem Nothleidenden zu helffen / ihm beyzustehen / ihn zu defendiren vnd zu retten / sondern alle beissen auch auff ihn zu / das heisset [...], den gepeinigeten noch mehr peinigen!<sup>920</sup>

<sup>914</sup> Vgl. RM, 662f.; Lk 10,23–37.

<sup>915</sup> Cat, 170,479.

<sup>916</sup> Vgl. Wolf-Eckhard Gudemann: Bertelsmann Lexikon Tiere, Gütersloh 1992, S. 58f. u. 666f.

<sup>917</sup> Cat, 170,479.

<sup>918</sup> Von diesem Fisch berichtet bspw. Plinius (Plin. nat. IX,180–182); ebenso Plutarch (Plut. mor. 977C).

<sup>919</sup> Cat, 170,482.

<sup>920</sup> Cat, 170,482f.

Auch wenn Prokop durch diese Steigerung möglicherweise die Aufmerksamkeit der Kinder, und sei es nur durch ein gewisses Maß an Irritation, bekommt, so haben seine Ausführungen doch zwei ›Schönheitsfehler‹: Zunächst einmal passt diese niederträgliche Verhaltensweise der Hunde nicht zu der Erzählung vom barmherzigen Samariter, da dort weder der Priester noch der Levit den hilfsbedürftigen Mann peinigen, sondern ›nur‹ keine Hilfe leisten. Da Prokop dies bewusst zu sein scheint, greift er auf eine andere biblische Erzählung, auf die von Abschaloms Aufstand gegen David,<sup>921</sup> zurück und vergleicht das Verhalten der Hunde mit dem des Ahitofel, des Beraters Davids, welcher sich gegen David wendet und Abschalom unterstützt.<sup>922</sup> Die zweite Unstimmigkeit betrifft das boshafte Verhalten der Hunde an sich, für dessen Beweis Prokop sicher nicht ohne Grund keinen ›Naturkundler‹ als Autorität angibt. Denn das geschilderte Verhalten, welches ohne Weiteres als sadistisch bezeichnet werden kann, ist nicht typisch für Hunde und kann so folglich nicht mit dem praktischen Wissen der Kinder übereinstimmen.

Womöglich ist dies der Grund dafür, dass Prokop seine Ausführungen an dieser Stelle ungewöhnlich abrupt und beinahe trotzig mit den folgenden Worten abbricht: »Summa / der Samaritan verhielte sich am allerbesten gegen seinen Patienten; Diesem / diesem / liebe Kinder / thut es nach«<sup>923</sup>.

Auch in der letzten hier zu besprechenden Predigt mit dem Thema des Hundes sollen es die jungen Zuhörer einer biblischen Figur nachtun und auch hier dient der Hund als Negativbeispiel, wobei Prokop sich bei seinen Ausführungen in dieser Kinderpredigt realitätsnäher zeigt. Die Perikope dieser Predigt ist die Erzählung vom Pharisäer und vom Zöllner aus dem *Lukas-Evangelium*,<sup>924</sup> welche Prokop nutzt, um die Kinder zu unterrichten, auf welche Art und Weise man Gott gegenüberzutreten habe.<sup>925</sup> So geht Prokop zunächst kurz auf das demütige Verhalten des Zöllners ein, welches bekanntermaßen Jesu Zustimmung findet, denn »er betete«, wie Prokop es ausdrückt, »recht von Mund vnd Hertzen«<sup>926</sup>, das heißt, er kommt in die Kirche, um ein demütiges Gebet zu

---

<sup>921</sup> Vgl. 2 Sam 15f.

<sup>922</sup> Vgl. Cat, 170,483.

<sup>923</sup> Cat, 170,483f.

<sup>924</sup> Vgl. Cat, 162,398; RM, 655f.

<sup>925</sup> Gelehrt werden soll ein demütiges Verhalten (vgl. KH, 393).

<sup>926</sup> Cat, 162,399.

sprechen. Mit der folgenden *exclamatio*: »O liebe Kinder / diese intention, Meinung / vnd Fürsatz betreffend / kann ja mächtig geirret vnd gefehlet werden«<sup>927</sup>, leitet Prokop dann von der biblischen Erzählung in die reale Welt der Zuhörer über. Denn, so Prokop weiter, die »Kirch ist zwar [...] / ein Behthaus«, in welchem man »GOtt loben / ehren / preysen / dancken« solle, doch »nicht alle / ja villeicht gar wenig kommen deßwegen darein«<sup>928</sup>. Um den Kindern dies mit einem Beispiel verständlich zu machen, geht Prokop nun wieder einen Schritt zurück zu der Erzählung aus dem *Lukas-Evangelium* und führt als Beleg für seine Aussage das Verhalten des Pharisäers an, welcher vorgegeben habe zu beten, dies jedoch gar nicht getan habe, »sondern [er] prangerte / pralete [...] / ergo nur darumb war er kommen!«<sup>929</sup>. Das obige Muster beibehaltend kehrt Prokop nun wieder von der biblischen Erzählung in die Lebenswelt der Zuhörer zurück und nimmt das Verhalten des Pharisäers zum Anlass, die aktuellen Verhältnisse anzuprangern.

So setzt er dem gewünschten oben genannten Verhalten, also ›GOtt loben / ehren / preysen / dancken«, welches durch die asyndetische Form nicht nur kurz und bündig ist, sondern vor allem das Verhältnis Gott – Mensch auf den Punkt bringt, eine ausgedehnte Beschreibung der Handlungen entgegen, an denen erkannt werden kann, wer nicht zum Beten, das heißt nur unter diesem »Fürwand«<sup>930</sup>, in der Kirche sei. In dieser Beschreibung setzt Prokop den mit Gott und dem Glauben in Verbindung stehenden Verben ›loben«, ›ehren«, ›preysen« und ›danken« eine Reihe substantivierter Verben entgegen, die die Handlungen dessen bezeichnen, wozu die Menschen anstatt zu beten in die Kirche kämen, wie »zum schwatzen / zum plodern / zum Leut außrichten / zum lachen / zum schertzen«<sup>931</sup>, und die ganz offenkundig mit dem profanen Leben in Verbindung stehen.<sup>932</sup> Und genau dorthin wünscht Prokop sich diese nur zum Schein des

---

<sup>927</sup> Cat, 162,399f.

<sup>928</sup> Cat, 162,400.

<sup>929</sup> Cat, 162,401.

<sup>930</sup> Cat, 162,400.

<sup>931</sup> Cat, 162,401; außrichten = berichten, aburteilen (Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm 1 (1854), Sp. 935.

<sup>932</sup> Einen sehr schönen Eindruck von den Gepflogenheiten der Kirchgänger bieten die Tagebuchaufzeichnung des Samuel Pepys (vgl. Samuel Pepys: Tagebuch aus dem London des 17. Jahrhunderts, ausgew., übers. u. hg. v. Helmut Winter, Stuttgart 1980, bspw. 26.5.1667: »Amüsierte mich in der Kirche mit meinem Fernglas, durch das ich das große Vergnügen hatte, eine große Zahl attraktiver Frauen zu beobachten. Mit dieser Beschäftigung und einem kurzen Nickerchen überstand ich den Gottesdienst leidlich.«).

Betens in die Kirche kommenden Menschen, denn, so Prokop, »die Geistlose Leut thäten GOTT dem HERren einen besseren Dienst / wann sie darauß blieben«<sup>933</sup>.

Doch belässt Prokop es nicht allein bei diesem Wunsch, denn für diejenigen, die nicht einfach dem Gottesdienst fernblieben und sich in der Kirche so gar nicht demütig zeigten, nehmen seine Wünsche eine recht drastische Form an, denn

sie wären wehrt vnd verdieneten / daß man sie alle zur Kirch hinaus peitschete wie die Hunde / welche auch in die Kirch lauffen nur denen Leuten vngelegenheiten zu machen: sie als ein vnvernünfftiges Vieh können nicht beten / vnd mit ihrem bellen / gehetz / vnd anderm schändlichen Wesen / daß sie vor der Leuten Augen treiben / lassen sie die auch nicht beten<sup>934</sup>.

Dieser Vergleich mit Hunden besteht bei näherem Hinsehen aus mehreren Ebenen, die geschickt ineinander verwoben sind. Die erste Ebene setzt bei dem praktischen Wissen der Zuhörer an, das heißt, dass Hunde tatsächlich während einer Messe anwesend waren und dieselbe störten. Das Empfinden dieser Störung und der Wunsch, diese Hunde hinauszupeitschen, eröffnet auf der zweiten Ebene den Vergleich mit störenden Gemeindemitgliedern, welche ebenso wie diese Hunde zu behandeln seien sollten. Auf der dritten Ebene findet sich dann die implizite Rechtfertigung für den Rauswurf der Störer, indem Prokop diese zunächst als geistlos bezeichnet, danach den Vergleich bezüglich der Behandlung von Störern – Hunden als Bindeglied einfügt und die Hunde dann, übereinstimmend mit dem praktischen Wissen, als unvernünftiges Vieh bezeichnet, was nicht beten könne, das heißt, die Unvernunft, also die Abwesenheit von Vernunft, mit der Geistlosigkeit der Störer und dem daraus resultierenden Unvermögen zu beten gleichsetzt.

Mit der leicht übertriebenen, pathetischen *exclamatio*: »O hinaus mit ihnen«, enden die Ausführungen Prokops zum Hund in dieser Predigt und auch die Analyse zu diesem Thema ist mit der Besprechung dieser Predigt abgeschlossen, sodass sich nun, wie bei den vorigen Themen, das Zwischenresümee zur Erweiterung oder Einengung des Gestaltungsspielraumes vor dem Hintergrund des Wissens und Nichtwissens Prokops sowie des Wissens und Nichtwissens der verschiedenen Zuhörer anschließt.

---

<sup>933</sup> Cat, 162,401.

<sup>934</sup> Cat, 162,402.



#### 4.1.1.5 Spielraumeinengende Aspekte

Betrachtet man die zuletzt besprochene Predigt, so fällt auf, dass Prokop zwar auf die Perikope eingeht, sich von dieser jedoch nicht etwa bezüglich des Gestaltungsspielraumes einengen lässt, sondern diese vielmehr zum Anlass nimmt, den Spielraum zu erweitern und in seiner Predigt die aktuellen Verhältnisse anzuprangern. Den Hund und das praktische Wissen um dessen Anwesenheit während einer Messe sowie dessen Unvermögen zu beten nutzt Prokop lediglich, um zu illustrieren, wie mit Störern einer Messe zu verfahren sei. Es hat allerdings den Anschein, als würde der Gestaltungsspielraum eben dadurch doch eingeengt, oder anders ausgedrückt, der Spielraum wird hier durch die verärgerte und zum Teil aggressive Grundstimmung Prokops eingeengt. Zu dieser Stimmung passt es für Prokop möglicherweise nicht, sich etwaiger rhetorischer oder narratologischer Elemente zu bedienen, da er offenbar nur einfach und klar beim Namen nennen möchte, was ihn stört.

Auch in der 170. Predigt des *Catechismale* nutzt Prokop einfache und klare Worte, um sein Anliegen, die Kinder dazu anzuleiten, sich wie der gute Samariter zu verhalten, vorzubringen, allerdings muss er dafür seine bisherigen Ausführungen abrupt unterbrechen. Doch zunächst zur Perikope dieser Predigt; diese würde den Spielraum nicht einengen, da sie leicht verständlich ist, allerdings macht Prokop es sich selbst unnötig schwer und engt sich den Spielraum durch die negative Darstellung des Hundes ein. Sich auf die positiven Eigenschaften des Hundes zu berufen und diese mit dem Handeln des Samariters zu vergleichen, wäre an dieser Stelle sinnvoller gewesen; man denke an die zahlreichen Anekdoten, die die antiken Schriftsteller von heldenhaften Hunden zu berichten wissen. Es mag jedoch sein, dass Prokop ein negatives Beispiel als Warnung und Mahnung für wirkungsvoller erachtet als ein nachahmenswertes positives, doch verliert sich die pädagogische Wirkung des negatives Beispiels schnell, wenn von dem allseits bekannten Hund Unhaltbares berichtet wird, wie diesem Sadismus nachzusagen. Da diese beiden Predigten jedoch lediglich eine Ergänzung zu den Predigten, in denen der Hund eine zentrale Rolle spielt, darstellen, soll sich nun diesen vor dem Hintergrund des hier zu untersuchenden Wissens und Nichtwissens aufschlussreichen und ausführlich analysierten Predigten zugewendet werden.

In der ersten dieser Predigten, der 168. Predigt des *Catechismale*, dient der Hund auch als Negativbeispiel, mit dem Unterschied, dass die Eigenschaft des Hundes,

welche Prokop hier für einen Vergleich nutzt, einigen Hunden tatsächlich eigen ist. Wie bei allen Predigten dieser Sammlung liegt auch hier eine Perikope zugrunde und diese allein erweitert den Gestaltungsspielraum immens, da es dort um das rechte Reden geht. Dies nutzt Prokop dann auch sogleich für eine *ethopoiie* und fingiert einen Dialog mit Gott, das heißt, Gott antwortet auf Prokops Klagen über die schwatzhaften Menschen in direkter Rede. Dieser Dialog ist insofern von Interesse, als dass sich dieser in den Klagen Prokops erschöpft, ohne dass Gott selbst Stellung bezieht, sondern Prokop am Ende des in der Predigt ausgeführten Vergleiches darüber richtet, wie mit bösen schwatzhaften Menschen, welche hier mit Hunden verglichen werden, zu verfahren sei. Für die Kinder mag es jedoch den Anschein haben, als spreche Prokop tatsächlich im Namen Gottes qua seiner Autorität als Kleriker. Mit anderen Worten: Prokop transformiert hier sein eigenes Nichtwissen über Gottes Eigenschaften für die Kinder in ein moralisches Wissen.

Um moralisches Wissen geht es auch in der letzten betrachteten Kinderpredigt. Prokop erklärt den Kindern dort, warum diese beichten sollen, und bedient sich dazu des praktischen Wissens seiner jungen Zuhörer, dass Hunde ihre eigenen Wunden belecken, ihr eigenes Essen gelegentlich auswerfen und dieses manches Mal erneut zu sich nehmen würden. Da diese Erklärung bzw. der darauf aufbauende Vergleich jedoch an vielen Stellen hinkt, wartet Prokop gleich mit vier Autoritäten auf, die seine Aussage plausibilisieren. Interessant ist, dass Prokop sich zu Beginn dieser Predigt eines Vergleiches mit dem Abschütteln von Hundeflöhen bedient, der zwar nicht mit dem praktischen Wissen vereinbar ist, aber mittels des dadurch evozierten Bildes, also der wohlthuenden Erlösung von einem quälenden ›nicht sichtbaren‹ Etwas,<sup>935</sup> den Grund oder Zweck des Beichtens umso besser zum Ausdruck bringt.

Bei allen betrachteten Kinderpredigten fällt auf, dass explizite Aussagen zu dem von Prokop angenommenen Wissen und Nichtwissen der jungen Zuhörer fehlen. Fast ebenso verhält es sich mit impliziten Aussagen. Einzig das Indefinitpronomen ›jeder-mann‹ gibt zu erkennen, dass Prokop das Wissen um boshafte Hunde als eine Art Gemeinwissen, also bei jedermann vorhandenes praktisches Wissen, ansieht. Auffällig ist zudem, dass Prokop in nur einer der betrachteten Predigten von narratologischen Elementen, wie beispielsweise einer Form von gesprochener Rede oder Gedankenrede,

---

<sup>935</sup> Aufgrund der geringen Größe von ungefähr 3 mm und des Aufenthaltsortes im Fell des Hundes sind Flöhe auf den ersten Blick nicht wahrnehmbar (vgl. Der neue Brockhaus 2 (1965), S. 207).

Gebrauch macht, da dies doch gerade für eine Kinderpredigt eine geeignete Form darstellen würde, um die Aufmerksamkeit der jungen Zuhörer zu fesseln und zudem das von Prokop über den Hund Berichtete von eben diesem persönlich bestätigen zu lassen.

Auch in der Predigt aus der Sammlung *Conjugale*, in der sich Prokop an junge Eheleute wendet und diesen eine Gans als Hochzeitsgeschenk machen möchte, verzichtet er im Hinblick auf den Hund auf narrative Elemente. Dies verwundert insofern, als dass Prokops Predigtbeginn dazu den Spielraum eröffnen würde. Der Hund könnte beispielsweise widersprechen, dass eine Gans eine schöne Stimme habe, und er durch seine Eigenschaften wie Treue und Wachsamkeit der Gans vorzuziehen sei. Da Prokop dieses praktische Wissen zum Hund aber offenbar nicht unterschlagen möchte, nutzt er die oben zitierte *anticipatio*, um den zu erwartenden Einwand der Zuhörer vorwegzunehmen und zu entkräften.

Zeigt dieses Verwirrspiel von Gans und Hund allein schon, welche Einstellung zum Wissensstand der jungen Eheleute Prokop hat, so äußert er sich hier zudem, anders als in den Kinderpredigten, explizit zu diesem Punkt, indem er die Zuhörer schlicht als unwissend bezeichnet. Im weiteren Verlauf der Predigt scheinen die Gans und die Geschenkabsicht keine Rolle mehr zu spielen, da Prokop nur noch auf verschiedene Eigenschaften des Hundes, die, ausgenommen die dem taciteischen Werk entnommene Erzählung, dem praktischen Wissen angehören, eingeht und diese für verschiedene Gleichnisse nutzt. Der Gestaltungsspielraum steht dabei nicht vollends offen, da der Hund ein zu bekanntes Tier ist, und so zeigt Prokop sich auch recht realitätsnah, was zur Folge hat, dass er seine Aussagen nicht durch Autoritäten oder Ähnliches belegen oder plausibilisieren muss.

Anders verhält es sich bei der Predigt des *Patrociniale*, dort scheint Prokop es für nötig zu erachten, einige seiner Aussagen durch Autoritäten zu stützen, dazu gehört, dass Hunde mit Predigern verglichen würden. Um diesen Vergleich für seine Zwecke nutzen zu können, schafft Prokop sich selbst eine Erweiterung des Gestaltungsspielraumes, indem er zunächst die Treue des Hundes in den Vordergrund stellt, von welcher Prokop, wie er explizit sagt, annimmt, dass diese aus praktischem Wissen bekannt sei. Trotz dieser angenommenen Bekanntheit führt Prokop nun noch Beispiele an, von welchen einige wohl auf Bücherwissen zurückgehen. Auf der Grundlage dieser beiden Wissensarten und dem sehr offenen Gestaltungsspielraum kommt Prokop zu seinem eigentlichen, nicht unbedingt selbstlosen Anliegen: dem Unterhalt und dem Ansehen

der Prediger. Interessant ist die rhetorische Kunstfertigkeit der sich durch die gesamte Predigt ziehenden Vergleichskette, die darauf schließen lässt, dass Prokop das Thema der Versorgung und des Ansehens der Prediger und damit auch seine eigene bzw. sein eigenes immens wichtig zu sein scheint. Auffällig ist aber auch, dass der Hund, wie schon in den bisher besprochenen Predigten zu diesem Thema, nicht mit einer Stimme ausgestattet wird bzw. jegliche narratologischen Elemente fehlen und dass keine Nachfragen, Einwände oder Ähnliches zu finden sind, obwohl dies im Rahmen des Gestaltungsspielraumes möglich wäre, da dieser weder durch eine spezielle Heilige oder einen speziellen Heiligen noch durch eine Perikope eingeengt ist.<sup>936</sup>

Der Predigt aus der Sammlung der Kirchweih-Predigten liegt hingegen eine Perikope zugrunde, und zwar, wie in allen Predigten zu diesem Anlass, die nunmehr bekannte Zachäus-Erzählung. Durch die Wiedergabe der von Prokop angenommenen Gedanken der Zuhörer, dass die fortwährende Wiederholung dieser Erzählung ermüdend sei, befreit er sich gewissermaßen von der Perikope und eröffnet sich zusätzlich zu der Erweiterung des Gestaltungsspielraumes durch den fröhlichen Anlass einen sehr weiten Spielraum. Und so breitet Prokop zunächst anscheinend sein gesamtes Wissen rund um den Hund aus. Dieses setzt sich, wie oben besprochen, aus praktischem Wissen, welches die Zuhörer mit ihm teilen, und aus Bücherwissen, über welches nur Prokop verfügt, zusammen. Hinzu kommt hier noch einmal Nichtwissen über den Sinn göttlichen Handelns, welches Prokop aber nicht als Nichtwissen deklariert, und die Zuhörer Prokop so wahrscheinlich glauben, dass Gott den Hund bewusst mit den zahlreichen guten von Prokop aufgezählten Eigenschaften ausgestattet habe.

Wie schon in der Predigt des *Patrociniale*, in der Prokop auch zahlreiche Anekdoten über den Hund berichtet, nutzt er nun auch hier den Vergleich von Hund und Prediger und weiter wie in der Predigt des *Patrociniale* führt er auch hier zum Beweis für diese Aussage bzw. zur Plausibilisierung Autoritäten bis hin zu Gott persönlich an. Das Aufrufen der vielen Autoritäten in diesen beiden Predigten zeigt deutlich, dass der Gestaltungsspielraum bezüglich dieses speziellen Vergleiches eng ist, da er anscheinend nicht wirklich glaubhaft und schlüssig ist. Möglicherweise nutzt Prokop daher bei diesem Vergleich keine narrativen Elemente. Doch würde sich dies nicht nur in der Kirchweih-Predigt, sondern auch in der Predigt des *Patrociniale* anbieten, da der Vergleich Hund –

---

<sup>936</sup> Prokop lässt den Namen der/des Heiligen offen und verwendet das *nomen nominandum* (vgl. Kap. 2.2.5).

Prediger eine ausgezeichnete Gelegenheit böte, nicht nur die genannten Autoritäten in direkter Rede für die Wahrheit von Prokops Aussagen bürgen zu lassen, sondern auch dem Hund eine Stimme zu verleihen.

Das Fehlen narrativer Elemente auf seiten des Hundes, wie beispielsweise direkte Rede des Tieres, und der sparsame Umgang mit rhetorischen Elementen, wie *subiectio*, *anticipatio*, *praemunitio* und ähnlichen, lässt sich jedoch nicht nur bei diesen beiden Predigten feststellen, sondern ist, wie oben herausgearbeitet, allen betrachteten Predigten zum Thema des Hundes eigen. Zudem gibt es in den Predigten nur einen Bezug zu dem Wissensfeld der Emblematik und auch bei der Fabel macht Prokop nur eine kaum erwähnenswerte Anleihe,<sup>937</sup> obgleich man annehmen könnte, dass sich das bei einem tierischen Thema anbieten würde. Letzteres verwundert besonders, denn ein Blick in das Werk des Äsop zeigt, dass der Hund dort in rund einem Dutzend der Fabeln zu finden ist.<sup>938</sup> Auch die in dem Kapitel zur Einführung des Hundes genannten Bibelpassagen und Mythen, in denen ein Hund vorkommt,<sup>939</sup> lässt Prokop ungenutzt. Was er jedoch erwähnt bzw. in einigen der betrachteten Predigten in voller Breite darlegt, sind die dem Bücherwissen zuzurechnenden Anekdoten und naturwissenschaftlichen Ansichten der antiken und frühneuzeitlichen Schriftsteller.

Nun könnte man versucht sein, diese Predigten zum Thema des Hundes aus der Analyse auszuklammern, da sie scheinbar nicht viel bieten. Doch dieser Eindruck täuscht, da es in dieser Arbeit nicht darum geht, nur solche Predigten zu betrachten, die rhetorisch kunstvoll komponiert und möglichst durch eine Vielzahl von narratologischen Elementen besonders hervorstechen oder besonders viele Wissenskategorien und Wissensfelder abdecken. Vielmehr tragen gerade solche Predigten bzw. Themen, die weniger hinsichtlich der Analyseaspekte zu bieten haben, dazu bei, zu einem umfassenden Bild zu gelangen. Wohingegen eine Konzentration einzig auf die »interessanten« Predigten und Themen dieses Bild, oder konkreter: das Ergebnis dieser Analyse unzulässig verzerren würde. Um nun aber zu überprüfen, ob die Machart der Predigten zum Thema des Hundes der allgemeinen Bekanntheit dieses Tieres geschuldet ist oder ob

---

<sup>937</sup> Ein solcher Bezug findet sich nur einmal in *Con*, 17,321f., dort nutzt Prokop das Grundgerüst der Fabel *Der Jagdhund und der Haushund* für eine als Beweis dienende Erzählung bzgl. der Möglichkeit einer Erziehung wider die Natur (vgl. Anm. 827).

<sup>938</sup> Vgl. *Aisop.* 23, 25, 34, 35, 36, 67, 68, 69, 92, 99 u. 129.

<sup>939</sup> Vgl. Kap. 4.1.1.

etwas anderes die mögliche Ursache ist, wird mit dem nächsten Predigtthema im Folgenden ein weiteres allgemein bekanntes Tier Gegenstand der Analyse sein.

#### 4.1.2 Dämonisch und verehrt

Wie oben bereits angekündigt, handelt es sich bei diesem Tier um die Katze. Und auch der Katze werden, wie schon dem Hund, verschiedene Funktionen und Eigenschaften zugeordnet. Dazu zählte in der Frühen Neuzeit vor allem die Nähe zum Dämonischen,<sup>940</sup> hervorgerufen vermutlich unter anderem durch das Sehen bei Finsternis, was die Katze zu einem unheimlich erscheinenden Wesen machte und auch die Verbindung zur Hexerei und zur Hexe leicht nachvollziehbar macht.<sup>941</sup>

Doch nicht nur in der schwarzen Magie ist die Katze zu finden, sondern auch im Volksaberglauben, aber hier durchaus positiv. Geglaubt wurde, dass eine vergrabene Katze Bäumen zu reichlich Obst verhelfen, die Ernte vor Unkraut bewahrt oder das Vieh im Stall geschützt werde. Zudem war mit einer baldigen Hochzeit zu rechnen, wenn eine Katze reichlich mit Nahrung versorgt wurde. Zurückführen lässt sich dieser Aberglaube wohl zum Teil auf die Fruchtbarkeit der Katzen und so wurde die Katze unter anderem als sexuelles Symbol angesehen.<sup>942</sup>

Vor dem Hintergrund der genannten Eigenschaften und den Bereichen, in denen der Katze eine bestimmte Bedeutung oder Wirkung zugeschrieben wurde, verwundert es nicht, dass die Katze im christlichen Bereich eher pejorativ konnotiert war, was der französische Historiker Robert Delort, welcher unter anderem die Geschichte der Tiere und deren Beziehung zum Menschen erforscht hat, zudem auf die enge Verbindung der Katzen zu der heidnischen Göttin Freia, »Göttin der Schönheit und der Liebe«<sup>943</sup>,

---

<sup>940</sup> Vgl. Mark Hengerer: Die Katze in der Frühen Neuzeit. Stationen auf dem Weg zur Seelenverwandten des Menschen, in: Clemens Wischermann (Hrsg.): Von Katzen und Menschen. Sozialgeschichte auf leisen Sohlen, Konstanz 2007, S. 53–88, hier S. 54; das Dämonische oder Unheimliche machen sich auch verschiedene Erzählungen zu Nutze, so bspw. bei den *Schiltbürgern*, welche aus Angst vor der Katze das Haus, in dem diese sich aufhält, anzünden und schließlich fliehen, während die gesamte Stadt niederbrennt (vgl. Die Schiltbürger. Wunderselzame Abendtheuerliche / vnerhörte / vnd bißher vnbeschriebene Geschichten vnd Thaten der obgelmelten Schiltbürger ..., Frankfurt/Main 1598, S. 183–187) oder natürlich bzw. gerade die Erzählung *Der schwarze Kater* von E. A. Poe (vgl. Edgar Allan Poe: Der schwarze Kater, in: Edgar Allen Poe. Erzählung, m. e. Nachw. v. Frank T. Zumbach, Düsseldorf 2000, S. 336–348).

<sup>941</sup> Vgl. Oswald A. Erich/Richard Beitzl: Wörterbuch der deutschen Volkskunde, Stuttgart<sup>3</sup> 1974, S. 400; Biedermann 2002, S. 232f.; vgl. hierzu auch: Patricia Dale-Green: Cult of the Cat, London/Melbourne/Toronto 1963, bes. S. 74–85, 92–98 u. 110–112.

<sup>942</sup> Vgl. Hengerer 2007, S. 64f. u. 72.

<sup>943</sup> Doepler 1900, S. 38.

zurückführt.<sup>944</sup> Die negative christliche Haltung der Katze gegenüber schlägt sich so auch in der Kunst nieder, wenn auf Lorenzo Lottos Gemälde der biblischen *Verkündigung* eine Katze »bei der Ankunft des Engels«<sup>945</sup> Reißaus nimmt. Auch in der *Bibel* selbst erfährt die Katze keine hohe Achtung, sondern wird »nur als Schmarotzer der Götzentempel erwähnt«<sup>946</sup>. Dieses »nur« ist dabei wörtlich zu nehmen, da eine Katze in der *Bibel* nur einmal, im *Buch Baruch*, zu finden ist.<sup>947</sup> Meliorativ besetzt ist die Katze hingegen in einer anderen Religion bzw. Kultur: in der ägyptischen. Schon Herodot berichtet, dass die Katzen den Ägyptern heilig seien und dass sie nach dem Tod »einbalsamiert und beigesetzt werden«<sup>948</sup>.

Im außerreligiösen Bereich ist die Katze unter anderem ein beliebtes Märchenmotiv und auch hier ist sie unterschiedlich konnotiert. Als positive Figur wäre beispielsweise die des *gestiefelten Katers* zu nennen, welche heute vor allem durch die Sammlung der Gebrüder Grimm bekannt ist, jedoch viel früheren Ursprungs ist,<sup>949</sup> oder die Figur der *Katze als Lehrmeisterin* eines Löwen, von welcher in einem alten chinesischen Han-Märchen erzählt wird,<sup>950</sup> sowie natürlich die Figur der weißen Katze aus dem in Norddeutschland und in Frankreich bekannten Märchen *Die weiße Katze*, bei welcher es sich um eine verzauberte Prinzessin handelt, die einem Königssohn hilfreich zur Seite steht und sich dadurch wieder in ihre ursprüngliche Gestalt zurückverwandeln kann.<sup>951</sup>

Negativ konnotierte Katzenfiguren im Märchen siedeln auf einer Ebene, die realitätsnäher ist als die zuvor beschriebene. So wird beispielsweise die Feindschaft zwischen

---

<sup>944</sup> Vgl. Robert Delort: *Der Elefant, die Biene und der heilige Wolf. Die wahre Geschichte der Tiere*, München/Wien 1987, S. 342.

<sup>945</sup> Heinz-Mohr 1984, S. 154; Lorenzo Lotto (ital. Maler, †1556): *Verkündigung* 1527, Öl auf Leinwand, Pinacoteca Comunale, Recanati, Italien.

<sup>946</sup> Bo Reicke: Art. Katze, in: BHH 2 (1964), S. 936.

<sup>947</sup> Vgl. Bar 6,21.

<sup>948</sup> Her. II,66f.; vgl. hierzu auch: *Ägyptisches Totenbuch*, übers. u. kom. v. Gregoire Kolpaktchy, Bern/München/Wien 1970, Kap. 17; Matthias Vogt/Rita Mielke: *Das Alte Ägypten. Die geheimnisvolle Welt der Pharaonen*, Köln 2011, S. 266.

<sup>949</sup> Vgl. *Der gestiefelte Kater*, in: Brüder Grimm. *Kinder- und Hausmärchen*. Bd. 3, hg. v. Heinz Rölleke, Stuttgart 2014, Anhang, Nr. 5.; vgl. hierzu: *Das Märchen vom gestiefelten Kater*. In den Bearbeitungen von Štraparola, Basile, Perrault u. Ludwig Tieck, m. e. Nachwort v. Wolf Stubbe, Neudr. d. Ausg. 1843, Hamburg 1960.

<sup>950</sup> Vgl. *Die Katze als Lehrmeisterin*, in: *Chinesische Märchen*, hg. u. übers. v. Josef Guter, Frankfurt/Main 1973, S. 77–80.

<sup>951</sup> Vgl. *Die weiße Katze*, in: *Klassische französische Märchen*, übers. v. Elisabeth Naef, hg. v. Peter Rüfenacht, Zürich 1983, S. 9–86; *Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche*, gesammelt durch Adalbert Kuhn und Friedrich L. W. Schwartz, Leipzig 1848, S. 331–334; die Verwandlung in eine Katze findet sich auch in den *Metamorphosen* Ovids, allerdings geschieht diese Verwandlung dort freiwillig, um sich zu verbergen (vgl. Ov. met. V,319–331).

Hund und Katze erklärt, wobei letzterer explizit die Schuld zugewiesen wird,<sup>952</sup> oder die Redensart »Die Katze lässt das Mäusen nicht«<sup>953</sup> wird zu einer längeren Erzählung ausgeweitet.<sup>954</sup> Diese Redensart bzw. die Eigenschaft der Katze, Mäuse zu jagen, welche in der Frühen Neuzeit und im Mittelalter sehr geschätzt wurde,<sup>955</sup> leitet über zu der ersten zu analysierenden Predigt zum Thema der Katze, die auch hier wieder der Sammlung der Kirchweih-Predigten entstammt.

#### 4.1.2.1 Nützlich zu wissen

Bereits durch den Predigttitle: »Die Katz zum Mäusen GOtt erschuff ...«<sup>956</sup>, wird die Katze auf diese Funktion festgelegt; obgleich durch das vorangestellte Akkusativobjekt in diesem Satz auch eine amüsante andere Lesart möglich wäre. Bevor Prokop sich jedoch dieser Funktion zuwendet, preist er zunächst die Perfektion der Werke Gottes. Da dies aber in den Bereich des Nichtwissens über den Sinn göttlichen Handelns fällt, bekräftigt Prokop seine Aussage nicht nur durch mehrfache Wiederholung derselben im Einleitungsteil der Predigt, sondern belegt diese zudem durch den Topos der Wahrheitsbeteuerung, indem er die Worte Mose: *DEI perfecta sunt opera*<sup>957</sup>, zitiert. Bei der dritten Wiederholung steigert Prokop die (nicht steigerbare) göttliche Perfektion dahingehend, dass Gott nicht nur die »nothwendigen Sachen« erschaffen habe, »sondern auch eine grosse Mennige der Creaturen [...] / zu vnserem Dienst« und zu unserer »Lust«. Als Beispiel bzw. Beleg führt er die Tobit-Erzählung an, da Tobias auf seinem Weg zu Gabaël von einem Hund begleitet wird und dieser nach Prokops Meinung »nicht darbey vonnöthen gewesen« sei, »hatte wohl können daheimb bleiben / aber zu seiner Frewd muste der mit lauffen«<sup>958</sup>.

Von dieser Freude bereitenden biblischen Hund kommt Prokop nun zu seinem eigentlichen Thema, denn zur »Kirch-Tag-Freude« habe er den Zuhörern eine Katze mitgebracht. Allerdings scheint Prokop davon auszugehen, dass sich die Freude der Zuhörer über solch ein Geschenk in engen Grenzen hält, denn er bittet die Gemeinde:

---

<sup>952</sup> Vgl. Antti Aarne/Stith Thompsons: *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*, Helsinki <sup>2</sup>1961, S. 200; Warum Hund und Katze einander feind sind, in: *Chinesische Volksmärchen*, hg. v. Richard Wilhelm, Berlin <sup>4</sup>2017, S. 29.

<sup>953</sup> Röhrich 1994, 3, S. 821.

<sup>954</sup> Vgl. Katze und Maus in Gesellschaft, in: Rölleke 2014, Nr. 2.

<sup>955</sup> Vgl. Hengerer 2007, S. 54; Robert Delort: Art. Katze, in: *LexMA* 5 (1991), Sp. 1078–1080.

<sup>956</sup> Enc, 71,789.

<sup>957</sup> Enc, 71,789; vgl. Dtn 32,4.

<sup>958</sup> Enc, 71,790.



»verachtet mir mein Praesent nicht / biß ihr zuvor recht wisset was es ist / vnd zu wem es nutzt«<sup>959</sup>. Da Prokop gewiss davon ausgeht, seinen Zuhörern sei dies aus praktischem Wissen bekannt, verschiebt er dieses Wissen durch die Einfügung einer entscheidenden Variablen in den Bereich des Nichtwissens über den Sinn göttlichen Handelns, indem er die Zuhörer mit der Frage konfrontiert:

Was vermeynen Euer Lieb und Andacht daß der gütige GOtt für Gedancken / was für intentiones, vnnd Anschläge er müsse gehabt haben / da er Hund vnd Katzen erschuffe?<sup>960</sup>

Ehe noch die Zuhörer antworten können, räumt Prokop ein, dass er und die Zuhörer ja bei dieser Erschaffung nicht anwesend waren, genau genommen nicht einmal Adam, da »der Mensch erst am sechsten Tag / vnnd also zu allerletzt vnnd nach allen andern Creaturen ist erschaffen worden«. Doch, und nun verlegt Prokop sich auf kontrafaktisches Erzählen, »wann wir wären darbey gewesen / vnnd ihn gefragt hätten: HERR / wozu sollen diese seltsame Thier«, dann, so meint Prokop zu wissen, hätte Gott dies in aller Ausführlichkeit erklärt; und das, was Gott geantwortet hätte, ist Prokop offenbar auch bekannt. Demnach hatte Gott zweierlei Gründe. Der erste Grund, Gott wollte einfach »zur Zier der Welt allerley Creaturen darinnen haben«<sup>961</sup>, ist eher allgemeiner Natur. Obgleich Prokop hier bereits das Nichtwissen über den Sinn des göttlichen Handelns zu Wissen transformiert hat, geht er noch einen Schritt weiter und bewertet die vermeintliche Antwort Gottes als annehmbar und in Ordnung.<sup>962</sup>

Entscheidender sei aber Gottes zweiter Grund gewesen, denn hauptsächlich habe dieser die Katze erschaffen, um Mäuse zu jagen.<sup>963</sup> Da dies auch der Aussage des Predigtitels entspricht, wäre zu erwarten, dass Prokop nun auf diesen Aspekt näher eingeht, doch das Gegenteil ist der Fall, denn auf das Mäusen kommt Prokop erst am Ende der Predigt wieder zu sprechen. Zuvor erfahren die Zuhörer, wie Prokop meint, allerlei wissenswerte Dinge über die Katze beginnend mit einem recht unmotivierten Vergleich von Hund und Katze mit Mann und Frau, wobei die Reinlichkeit der Katze als wünschenswerte Eigenschaft auf die Frau übertragen wird. Welchen Wert dieser Vergleich für die Predigt hat, bleibt unklar, da Prokop ihn weder weiter nutzt noch sonst Katze

---

<sup>959</sup> Enc, 71,790.

<sup>960</sup> Enc, 71,791.

<sup>961</sup> Enc, 71,791.

<sup>962</sup> Vgl. Enc, 71,791.

<sup>963</sup> Vgl. Enc, 71,791; mit Blick auf Gen 1,30 sind alle Tiere Pflanzenfresser, was jedoch mit der Realität nicht übereinstimmt.

und Frau vergleicht, sondern explizit darauf verweist, dass das Folgende nichts mit einem Vergleich von Katze und Frau zu tun habe.<sup>964</sup>

Möglich ist, dass Prokop daher sehr abrupt zu seinem eigentlichen Anliegen zurückkommt: »nemblich zur Beschreibung der Katzen«<sup>965</sup>. Diesen ist Prokop offenbar nicht sonderlich zugeneigt, da er hervorhebt, dass die Katze zahlreiche Eigenschaften besitze, für welche »man sie nicht loben« könne, doch, so Prokop weiter, sei es

sehr gut vnnnd nutz / daß man es weiß / vnd daß man es denen einfältigen Leuten sage /  
damit sie wissen / was sie dißfalls zu thun vnd zu lassen haben / darumb sehe ich gern /  
daß meine Zuhörer die Dinge zu ihren Nutzen fein mercken thäten<sup>966</sup>.

Die Beschreibung dieser nützlichen und wissenswerten Dinge, die Prokop den einfältigen, also seiner Ansicht nach unwissenden,<sup>967</sup> Zuhörern näherbringen möchte, gliedert sich in vier Themenbereiche sowie eine Aufzählung von Allgemeinplätzen und Redensarten.

Das erste Thema betrifft jedoch eine Eigenschaft der Katze, die gewiss zum praktischen Wissen auch »einfältiger« Zuhörer gehört, nämlich das eine Katze gerne nascht und stiehlt, und man ihr daher weder die Aufsicht über die Speisekammer noch über Fische und Vögel überlassen sollte.<sup>968</sup> Dass Prokop dieses Wissen bei den Zuhörern aber eigentlich voraussetzt, zeigt sich an der Ermahnung, man solle Katzen, die genascht bzw. gestohlen haben, nicht schlagen, der Mensch hätte nur besser aufpassen müssen, weil er um »der Katzen Natur vnnnd Eigenschaft wohl gewust« habe. An dieser Stelle betont Prokop nochmals, dass dies nichts mit einem Vergleich Katze – Frau zu tun habe, wohl aber könne man das Verhalten der Katze mit dem des Zachäus vergleichen, da dieser auch keine »Schlösser / Fenster vnnnd Thüren mit Gewalt auffbrichet / sondern nur wo sich die Gelegenheit für sich selber praesentiret«<sup>969</sup>, da greife er zu.

Allerdings befindet Prokop sich hier in einer Zwickmühle, oder anders formuliert, durch eine unbedachte Äußerung wirft Prokop eine sich ab hier durch die gesamte Predigt ziehende Frage hinsichtlich der Perfektion der göttlichen Schöpfung auf. So berichtet Prokop bezüglich der Zöllnertätigkeit und der damit verbundenen untugendhaften Bereicherung des Zachäus, »GOtt der HErr hatte ihm diese Untugend nicht

---

<sup>964</sup> Vgl. Enc, 71,792f.

<sup>965</sup> Enc, 71,793.

<sup>966</sup> Enc, 71,794.

<sup>967</sup> Vgl. Anm. 744.

<sup>968</sup> Vgl. Enc, 71,794.

<sup>969</sup> Enc, 71,794.

anerschaffen«, denn das wäre »calvinisch« gedacht, sondern »von freyen Stucken hatte er sich daran gewöhnet«<sup>970</sup>; was nichts anderes heißt, als dass der Wille frei ist.<sup>971</sup> Die Frage, die von nun an über Prokops gesamter Darstellung schwebt, ist somit, ob Gott die Katze so erschaffen hat, dass sie zum Stehlen neigt, oder ob sie sich diese Verhaltensweise sowie weitere, von denen Prokop im Folgenden noch berichtet, aus freien Stücken angeeignet hat.<sup>972</sup>

Eine dieser weiteren Verhaltensweisen betrifft als zweites Thema die sich, so Prokop, bei der Katze zeigende Falschheit und Undankbarkeit. Diese offenbare sich vor allem darin, dass sie sich zwar gern streicheln lasse, aber

so bald man ihr es nur ein wenig zu grob machet / oder sie nur ein Bissel zwicket / ist sie gleich mit ihren spitzigen Zähnen vnnd scharffen Klauen verfasst / streichet eim wider vnd thut eim schon<sup>973</sup>.

Dies wird mit dem praktischen Wissen der Zuhörer übereinstimmen, da einige Katzen sich tatsächlich so verhalten;<sup>974</sup> obgleich Falschheit und Undankbarkeit nicht die treffenden Bezeichnungen sind. Auch wenn Prokop berichtet, dass man an einem Katzenbiss sterben kann,<sup>975</sup> wird das mit dem frühneuzeitlichen praktischen Wissen übereinstimmen, da die Mortalitätsrate ohne Penicillin, Tetanus und Co. noch eine andere war.

---

<sup>970</sup> Enc, 71,794.

<sup>971</sup> Da Prokop auf diesen Aspekt jedoch nicht weiter eingeht und es zu weit führen würde, dieses Thema hier zu erörtern, soll nur auf einige diesbezügliche Quellen sowie Literatur hingewiesen werden: Aristoteles: Nikomachische Ethik, übers. u. hg. v. Ursula Wolf, Reinbeck <sup>2</sup>2008; Augustinus: Der freie Wille, Paderborn 1941; Boethius: Consolationis Philosophiae. Trost der Philosophie. Lat.-dt., hg. u. übers. v. Ernst Gegenschätz/Olof Gigon, Zürich/Stuttgart <sup>2</sup>1969; Thomas von Aquin: Summe der Theologie, zusammengef., eingel. u. erl. v. Joseph Bernhart, Stuttgart 1985; Johannes Duns Scotus: Reportatio Parisiensis examinata I,3844. Pariser Vorlesungen über Wissen und Kontingenz. Lat.-dt. (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 4), hg., übers. u. eingel. v. Joachim R. Söder, Freiburg 2005; Ulrich Steinvorth: Zum Problem der Willensfreiheit, in: ZphF 49 (1995), S. 398–415; Thomas von Aquin. Die Summa theologiae. Werkinterpretationen, hg. v. Andreas Speer, Berlin/New York 2005; Jan P. Beckmann: Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham. Willensfreiheit als rationales Handlungsprinzip, in: Uwe an der Heiden/Helmut Schneider (Hrsg.): Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen, Stuttgart 2007, S. 114–127; Christoph Jedan: Aristoteles. Auf dem Weg zum Willensfreiheitsproblem – Kausalität, offene Zukunft und menschliches Handeln, in: Ebd., S. 39–47; Klaus Kahnert: Augustinus. De libero arbitrio – Über die freie Willensentscheidung, in: Ebd., S. 87–99; Peter Nickl: Thomas von Aquin und Meister Eckhart. Freiheit als Seinsprinzip, in: Ebd., S. 100–113.

<sup>972</sup> Diese Thematik des als gut Erschaffenen, welches sich dann dem Bösen zuwendet, erinnert sehr an eine der kirchlichen Lehrentscheidungen des vierten Laterankonzils: »Der Teufel nämlich und die anderen Dämonen wurden zwar von Gott ihrer Natur nach gut geschaffen, sie wurden aber selbst durch sich böse.« (Denzinger 2005, Kap.1. Der katholische Glaube, 11.–30. Nov. 1215, (Nr. 800).

<sup>973</sup> Enc, 71,795.

<sup>974</sup> In Con, 9,163f. schreibt Prokop diese Eigenschaft auch den Hunden zu (vgl. Kap. 4.1.1.3).

<sup>975</sup> Vgl. Enc, 71,795f.

Bei seinem dritten Thema verlässt Prokop dann den Bereich des praktischen Wissens und befindet sich nun im Bereich des unwillentlichen Nichtwissens. Doch belehrt er seine Zuhörer eher so, als wisse er sehr genau wovon er spreche, wenn er diesen den Übertragungsweg der Pest darlegt. Verantwortlich seien seiner Ansicht nach unter anderem Katzen, denn diese

schmecken bey der Nacht überall herumb / steigen in die Häuser / in welchen die Pest allbereit ist / vnd die Leut daran gestorben seyn / da ziehen sie das Giff an sich / welches sich ohne daß an ihren Haaren bald anhenget / wo sie hernacher hinkommen / oder sich hinlegen / dort inficiren sie alles<sup>976</sup>.

Als etwas mageren Beweis für diese Aussage berichtet Prokop von den Mönchen eines nicht näher bezeichneten Klosters, dass diese all ihre Katzen getötet hätten, da sie »wusten [...] / daß es zu solcher Zeit mit denen Katzen gar gefährlich ist«. Da es also gefährlich sei, »vil mit dem Vieh zu thun zu haben vnd vmbgehen«, ist für Prokop die logische Konsequenz, dieses Tier zu verscheuchen, was er pathetisch mittels der *exclamatio*: »O Katzen [...] seyn zu solcher Zeit vnd bey solcher Gelegenheit schädlich / nur weg damit!«<sup>977</sup>, fordert.

Wissen konnte Prokop den Übertragungsweg noch nicht, da der Pestbazillus mit- samt Übertragungsweg bekanntlich erst im Jahre 1894 entdeckt wurde,<sup>978</sup> doch für das Verscheuchen von bzw. den Umgang mit Tieren in Pestzeiten gibt es in der Literatur Vorbilder, die auch Prokop bekannt gewesen sein dürften, wie beispielsweise die berühmte Schilderung Boccaccios im *Decamerone*.<sup>979</sup> Zudem hat Prokop selbst einen Pestausbruch in Wien im Jahre 1649 miterlebt und eventuell ein solches Verhalten der Menschen gegenüber Haustieren beobachten können.<sup>980</sup>

Auch etwas anderes hat Prokop miterlebt, und zwar die Hexenverfolgung in den österreichischen Alpenländern,<sup>981</sup> was damit auch sein viertes Thema ist: die

---

<sup>976</sup> Enc, 71,796.

<sup>977</sup> Enc, 71,796.

<sup>978</sup> Vgl. Joachim Wollasch: Hoffnungen der Menschen in der Zeit der Pest, in: HJb 110 (1990), S. 23–51, hier S. 29; Bergdolt 1992, S. 202; Thilo Esser: Die Pest – Strafe Gottes oder Naturphänomen?, in: ZKG 108 (1997), S. 32–57, hier S. 32; Manfred Vasold: Die Ausbreitung des Schwarzen Todes in Deutschland nach 1348. Zugleich ein Beitrag zur deutschen Bevölkerungsgeschichte, in: HZ 277 (2003), S. 281–308, hier S. 282.

<sup>979</sup> Vgl. Giovanni di Boccaccio: Decamerone, hg. u. übers. v. Albert Wesselski, Frankfurt/Main 1974, der erste Tag, S. 1–19, bes. S. 18; vgl. zu weiteren Darstellungen der Pest in der Literatur: Jürgen Grimm: Die literarische Darstellung der Pest in der Antike und in der Romania (Freiburger Schriften zur Romanischen Philologie 6), München 1965.

<sup>980</sup> Vgl. Prokop von Templin: Homo Bene Moriens, Ingolstadt 1666, 2,37; auch Gadiant (1912b, S. 26) verweist auf diese Aussage Prokops, gibt jedoch irrtümlich S. 32 in Hbm an.

<sup>981</sup> Vgl. hierzu auch: Eder 1939, S. 44f.

Verwandlung von Hexen in Katzen.<sup>982</sup> Diesen längeren Erzählabschnitt in der Predigt eröffnet Prokop mit dem Hinweis, es gebe viele »Exempeln«<sup>983</sup>, die er jedoch nicht preisgibt, für solche Verwandlung, was so interpretiert werden kann, dass Prokop an diese Möglichkeit glaubte. Was aber sogleich zu dem damit verbundenen Problem, »wie aber das zugehe«, führt.

Um dieses Problem zu lösen, gesteht Prokop zunächst nicht nur sein eigenes unwillentliches Nichtwissen ein, sondern äußert auch explizit, dass weder »Gelehrte noch Ungelehrte recht dahinter kommen«<sup>984</sup>, und bietet den Zuhörern dann zwei Lösungsmöglichkeiten an. Die erste Möglichkeit wäre, dass Hexen sich tatsächlich mit Hilfe des Teufels in Katzen verwandeln könnten,<sup>985</sup> was die »Theologi als Phylosophi« jedoch für nicht möglich hielten. Prokop ist aber offensichtlich anderer Meinung, denn er meint, dass solche Verwandlungen »bey denen losen Leuten [...] schier die tägliche praxis«<sup>986</sup> seien. Die andere Möglichkeit, die Prokop anführt, die Verwandlung sei nur ein »Gaukelwerck«, ist für ihn folglich nur

hart zu glauben / denn man siehet / daß sie wie Katzen auff die Dächer hinauff klättern  
vnnnd droben herumb lauffen / sie schleussen durch enge eisene Fenster-Gitter hindurch /  
haben die rechte proportionirte Grösse an allen Leibes-gliedern / wann sie denn damahls  
würklich rechte Menschen wären / so künfte ja das nicht seyn<sup>987</sup>.

Obgleich Prokops Einstellung durch diese Ausführung sehr deutlich zum Ausdruck gekommen ist,<sup>988</sup> betont er nun, er könne »das Ding hier auff der Cantzel nicht außdisputiren«, mahnt die Zuhörer lediglich, sich nicht mit »Katzen« und »Frembden Unbekanten« einzulassen, und kehrt dann mit den Worten, man solle Katzen nicht trauen und diese nur zum »mausen«<sup>989</sup> halten, zu dem im Predigttitle genannten Thema zurück.

---

<sup>982</sup> Prokop wählt hier bzgl. der Verbindung von Hexen und Katzen die Variante der Verwandlung, eine andere bzw. die andere Variante solcher Erzählungen stellt die Katze als Begleiterin der Hexe dar (vgl. Katharine M. Briggs: *Nine Lives. Cats in Folklore*, London 1980, S. 76); in dieser Funktion, als Begleittier, erscheinen Katzen auch auf den illustrierten Flugblättern (vgl. Harms I,154f.).

<sup>983</sup> Enc, 71,797.

<sup>984</sup> Enc, 71,797.

<sup>985</sup> Die Nähe der Katze zum Teufel zeigte sich auch im Volksaberglauben, wenn bspw. Katzen als »Verkörperung« desselben »bei der Austreibung des Winterdämons und des Teufels« ihr Leben lassen mussten (Hengerer 2007, S. 64).

<sup>986</sup> Enc, 71,797.

<sup>987</sup> Enc, 71,798.

<sup>988</sup> Eder (1939, S. 251) ist hingegen der Überzeugung, Prokop habe Zweifel an der Existenz von Hexen gehabt; schon Kinsky (1962, S. 125) widerspricht dem mit Verweis auf verschiedene Predigtstellen; zudem führt Eder selbst in seinem Aufsatz Bsp. an, die deutlich machen, dass Prokop nicht nur an Hexen glaubte, sondern sogar deren Verbrennung guthieß (S. 254, die Bsp. entstammen dem *Decalogale*).

<sup>989</sup> Enc, 71,798.

Zwar geht Prokop dann auch kurz auf das Mäusen ein, indem er den aus praktischem Wissen sowie aus emblematischen Darstellungen bekannten Spieltrieb der Katze bei der Mäusejagd anspricht,<sup>990</sup> doch ist dies nur der Auftakt für die nun folgende Aufzählung der ebenfalls dem praktischen Wissen zuzurechnenden Allgemeinplätze und Redensarten, welche durch das jeden Punkt einleitende *item*<sup>991</sup> auch sprachlich wie optisch von Prokop offenbar als eine solche gedacht ist. So folgt dem Spieltrieb die auch bei Gesner zu findende, das heißt bei Prokop eventuell eher auf Bücherwissen beruhende, Eigenschaft der Katze, dass diese, selbst wenn sie in einem Sack weggetragen werde, zurückkomme,<sup>992</sup> daran anschließend die Redensart samt Auslegung: »Du hast gewiß eine Katze im Sack gekauft«, dann der Umstand, dass Katzen »allemahl auff die Füße [fallen]«, und dass Katzen nicht gern »eingesperret«<sup>993</sup> seien; wobei der letztgenannte Aspekt auch aus der Emblemik bekannt ist, illustriert durch eine Katze, die an die Tür springt, um diese zu öffnen.<sup>994</sup> Ebenfalls emblematisch verarbeitet ist auch der Punkt der Aufzählung, bei dem noch einmal das Thema der Predigt durchscheint, wenn Prokop beklagt: »Ja / wann aber auch sie die Katz nicht selber ein viel grosserer Dieb wäre / vnnd sie allein nicht mehr stehlen thäte vnnd schadete als die Mäuse alle mit einander!«<sup>995</sup>

Mit diesem Aspekt der Aufzählung ist dann nicht nur diese, sondern auch die Predigt kurz vor dem schließenden Amen angekommen. Prokop betont noch einmal die Nützlichkeit seiner Ausführungen und warnt die Zuhörer durch eine asyndetische Aufzählung der negativen Eigenschaften der Katze eindringlich, sich nicht so zu verhalten wie diese, wobei er hier noch die weitere Redensart: »Katzen, die vorne lecken / vnd hinten kratzen«<sup>996</sup>, die so wörtlich im *Tummel und Schauplatz* des Albertinus zu finden ist und so erneut dem Bücherwissen Prokops zuzurechnen ist, zur Illustration der Falschheit der Katzen anführt.

---

<sup>990</sup> Vgl. Nicolaus Taurellus (Prof. für Medizin und Rhetorik, †1606): *Emblemata Physico-Ethica*, Frankfurt/Main 1579, Bogen H (im Folgenden zitiert als Taur. Bogen des Emblems); im Emblem wird dieser Spieltrieb allerdings als »Mordlust« ausgelegt; der Katze dies zu unterstellen, mag daher rühren, dass sie »ebenso aus Spieltrieb tötet wie aus Notwendigkeit« (Delort 1987, S. 341), dies als Mordlust zu bezeichnen, kommt jedoch der Unterstellung gleich, ein Hund neige zum Sadismus.

<sup>991</sup> Enc, 71,798f.

<sup>992</sup> Vgl. Gesn. hist. I,241.

<sup>993</sup> Enc, 71,799; vgl. auch: Röhrich 1994, 3, S. 817.

<sup>994</sup> Vgl. Cam (1605), II,LXXVIII.

<sup>995</sup> Enc, 71,799; vgl. Joannes Sambucus (ungarischer Dichter, †1584): *Emblemata et aliquot nummi antiqui operis*, Antwerpen 1566, S. 125 (im Folgenden zitiert als Sam, Seitenzahl des Emblems).

<sup>996</sup> Enc, 71,799f.; AA, 298.

Prokop verweist dann nach der insgesamt negativen Beschreibung der Katze interessanter Weise erneut auf die Perfektion der göttlichen Schöpfung, sodass dieser Aspekt die Predigt umrahmt. Explizit hebt Prokop diesbezüglich hervor, dass Gottes Perfektion sich unter anderem darin zeige, dass er »vns in allem recht versorgen wölle« und daher »die Katzen vns zu lieb erschaffen«<sup>997</sup> habe, um zu Mäusen, und gibt damit sein eigentliches Nichtwissen über den Sinn göttlichen Handelns erneut, wie schon zu Beginn der Predigt, als Wissen aus, sodass die Zuhörer Prokop vermutlich Glauben geschenkt haben. Dieses vermeintliche Wissen Prokops kommt dadurch zustande, dass er fest an etwas glaubt: hier an die Perfektion der göttlichen Schöpfung. Interessant ist jedoch, an was Prokop noch glaubt und seinen Zuhörern als Wissen weitergibt, dass es nämlich im Paradies keine Tiere gebe. Interessant ist dies insofern, als dass es in der Frühen Neuzeit nicht einfach war, über das weitere Schicksal toter Tiere zu befinden. Denn wenn man bei den Tieren hinsichtlich ihrer Erschaffung die »Perfektion der Schöpfung« zu sehr in den Vordergrund rückte und der der Menschen annäherte, dann musste man den Tieren »auch die Unsterblichkeit«<sup>998</sup> zugestehen.

Doch solche Überlegungen scheint Prokop offenbar außer Acht zu lassen, da er ja mehrfach betont, wie perfekt die göttliche Schöpfung bei der Katze funktioniert habe und dass Gott diese eigens zum Mäusen erschaffen habe. Allerdings drängt sich aufgrund der Aufzählung all der negativen Eigenschaften der Katze (die die Katze sich dann vermutlich aufgrund ihres freien Willens angeeignet hat) die Frage auf, wie perfekt die göttliche Schöpfung wirklich sein kann, wenn Gott extra ein Tier erschaffen muss, nur um andere von ihm erschaffene Tiere massenhaft zu töten; und zwar nicht nur die die Menschen störenden Mäuse, sondern, wie eine der Kinderpredigten zeigen wird, auch die die Menschen erfreuenden Tiere.

---

<sup>997</sup> Enc, 71,800.

<sup>998</sup> Walz 1999, S. 296; sicher wird dies heute anders gesehen, da seit 2009 nicht nur ein Institut für Theologische Zoologie existiert, sondern Papst Franziskus in der Generalaudienz vom 9. Dezember 2020 äußerte, die gesamte Schöpfung bete, also auch Tiere (<https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2020-12/papst-franziskus-generalaudienz-beten-schoepfung-katechese-bitte.html>, 00:13:10–18, einges. am 3.2.2021); vgl. auch das Interview mit der Theologin Simone Horstmann (TU Dortmund): Andreas Ruhser: Kommen Tiere in den Himmel?, in: Christ und Welt v. 20.5.2021, S. 1f.

#### 4.1.2.2 Aus Jesu Streitgesprächen lernen

In dieser 82. Predigt des *Catechismale* für den fünften Sonntag in der Fastenzeit spricht Prokop zu den Kindern über die Geißelung Jesu. Die Perikope ist zwar *Johannes* 8,46–59, also das Streitgespräch Jesu mit den Juden, doch die Geißelung zum Thema zu machen, ist insofern stimmig, als dass ab diesem fünften Sonntag, dem Passionssonntag, dem Leiden Jesu die Aufmerksamkeit gehört.<sup>999</sup> Gleich zu Beginn der Predigt erklärt Prokop den Kindern, dass Jesus zur »Erlösung deß Menschlichen Geschlechts leiden vnd eines Gewaltamen Todes sterben sollte«<sup>1000</sup>, und möchte dann an eine Predigt anknüpfen, welche er den Kindern »vorm Jahr« gehalten habe und in welcher es um die Gefangennahme Jesu gegangen sei. Nun an diesem Passionssonntag sei es Prokops Absicht, den Kindern zu »sagen / wie ihms hernach weiter gegangen«<sup>1001</sup>.

Zu diesem Zweck paraphrasiert Prokop *Joh* 18,28–19,16a, das heißt das Verhör und die Verurteilung durch Pilatus. Allerdings könne Prokop den Kindern nicht im Detail davon berichten, da diese »das alles [die Darstellung der Geißelung, B.N.] nicht ertragen« könnten, er werde daher nur das Wichtigste erzählen und »die andere[n] Sachen alle überhupfen vnd außlassen«<sup>1002</sup>. Es folgt nun also eine kurze Nacherzählung der biblischen Geschehnisse bis zu dem Punkt, an dem Pilatus Jesus geißeln lässt. Man könnte nun erwarten, dass Prokop es dabei belässt oder eventuell nur betont, dass Jesus sehr gelitten habe, da er ja oben darauf hingewiesen hat, die Kinder könnten eine zu genaue Beschreibung nicht ertragen. Doch das Gegenteil ist der Fall: Während *Johannes* fast gänzlich auf grausame Details bei der Beschreibung der Geißelung verzichtet,<sup>1003</sup> die Darstellung des *Markus* und die des *Matthäus* zwar schon die eine oder andere Grausamkeit enthalten,<sup>1004</sup> ist Prokops Darbietung an martialischen und plakativen Bildern kaum zu überbieten:

Also hiermit übergabe er ihn denen Soldaten / die nahmen ihn in ihren Gewalt / zogen ihm die Kleider ab / bunden ihn nacket an eine Saul auff dem Saal an / vnd zerschlugen ihn mit Ruthen vnd gespöreten Geisseln so jämmerlich / daß er keinem Menschen mehr ähnlich sahe / so war sein Leib zerfleischet / zerrissen vnd mit Blut überflossen<sup>1005</sup>.

---

<sup>999</sup> Vgl. RM, 75; KH, 209.

<sup>1000</sup> Cat, 82,284.

<sup>1001</sup> Cat, 82,285.

<sup>1002</sup> Cat, 82,285.

<sup>1003</sup> Vgl. *Joh* 19,1–3.

<sup>1004</sup> Vgl. *Mk* 15,17–19 u. *Mt* 27,28–30.

<sup>1005</sup> Cat, 82,287.



Nach dieser für Kinderseelen sicher sehr ungesunden Beschreibung der Geißelung geht Prokop in der biblischen Erzählung wieder einen Schritt zurück und kommt dabei mit den folgenden *subiectiones* auch zu der Perikope des Passionssonntages. So fragt er: »Was war denn die so gewaltige Ursach einer so greulichen Straff? Womit hatte er denn dieselbe schmerzhaftte Geisselung verschuldet vnd verdient?«<sup>1006</sup> Die Antwort, welche Prokop gibt, besteht aus einer kurzen Nacherzählung des Streitgespräches Jesu mit den Juden, beginnend mit dem ersten Vers der Perikope, in welchem Jesus die Juden fragt: »Welcher auß euch kan mich einer Sünd / einer Miß- vnd Ubelthat überzeugen?«<sup>1007</sup> In der biblischen Version folgt dann Rede und Widerrede der Juden und Jesu, in der Prokop'schen Fassung »erstummeten« die Juden jedoch, und zwar weil sie angeblich nichts »wider ihn fürzubringen« hatten.

Warum Prokop hier dermaßen stark in den biblischen Ablauf der Ereignisse eingreift, erklärt sich aus seiner intendierten Lehre, zu welcher er wiederum mit zwei *subiectiones* kommt: »Nun was kombt denn endlich herauß? Warumb muste er eine solche Straff leiden vnd außstehen?«<sup>1008</sup> Die Antwort ergibt sich nun wie von selbst aus dem Schweigen der Juden. Da diese nichts gegen Jesus vorzubringen hatten, war Jesus offenbar unschuldig und wegen dieser »Unschuld« musste Jesus leiden und sterben. Zum Beweis führt Prokop eine Passage aus dem *Buch Ijob* an, in welcher Jesus (!) sage: »Ich hab nichts gesündigt / gar kein Unrecht gethan / vnd dennoch befinde ich mich vnter einer so bitterm Marter!«<sup>1009</sup> Prokop geht hier offensichtlich davon aus, dass den Kindern das nötige Bücherwissen fehlt, um zu bemerken, dass hier wohl eher Ijob spricht und der Kontext nicht gut zu Jesu Leidensgeschichte sowie zum Zweck derselben passt.

Doch im Folgenden verlässt Prokop den biblischen Rahmen und klagt, wie schon in anderen Predigten, mit der *exclamatio*: »O liebe Kinder / bey dieser bösen Welt ist das nichts setzams / daß Unschuld vnterdrucket wird«, die derzeitigen Verhältnisse an, womit er sich nun im Bereich des praktischen Wissens befindet. Dem praktischen Wissen ist dann auch das Beispiel entnommen, mit dem Prokop die Richtigkeit seiner Klage belegen möchte. So ruft er aus: »O wie offt frisset die Katz ein frommes vnschuldiges Vögelein / das doch nichts anders thate / als mit seinem lieblichen Stimmelein Gott

---

<sup>1006</sup> Cat, 82,287.

<sup>1007</sup> Cat, 82,288; vgl. Joh 8,46.

<sup>1008</sup> Cat, 82,288.

<sup>1009</sup> Cat, 82,288; vgl. Ijob 17,2.

seinen Erschaffer loben!«<sup>1010</sup> Diese *exclamatio* ist zwar sehr pathetisch und rührend und die Kernaussage, dass Katzen Vögel fressen, stimmt mit dem praktischen Wissen überein, doch bei genauerer Betrachtung hat dieses Beispiel einen erheblichen Makel: Die Übertragung der Unschuld Jesu auf die Unschuld eines von einer Katze gefressenen Vogels ist nicht nur insofern absurd, als dass Jesus leiden und streben musste, um die Sünden der Menschen auf sich zu nehmen, der Vogel aber doch wohl nur dem Spiel- und Nahrungstrieb einer Katze zum Opfer gefallen ist. Zudem ist es fraglich, ob dieser Vogel aus der Sicht eines Regenwurmes tatsächlich so unschuldig ist.

Wie auch schon bei der Predigt des *Encaeniale* ließe sich also auch hier wieder fragen, wie perfekt die göttliche Schöpfung angesichts der sich gegenseitig fressenden Tiere ist.<sup>1011</sup> Da dies jedoch nicht das Thema dieser Arbeit ist noch sein kann, soll nun die nächste Predigt betrachtet werden, in der die Katze von Prokop für einen Vergleich genutzt wird.

Perikope dieser Predigt, der 209. des *Catechismale*, ist die Erzählung von Jesu Auseinandersetzung mit den Gegnern in Jerusalem aus dem *Matthäus-Evangelium* und daraus die Verse 15–21, also die Frage nach den kaiserlichen Steuern. Der Predigt vorangestellt ist Vers 18: »Da Jesus ihre Schalckheit merckte / sprach er: Ihr Gleißner / was versucht Ihr mich?«<sup>1012</sup>, der zugleich den Rahmen bildet für die nun folgende längere Nacherzählung des biblischen Geschehens, welche Prokop dann mit eben diesem Vers beschließt. Obgleich Prokop bei seiner Nacherzählung bereits explizit darlegt, dass die Pharisäer Heuchler seien, da sie Jesus »so hoch lobeten vnd preyseten mit dem Maul / mit dem Herten aber gedachten ihn denen Schergen / welche sie hinter ihnen in Bereitschaft hatten / zum Todt in die Hände zu lieffern«<sup>1013</sup>, hält er es offenbar dennoch für nötig, diesen einfachen Sachverhalt zu erklären.

Zu diesem Zweck führt er nicht näher benannte »Gelehrte« an, welche das Verhalten der Pharisäer »mit vnterschiedlichen Gleichnussen«<sup>1014</sup> verständlich machen würden. Für das erste dieser Gleichnisse muss die Katze herhalten. Verglichen wird das Verhalten der Pharisäer mit dem oben schon genannten Verhalten einiger dieser Tiere, sich

---

<sup>1010</sup> Cat, 82,288.

<sup>1011</sup> Hier sei nochmals auf Gen 1,30 verwiesen.

<sup>1012</sup> Cat, 209,353; vgl. Mt 22,18.

<sup>1013</sup> Cat, 209,358.

<sup>1014</sup> Cat, 209,358.

erst streicheln zu lassen und dann auf einmal zu kratzen oder zu beißen, was Prokop mit der aus dem Werk des Albertinus bekannten Sentenz: »Katzen, welche vornher lecken vnd hinden kratzen«<sup>1015</sup>, zum Ausdruck bringt. Dieses Verhalten einiger Katzen wird den Kindern sicher aus praktischem Wissen bekannt gewesen sein und auch wenn Prokop im Folgenden noch von den »gar giftigen vnheilsamen Bissen« spricht, bewegt er sich, wie oben bereits erläutert, im Bereich des praktischen Wissens, da ein solcher Biss ohne die heute zur Verfügung stehenden Medikamente tatsächlich zum Tode führen konnte.

Nach zahlreichen weiteren Gleichnissen kommt Prokop am Ende der Predigt zu seiner intendierten Lehre, welche kurz gefasst lautet, die Kinder sollten sich nicht zum »stehlen / schelten / fluchen / schweren / zürnen / rauffen / schlagen«<sup>1016</sup> verführen lassen und sollten sie merken, dass das jemand versuche, sollten sie sich vertrauensvoll an Mutter und Vater wenden. Im Vordergrund steht also nicht das asyndetisch geformte Lasterregister, sondern die Warnung vor der Falschheit der Menschen, die die Kinder zum Bösen verführen möchten, diese Absicht jedoch verschleierten.

Insgesamt bleibt Prokop in dieser Predigt sehr nah an der Perikope, nur dass die von Prokop daraus abgeleitete Lehre ein wenig von der eigentlichen abweicht bzw. anders gewichtet ist: Durch die Erzählung von den kaiserlichen Steuern soll »die restlose Hingabe« der Menschen »an Gott« erreicht werden, versinnbildlicht durch den Vers: »Gebt Gott, was Gottes ist«<sup>1017</sup>. Prokop warnt hingegen vor der Falschheit einiger Menschen und vor der Verführung zum Bösen und vor den aufgezählten Lastern. Doch mit Blick auf die jungen Zuhörer ist Prokops Vorgehen sehr geeignet, da nichts Untugendhaftes zu tun, im Bereich des moralischen Wissens im Umkehrschluss bedeutet, etwas Gutes zu tun.

#### 4.1.2.3 Hausen und Mausen

Auch in der 17. Predigt des *Conjugale* geht es um die Untugenden der Kinder, und zwar um solche, die den Kindern abgewöhnt werden sollen. Da diese Predigt oben unter dem Thema der Beltzerkunst bereits ausführlich beschrieben und analysiert worden ist, soll hier nur noch einmal kurz in Erinnerung gerufen werden, was Prokops Anliegen

---

<sup>1015</sup> Cat, 209,358; vgl. AA, 298.

<sup>1016</sup> Cat, 209,361.

<sup>1017</sup> RM, 711; vgl. auch: KH, 461.

in dieser Predigt ist, welches er gleich mit dem Predigttitle bekannt gibt: »Wann die Eltern sollen anfangen ihre Kinder wohl zu erziehen«<sup>1018</sup>. Die Predigt selbst eröffnet Prokop mit der Erzählung von den Belehrungen des Tobias aus dem *Buch Tobit*.<sup>1019</sup> Die Erziehung des Tobias durch dessen Vater Tobit bzw. allgemein die Erziehung eines Kindes vergleicht Prokop dann mit der Pflanzenveredelung. Ein besonderes Augenmerk legt er dabei auf das ständig zu wiederholende Ausschneiden der nachwachsenden wilden (= bösen) Äste, damit »ein ansehnlicher statlicher guter Baum drauß werde«<sup>1020</sup>. Dieses Vorgehen überträgt Prokop nun auf die Erziehung von Kindern zurück, welche von Geburt an eine »böse verderbte Natur« hätten und welchen man wie den Bäumen ständig »die natürliche Zweig abstutzen / ihm die wilde Manier vnd Natur brechen / vnd mit Fleiß die Tugend an stat der Laster in ihm hinein beltzen«<sup>1021</sup> müsse.

Im Folgenden führt Prokop einige Beispielfälle an, bei denen sich die (böse) Natur habe ändern lassen. Diese Beispiele sind jedoch allesamt nicht sehr lebensnah für die Zuhörer, sodass Prokop vermutlich daher zu der folgenden *concessio* greift:

Ja sagt mir etwan ein Vater oder eine Mutter / Mein Kind hatt diese oder jene Untugend  
an ihme / die kann ich ihme nicht abziehen / Ich fange mit ihm an was ich immer will /  
so hilfft es nicht<sup>1022</sup>.

Die sich anschließende Entgegnung auf diesen Einwand ist nicht nur sehr großspurig, sondern bringt zudem Prokops Einstellung zur Kindererziehung ganz deutlich zum Ausdruck, so behauptet er, obgleich er als Geistlicher nicht über das praktische Wissen hinsichtlich der Schwierigkeiten einer sorgsam und nicht immer einfachen Kindererziehung verfügen kann: »Das müste ein Wunder seyn / daß man einem Kind einen Gebrechen vnd eine Untugend nicht solte können abgewöhnen / wann man es nur recht angreifet«<sup>1023</sup>. Als Beweis für seine Behauptung erzählt Prokop seinen Zuhörern eine an die Äsop'sche Fabel vom *Jagdhund und Haushund* angelehnte Geschichte, in welcher es gelingt, dem Haushund seinen natürlichen Jagdtrieb abzugewöhnen, also dessen Natur zu ändern.<sup>1024</sup>

Anstatt es aber bei diesem Beleg zu belassen, führt Prokop noch eine weitere Beispielerzählung an; und hier kommt die Katze ins Spiel, genauer: die Katze Salomons aus

---

<sup>1018</sup> Con, 17,310.

<sup>1019</sup> Vgl. Tob 4,1–21.

<sup>1020</sup> Con, 17,315.

<sup>1021</sup> Con, 17,316.

<sup>1022</sup> Con, 17,321.

<sup>1023</sup> Con, 17,321.

<sup>1024</sup> Vgl. Anm. 827.

dem mittelalterlichen Epos *Salomon und Markolf*.<sup>1025</sup> Dieser Salomon »hatte ein junges Kätzchen erzogen vnd gewehnt / daß es wider seine Natur ihm wann er gestudiret / das Liecht halten müssen / vnd darzu leuchten«. Prokop bleibt aber nicht bei dieser nicht eben glaubhaften Dressur stehen, welche ja »bewiesen« hätte, dass man offenbar jedem Geschöpf beibringen oder abgewöhnen kann, was immer gewünscht ist, sondern sabotiert nun seinen eigenen Beweis. Denn, so erzählt Prokop weiter, »Marcolphus aber brachte eine Mauß daher / liesse sie in Angesicht der Katzen lauffen« und die eigentlich so gut dressierte Katze »liesse das Liecht sampt dem Leuchter fallen / vnd lieffe der Mauß nach«. Prokops Schlussfolgerung: »Da sahe man / daß die Natur stärker war als die Gewohnheit«, entspricht wohl auch eher dem praktischen Wissen, welches die Zuhörer über Katzen haben und deckt sich vor allem mit der Erzählung über Katzen aus anderen Bereichen, wie der Emblematik, der Fabel oder den Predigtmärlein anderer Prediger, welche mit einer Sentenz kurzgefasst lautet: »Die Katze lässt das Mäusen nicht«<sup>1026</sup>, was so viel bedeutet, dass die Natur der Katze nicht veränderbar ist.<sup>1027</sup>

Es scheint rätselhaft, warum Prokop dieses seiner Argumentation so gar nicht zuträgliches Beispiel bringt, und es scheint, als sei ihm das auch nicht klar, wenn er sich nun mit den Worten: »Seye aber dehme wie ihm wölle«<sup>1028</sup>, davon ein wenig distanziert. Möglich ist es aber auch, dass Prokop seine eigene Glaubwürdigkeit sowie die seiner Ausführungen steigern möchte, indem er dieses Katzen-Beispiel anführt, da viele Menschen in Bezug auf einen vergeblichen Erziehungsversuch wider die Natur vermutlich zuerst an dieses Tier denken. Diese Möglichkeit scheint auch aus dem Grunde plausibel, da Prokop nun von dem Tier-Beispiel zurück zu der Erziehung eines Kindes kommt, indem er die Vernunft der Menschen ins Feld führt:

---

<sup>1025</sup> Gregor Hayden: *Salomon und Markolf* (15. Jahrhundert), in: *Deutsche National-Litteratur*. Bd.11. *Narrenbuch*, hg. v. Felix Bobertag/Joseph Kürschner, Nachdr. d. Ausg. Berlin/Stuttgart 1884, Darmstadt 1964, S. 293–361, hier S. 335f., V. 1016–1052.

<sup>1026</sup> Röhrich 1994, 3, S. 820.

<sup>1027</sup> Vgl. Dionysius Lebeus-Batillius (frz. Dichter u. Jurist, †1607): *Emblemata*, Frankfurt/Main 1596, Nr. 39 (die *subscriptio* erläutert die *pictura* dahingehend, dass auch nicht alle Gelehrten der Welt es vermögen, die Natur der Katze zu ändern); Aisop. 159 (»Die Fabel lehrt, daß auch die Menschen ihre wahre Natur nicht verbergen können«, erzählt wird dies anhand einer in einen Menschen verwandelten Katze, welche jedoch beim Anblick einer Maus nicht anders kann, als diese zu jagen, und so wieder in eine Katze zurückverwandelt wird); Clemens von Burghausen: *Wald-Lerchlein* (vgl. Anm. 806), in diesem Predigtmärlein stellt die Maus als Moral von der Geschichte fest: »die Katz lasset das Mäusen nit«.

<sup>1028</sup> Con, 17,323.

In vernünfftigen Menschen / die sich nach der Vernunfft / vnd nicht nach der Natur regieren / ist es gewiß / daß er die böse natürliche Neigung gar wol brechen kann / vnd der Vernunfft nach leben!<sup>1029</sup>

Ohne das Zugeständnis, dass eben nicht alle Tiere erziehbar seien, wie beispielsweise die Katze, hätte diese Aussage keine Grundlage und wie entscheidend dieser Satz bzw. die enthaltene Aussage für Prokops gesamte Argumentation ist, zeigt die durchdachte rhetorische Anlage: Da wäre zunächst das Satzadverb, da das Wort »gewiss« nicht nur Prokops feste Überzeugung demonstriert und die Zuhörer so sicher Prokops Ausführungen sowie seiner Argumentation Glauben schenken, sondern dem offenbar auch nicht widersprochen werden kann. Des Weiteren nutzt Prokop einen antithetischen Parallelismus, um der Natur die Vernunft gegenüberzustellen, wobei der menschlichen Vernunft zudem durch das verwendete Polyptoton mehr Gewicht verliehen wird als der Natur der unverständigen Tiere.

»Wol recht vnverständige / vnbesunnene«<sup>1030</sup> Tiere bevölkern auch die dritte Predigt des *Conjugale*, doch wird diese tierische Unvernunft hier nicht der menschlichen Vernunft gegenübergestellt. Vielmehr nutzt Prokop das tierische Verhalten um Parallelen zu dem der Menschen, und zwar zu solchen, welche »vnfürsichtig«<sup>1031</sup> eine Ehe eingehen, zu ziehen. Zum Einstieg in diesen Vergleich bringt Prokop seine Verwunderung darüber zum Ausdruck, »was die Mucken vnd Fliehen für eine Frewd vnd Spaß mit dem Liecht haben«<sup>1032</sup> und dass diese Tiere immer wieder ins Licht flögen, obwohl sie sähen, dass andere dort verbrennen würden oder auch sie selbst dort schon einmal Schaden genommen hätten; ein Motiv, welches sich auch in der Emblemik mit der Bedeutung des Strebens nach Unerlaubtem findet.<sup>1033</sup> Nach diesen Ausführungen setzt Prokop das Licht mit dem »heiligen Ehstand« gleich, der wie das Licht »für sich selber nichts Böses« sei, gefährlich werde Licht oder Feuer nur, wenn »man vnwitziglich / vnfürsichtiglich darmit umbgehet«<sup>1034</sup>. So verhalte es sich auch mit der Ehe, wenn die

---

<sup>1029</sup> Con, 17,323.

<sup>1030</sup> Con, 3,41.

<sup>1031</sup> Con, 3,40.

<sup>1032</sup> Con, 3,41.

<sup>1033</sup> Vgl. Cam (1587), I,XXXV.

<sup>1034</sup> Con, 3,42; vgl. hierzu auch Franz Eybls Betrachtung des Prokop'schen Liedes »Die Mucken und die Fliegen« (Eybl 2020, S. 268–274).

»Leut sich oft so gar liederlich / so vnbesonnener weiß in den Stand hinnein wagen / vnd sich dessen zu ihrem Schaden so übel gebrauchen / wann sie drinnen seyn«<sup>1035</sup>.

Prokops Absicht ist es nun, den seiner Annahme nach »vnverständigen«, das heißt nichtwissenden, Zuhörern »die Augen ein wenig auffthun vnd zu erkennen geben«<sup>1036</sup>, was hinsichtlich einer einzugehenden Ehe zu berücksichtigen sei. Zu erwarten wäre nun eigentlich eine Reihe von brauchbaren Ratschlägen, was Heiratswillige beachten sollten; idealerweise sehr detaillierte, damit bei der Eheanbahnung auch wirklich nichts schief gehen kann und die Ehe sich friedlich und harmonisch gestaltet. Doch anstatt diese erwarteten konkreten Anweisungen preiszugeben, folgt nun die *subiectio*: »Was möchte aber wol die Ursach seyn / daß manche Ehleut so gar übel miteinander hausen«<sup>1037</sup>, durch deren Beantwortung Prokop sein Thema auf einen einzigen Aspekt verengt: »Ich begehre dieselbe Ursachen nicht alle zu ergründen / aber das weiß ich wol / daß eine der fürnembsten Ursachen ist / weil oft zwey Leut zusammen heyrathen / die nicht zusammen gehören / weil sie gar vngleicher Natur [...] seyn«<sup>1038</sup>; mit Montaigne könnte man aber auch argumentieren, dass Mann und Frau gar nicht anders können als zu streiten: *Il y a naturellement de la brigue et riotte entre elles et nous; le plus estroit consentement que nous ayons avec elles, encore est-il tumultuaire et tempestueux*<sup>1039</sup>.

Doch zurück zu Prokop; um seine Aussage zu plausibilisieren, führt er als Beweis die in vielen Fällen zutreffende Tatsache: »Hund vnd Katzen hausen nicht wol miteinander«<sup>1040</sup>, an, welche er auch explizit durch die Äußerung: »Man weiß gar wol«, dem praktischen Wissen zuordnet. Prokop scheint jedoch anzunehmen, dass seine Zuhörer noch nicht ganz überzeugt sind, und so nutzt er nun eine *concessio*, um seine Aussage noch einmal bekräftigen zu können:

JA Pater, wirst du sagen / Es besinnet sich einer wohl / vermeynet einer auch wol / er wölle nur zu seines gleichen heyrathen / vnd es am allerbesten treffen / wer kann aber denen Leuten ins Hertz sehen?<sup>1041</sup>

---

<sup>1035</sup> Con, 3,42.

<sup>1036</sup> Con, 3,43.

<sup>1037</sup> Con, 3,45.

<sup>1038</sup> Con, 3,46.

<sup>1039</sup> Michel de Montaigne: Essais. Bd. 2, hg. v. Maurice Rat, Paris 1971, III,5, S. 278.

<sup>1040</sup> Con, 3,46; diese Beziehung findet auch ihren Niederschlag in der Redensart: »wie Katz und Hund miteinander stehen« (Röhrich 1994, 3, S. 820).

<sup>1041</sup> Con, 3,47.

Diesen Einwand bestätigt Prokop zunächst, doch mit der dann folgenden Zurückweisung verleiht er einem anderen Aspekt Gewicht, indem er die an den Ehezwistigkeiten Schuldigen dingfest macht:

Wann man durch Brillen sihet / die gefärbet seyn / was dieselbe für eine Farbe haben / so gedunckt einem dasselbe auch zu seyn / daß man dardurch anschawet / roht / grün / gelb / blau; ob es schon in der Warheit nicht so gefärbet ist! Wann einer heyrathen / vnd ihm ein Weib außklauben will / so hat einer selten klare Augen / die Augen seyn gefärbet mit dem Humor / den man im Kopff hat / dardurch schawet man sich nach einem Weib umb<sup>1042</sup>.

Demnach wäre also die Hauptursache für eine konfliktreiche Ehe die ›rosarote Brille‹, welche bei der Partnerwahl getragen werde und welche die Außerwählte als dem Mann hinsichtlich deren Eigenschaften und Natur als gleich erscheinen lasse; was sich dann auch mit der seit homerischer Zeit bekannten Redensart ›Gleich und Gleich gesellt sich gern‹ decken würde.<sup>1043</sup> Der Vergleich zu dem Zusammenleben von Hund und Katze scheint vor diesem Hintergrund nicht mehr passend, da diejenigen Hunde und Katzen, die durch ihre Halter genötigt sind, zusammenzuleben, diese Beziehung weder gesucht haben noch freiwillig eingegangen sind. Die Zuhörer hingegen schon, denn, durch die Brille getäuscht, dachten sie, sie gingen eine Ehe mit ihresgleichen ein.

Dass diese Diskrepanz wohl auch den Zuhörer auffallen wird, scheint Prokop bewusst zu sein, denn es folgt ein fingierter Dialog, der auf diese Freiwilligkeit abzielt und welchen Prokop mit einer Feststellung und sich anschließenden Frage eröffnet: »Viel Mannen beklagen sich / daß sie so böse Weiber haben; Mein Freund / du hast sie dir selber außgeklaubet / warumb hast du dir keine bessere genommen?« Ein wenig kleinlaut gibt der Zuhörer zur Antwort: »Oh / sie ist mir fürkommen / mich hat gedunckt / sie sey die beste«. Falls dieser Zuhörer nun auf die verständnisvolle Teilnahme seitens Prokop gehofft hat, widerfährt ihm stattdessen das genaue Gegenteil: Sein eigentliches Thema, den Zuhörern die Hauptursache für eine konfliktreiche Ehe darzulegen, anscheinend völlig vergessend verbleibt Prokop mit seiner Antwort bei der Schuldfrage: »Was gilt es du hast durch gefärbte Brillen gesehen / du bist selber nicht gar vil gutes gewesen«, und auf diese Schuldzuweisung folgt dann auch die Strafe: »O GOTT hat dir daß böse Weib gegeben zur Straff deiner Sünden!«<sup>1044</sup>

---

<sup>1042</sup> Con, 3,47f.

<sup>1043</sup> Vgl. Hom. Od. 17,218: »Wie sich mit Gott doch gleich und gleich schon immer gesellt hat«; Platon: Das Gastmahl, übers. u. erl. v. Frank Eckstein, München 1966, S. 195: »Das alte Wort hat recht: Gleich und gleich gesellt sich gern«; Röhrich 1994, 2, S. 552.

<sup>1044</sup> Con, 3,48.



Ob diese Erklärung, mit welcher Prokop sich im Bereich des Nichtwissens über Gottes Eigenschaften befindet, von den Zuhörern geglaubt wird, und ob Eheleute, die sich nicht mehr vertragen, den Partner als Strafe Gottes einstufen, muss ungeklärt bleiben. Geklärt werden kann hingegen, von welchen Möglichkeiten Prokop bei dem Thema der Katze in dieser sowie in den anderen zu diesem Thema betrachteten Predigten hinsichtlich des Gestaltungsspielraumes vor dem Hintergrund des Wissens und Nichtwissens Gebrauch macht.

#### 4.1.2.4 Bekanntheit als spielraumeinengender Aspekt?

Vor dem Hintergrund des vermeintlichen Nichtwissens der Zuhörer gestaltet Prokop die zuletzt betrachtete Predigt, doch bezieht sich dieses Nichtwissen nicht auf die Katze, sondern, salopp ausgedrückt, auf die Brautschau. Mit der Überlegung, was die Ursachen für eine unharmonische Ehe seien, stünde der Gestaltungsspielraum offen, um diverse mögliche Ursachen und Gründe anzuführen und diese durch Vergleiche jeglicher Art zu illustrieren. Da Prokop, wie er explizit sagt, aber nur die eine Ursache weiß, die sich auf die ungleichen Naturen bezieht, engt er sich selbst den Gestaltungsspielraum ein. So scheint ihm als Beweis nicht nur einzig die dem praktischen Wissen zuzuordnende Begebenheit der nicht immer friedlichen Beziehung von Hund und Katze einzufallen. Zudem ist dieser Vergleich unmöglich für eine Erweiterung des Spielraumes zu nutzen, da er, wie oben gezeigt, nicht mit den weiteren Ausführungen zusammenpasst.

Die gesamte Predigt bleibt recht blass, woran auch *concessio* und Dialog nichts zu ändern vermögen. Darüber hinaus mutet es merkwürdig an, für das Tragen der sprichwörtlichen rosaroten Brille gleich von Gott derart gestraft zu werden, wie Prokop es behauptet. Derartiges über Gottes Eigenschaften zu behaupten, ist, da es ja gänzlich in den Bereich des Nichtwissens gehört, wenn nicht gewagt, so doch im Rahmen des eingegengten Gestaltungsspielraumes eigentlich unmöglich, sodass Prokop kurzerhand eine etwas verkürzte und zudem einfältige Übersetzung eines Verses aus dem *Buch Jesus Sirach* gibt,<sup>1045</sup> um das Behauptete doch noch zu plausibilisieren. Abgesehen von dieser Behauptung hinsichtlich der göttlichen Strafmaßnahmen kann man diese Predigt lediglich als Ansammlung von explizit wie implizit ausgesprochenen Redensarten und

---

<sup>1045</sup> Vgl. Con, 3,48: »einem guten frommen Mann bescheret GOtt ein gutes frommes Weib«.

Allgemeinplätzen bezeichnen; augenfällig werdend in dem einen Satz: »Man weiß gar wol«<sup>1046</sup>.

Eine Redensart beherrscht auch die die Katze betreffende Passage der 17. Predigt des *Conjugale*. Wie oben gezeigt, verengt sich der zunächst offene Gestaltungsspielraum in dieser Predigt durch Prokops unglaubwürdige Aussage, alle Kinder seien von Geburt an schlecht, was die angesprochenen Zuhörer sicher nicht bestätigen werden. Hinzu kommt hier noch, dass Prokop die *concessio*, es habe jemand ein erziehungsresistentes Kind, sehr herablassend zurückweist. Der Gestaltungsspielraum scheint sich so immer weiter zu verengen, da eine derart überhebliche Art der Belehrung sicher auch die Ohren und Herzen der Zuhörer verschließt. Um den Spielraum wenigstens wieder ein wenig zu erweitern, greift Prokop zu dem zunächst widersinnig erscheinenden Beispiel der unerziehbaren Katze, um seine Aussage, jedes Kind sei erziehbar, mit der, wie oben dargelegt, rhetorisch durchdachten Argumentation hinsichtlich der menschlichen Vernunft selbst zu bestätigen.

Im Gegensatz zu der dritten Predigt des *Conjugale* fällt die rhetorische Anlage der zentralen Aussage auf, zudem bedient Prokop sich auch verschiedener Wissensfelder, wie der mittelalterlichen Literatur, der Emblematik und der Fabel. Gemeinsam ist diesen beiden Predigten hingegen, dass die Katze nicht mit einer Stimme ausgestattet wird, was sich gerade hinsichtlich ihrer Unerziehbarkeit angeboten hätte.

Auch in den beiden Kinderpredigten bleibt die Katze stumm, was hier jedoch auch nicht verwundert, da die Katze ausschließlich als negatives Exempel erhalten muss und beispielsweise zu ihrer Verteidigung auch gar nichts vorbringen soll. Beide Predigten haben zudem gemein, dass sie keine expliziten Äußerungen zum Wissensstand der Kinder enthalten, die einzige Annahme Prokops, die Darstellung der Geißelung Christi sei für junge Menschen zu grausam, zeigt Prokop als empathischen Menschen. Dies engt den Gestaltungsspielraum jedoch interessanterweise nicht ein, denn Prokops fürsorgliche Haltung hindert ihn nicht daran, die Geißelung, wie oben beschrieben, in grausamen Bildern zu schildern.

Ebenfalls keine einengenden Auswirkungen auf den Spielraum hat die zugrunde liegende Perikope und dies nicht, weil Prokop sie ignorieren oder nur streifen würde, sondern weil die Passion Jesu bestimmendes Thema ab dem genannten Sonntag ist.

---

<sup>1046</sup> Con, 3,46.

Prokop weiß die Perikope zudem zu einer Erweiterung des Spielraumes zu nutzen, indem er diese hinsichtlich der Unterdrückung Unschuldiger auf die aktuellen Verhältnisse überträgt. Wer auch immer diese Unschuldigen sein mögen, die Vorstellungskraft von Kindern wird wohl ausreichen, um sich diverse Szenarien auszumalen, auch ohne dass Prokop den oben skizzierten absurden Vergleich von unschuldigem Vogel und dem Leiden Jesu anstellt, der nicht in den gegebenen Gestaltungsspielraum passt. Im Ganzen gesehen ist diese Predigt eine Nacherzählung der biblischen Passionsgeschichte, rhetorisch unauffällig und ohne den Einbezug der Wissensfeldern.

Gleiches trifft für die 209. Kinderpredigt zu. Doch löst Prokop hier zwei Dinge besser: Der Vergleich der Pharisäer mit Katzen, die sich streicheln lassen und dann beißen, als ›Bild‹ der Falschheit ist nachvollziehbar und passend. Auch die Lehre, wenngleich nicht ganz der der Perikope entsprechend, ist kindgerecht aus dieser abgeleitet und aufbereitet durch den genannten Umkehrschluss und den damit verbundenen Appell an das moralische Wissen.

Anders präsentiert sich die Kirchweih-Predigt mit dem Thema der Katze. Die Perikope, also die Zachäus-Erzählung, erwähnt Prokop einmal recht kurz, lässt diese ansonsten aber unbeachtet, sodass der Gestaltungsspielraum dadurch nicht eingeengt wird. Auch die Bekanntheit der Katze ist für Prokop offenbar kein Grund, sich hinsichtlich des Spielraumes eingeengt zu fühlen. Ganz im Gegenteil erweitert Prokop sich den Spielraum durch die Aussage, den Zuhörern erklären zu wollen, was eine Katze ist und wozu sie nutzt; obgleich nicht davon auszugehen ist, dass Prokop bei seinen Zuhörern diesbezüglich von Nichtwissen ausgeht. Abgesehen von den auf unwillentlichem Nichtwissen beruhenden Behauptungen zur Katze als Pestüberträgerin sowie deren Dämonisierung durch die Nähe zur Hexerei bietet Prokop seinen Zuhörern eine Aufzählung aus praktischem Wissen bekannten hauptsächlich negativen Eigenschaften der Katze unter Einbezug weniger Wissensfelder.

Diese Aufzählung der negativen Eigenschaften der Katze läuft jedoch der Absicht der Predigt zuwider, da doch die Perfektion der göttlichen Schöpfung gepriesen werden soll, wozu das Hervorheben lauter negativer Eigenschaften eines Geschöpfes gewiss nicht geeignet ist. Die Predigt ist somit nicht nur von ihrem Gehalt, der Darstellung und der Argumentation verwirrend, darüber hinaus fehlen auch hier narratologische Elemente, die die ermüdende Aufzählung der kätzischen Eigenschaften ein wenig beleben könnten.

Ähnliches, was in den analysierten Predigten mit dem Thema der Katze festgestellt wurde, ließ sich auch schon bei den Predigten zum Thema des Hundes konstatieren. Es ist fraglich, ob dies, wie oben bereits erwähnt, auf die allgemein gute Bekanntheit und das damit einhergehende praktische Wissen über diese Tiere zurückzuführen ist, oder ob andere Gründe ins Feld geführt werden können. Um einer möglichen Erklärung näherzukommen, werden im Folgenden nun solche Predigten betrachtet, welche zwar auch ein bekanntes Tier zum Thema haben, die Bekanntheit, das heißt das praktische Wissen hinsichtlich der Eigenschaften und Verhaltensweisen, jedoch nicht so ausgeprägt sein konnte wie bei Hund und Katze. So wird bei der weiteren Analyse nun darauf zu achten sein, wie sich das Wissen und Nichtwissen Prokops sowie das von diesem angenommene Wissen und Nichtwissen der verschiedenen Zuhörer über diese Tiere auf den Gestaltungsspielraum auswirkt.

## 4.2 Prädatoren

Diese weniger gut bekannten Tiere, hier der Adler und der Wolf, zählen zu der Gruppe der Raubtiere bzw. -vögel. Anders als bei den Haustieren bestand zu diesen Tieren keine direkte Nähe. Die Bekanntheit beschränkte sich so auf das Ansichtigwerden und im Falle des Wolfes auf Erzählungen beispielsweise von Hirten oder Bauern, welche sicher genug leidige Erfahrungen mit dem die Schafe liebenden Räuber haben sammeln können.

### 4.2.1 Ein gefährlicher Feind

Zu diesen Erfahrungen zählte vor allem das Reißen von Schafen, aber auch anderer Haustiere.<sup>1047</sup> Sich gegen dieses Raubtier zur Wehr zu setzen, scheint so nur verständlich, doch hat dieses Abwehrverhalten beinahe zur Ausrottung des Wolfes geführt.<sup>1048</sup> Verständlich und nachvollziehbar ist ebenfalls, dass der so stets als gefährlicher Feind präsente Wolf im christlichen Glauben pejorativ konnotiert ist.<sup>1049</sup> Prominente Beispiele aus der *Heiligen Schrift*, in welcher der Wolf ein Dutzend Mal zu finden ist, sind

---

<sup>1047</sup> Vgl. Helmut Jäger: Einführung in die Umweltgeschichte, Darmstadt 1994, S. 138.

<sup>1048</sup> Vgl. ebd.

<sup>1049</sup> Vgl. Erik Zimen: Der Wolf. Verhalten, Ökologie und Mythos. Das Vermächtnis des bekannten Wolforschers, Stuttgart 2003, S. 387; Heinz-Mohr 1984, S. 306; Sigrid Braunfels: Art. Wolf, in: Lexikon der christlichen Ikonographie 4 (1972), Sp. 536–539, hier Sp. 538.

die bekannte Warnung aus der Bergpredigt vor den »falschen Propheten«, welche als »harmlose Schafe« daherkämen, inwendig aber »reißende Wölfe«<sup>1050</sup> seien, sowie der Ausspruch Jesu: »Seht, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe«.<sup>1051</sup>

Auch die germanische Götterwelt kennt mit dem Fenriswolf, dem Sohn des ebenfalls negativ konnotierten Loki, einen nicht eben sympathischen Zeitgenossen, der zwar, von den Göttern gefesselt, zunächst einmal keine Gefahr darstellt, bei der Götterdämmerung jedoch seine Fesseln zerreißt und den Göttervater Odin tötet.<sup>1052</sup> In der römischen Kultur hingegen verhindert eine Wlfin den Tod, und zwar den der Zwillinge Romulus und Remus, indem sie die ausgesetzten Kinder sugt.<sup>1053</sup> Doch neben dieser positiven Darstellung findet sich in der römischen Literatur auch ein negatives Wolfsbild, so steht der Wolf bei Ovid symbolisch für die Mordgier.<sup>1054</sup>

Die Gier, und zwar die Gier nach Nahrung, ist dann auch das Leitmotiv, unter welchem der Wolf in Märchen und Fabeln agiert. Allerdings wird der Wolf dort gelegentlich nicht als angsteinflonder Räuber, sondern als der List anderer Tiere oder Menschen Unterlegener dargestellt.<sup>1055</sup> Dieses Motiv des Unterlegenen findet sich ebenfalls als Märlein bei verschiedenen frühneuzeitlichen Predigern, wie bei dem Franziskaner Macellianus Dalhofer und dem Jesuiten Petrus Hehel.<sup>1056</sup> Der Prediger Prokop bleibt in seinen Predigten mit dem Thema des Wolfes, welche hier den Sammlungen *Encaeniale*, welche wieder zuerst betrachtet werden wird, *Patrociniale* und *Catechismale* entstammen, jedoch im Bild des gefährlichen Räubers.

---

<sup>1050</sup> E, Mt 7,15.

<sup>1051</sup> E, Mt 10,16.

<sup>1052</sup> Vgl. Hyndluliod, Str. 37, in: Die Edda 1986, S. 121–127, hier S. 126; Doepler 1900, S. 35f. u. 55; Bellinger 2001, S. 294; vgl. zur mythologischen Gestalt des Wolfes auch: Walter Koschorrek: Der Wolf. Eine Untersuchung über die Vorstellungen vom Verbrecher und seiner Tat sowie vom Wesen der Strafe in der Frühneuzeit (Beiträge zu Grundfragen des Rechts 4), hg. v. Stephan Meder/Alice Rssler, Göttingen 2010, S. 21f.

<sup>1053</sup> Vgl. Peterich 1971, S. 117f.; Pierre Grimal: Die Mythologie der Römer, in: Ders. (Hrsg.): Mythen der Völker. Bd. 1. gypter – Sumerer – Babylonier – Hethiter – Westsemiten – Griechen – Römer, Frankfurt/Main/Hamburg 1967, S. 297–312, hier S. 298f.; das Motiv einer ein Menschenkind säugenden bzw. aufziehenden Wlfin ist heute vielen Kindern jedoch vermutlich eher aus der Erzählung um das Findelkind Mogli bekannt (vgl. Rudyard Kipling: Das Dschungelbuch, bers. v. Erika Engelmann, Stuttgart 1993).

<sup>1054</sup> Vgl. Ov. met. I,210–239 (Jupiter verwandelt den mordgierigen Tyrannen Lykaon in einen Wolf); XI,346–406 (ein aus Rache für den Tod ihres Sohnes Phokus gesandter Wolf richtet in der Schafherde des Peleus, des Mörders des Phokus, ein Blutbad an).

<sup>1055</sup> Vgl. Delort 1987, S. 254; Werner Bies: Art. Wolf, in: Enzyklopädie des Märchen 14 (2014), Sp. 912–923, hier Sp. 913; Aisop. bspw. 35 u. 72; Der Stricker. Erzählungen, Fabeln, Reden. Mhd.-nhd., hg., bers. u. kom. v. Otfried Ehrismann, Stuttgart 2011, S. 33, Nr. 7: Der Wolf und der Biber.

<sup>1056</sup> Vgl. Marcellianus Dalhofer: Areolae oder Garten-Bethlein, München 1689, S. 440f.; Hehel 1735, S. 204.

#### 4.2.1.1 Höllischer und irdischer Wolf

Doch geht es in der 29. Kirchweih-Predigt nicht allein um den realen irdischen, sondern vor allem um den höllischen Wolf: den Teufel. Um diese beiden ›Figuren‹ und die Gefahr, welche von diesen für die Menschen ausgeht, zu verbinden, wählt Prokop den Predigttitle: »Der Wolff die Schaaf anfeindet sehr / vns thuts der Sathan noch vil mehr«. Mit diesem Titel ist aber nicht nur der Wolf mit dem Teufel gleichgesetzt, sondern zudem die Zuhörer mit den vom Wolf angefeindeten Schafen. Um dieses evozierte Bild weiter auszugestalten, berichtet Prokop seinen Zuhörern von der Sorge des Apostels Paulus um die Gemeinde in Korinth. Protagonisten dieser Erzählung sind auf der einen Seite Paulus in der Rolle des guten Hirten mit der Gemeinde als dessen »Schäfflein« und auf der anderen Seite, als böser Gegenspieler, der Teufel getarnt als der »Höllische Wolff«<sup>1057</sup>. Des Paulus Sorge und Warnung vor dem Teufel überführt Prokop dann in seine eigene Zeit und passt sie der aktuellen Situation an, indem er den Teufel durch die Sentenz: »Wo vnser HErr GOTT eine Kirch / da hat der Teufel auch eine Capell darbey«<sup>1058</sup>, in greifbare, gefährliche Nähe rückt, die Rolle der Schäflein mit seinen Zuhörern und die des Hirten mit sich selbst neu besetzt.

Diese Doppelfunktion als Hirte und Prediger, welche impliziert, dass Prokop mit dem Wissen, welches mit diesen Arbeitsfeldern verbunden ist, vertraut ist, bietet ihm die Möglichkeit, nicht nur sein Wissen über den Teufel, welches sich aus dem Glauben an diesen speist, mahnend und warnend an die Zuhörer weiterzugeben, sondern auch diverse Dinge über den Wolf, ob Anekdoten oder biologische Eigenschaften, gewissermaßen als Experte qua Hirtenberuf zu berichten. Um den Zuhörern dies zu verdeutlichen, verbindet Prokop Teufel und Wolf, wie schon im Predigttitle, hier aber mit einem durch das Wort ›wie‹ explizit ausgedrückten Vergleich: »Gebet achtung auff euch / der Sathan / wie ein hungeriger Wolff / wird er heut vnter vns herumb schleichen«. Mit der dann folgenden Aussage: »ich kenne ihn wohl / seine Anschläge vnd Gedancken seyn mir nur gar zu wohl bekannt: Ich will sie euch auch offenbahren / sagen / zu wissen vnnd bekannt machen«<sup>1059</sup>, betont Prokop sein Expertentum, was gewiss dazu beitragen soll, seinen folgenden Aussagen die nötige Glaubwürdigkeit zu verleihen, lässt

---

<sup>1057</sup> Enc, 29,313.

<sup>1058</sup> Enc, 29,314.

<sup>1059</sup> Enc, 29,314.

dabei allerdings durch die verwendete Pro-Form geschickt offen, ob sein Expertenwissen Teufel und/oder Wolf betrifft.

Der nach diesem einleitenden Abschnitt der Predigt beginnende Hauptteil macht aber bereits mit den ersten Worten, mit welchen Prokop den Wolf nennt, deutlich, dass er sich nicht nur als Teufels- sondern auch als Wolfsexperte versteht. Deutlich wird hier durch die Feststellung Prokops, die Zuhörer wüssten wohl zum größten Teil einiges über den Wolf, ebenfalls, wie er den Wissensstand seiner Zuhörer einschätzt. Für die Wissenden werden Prokops Ausführungen also nicht unbedingt eine, wie er es nennt, Offenbarung sein, die Unwissenden unter den Zuhörern können jedoch ihren Wissensschatz durchaus erweitern.

Allerdings beginnt Prokop seine Darbietung mit einem recht abgegriffenen Gemeinplatz, der als praktisches Wissen vermutlich bereits jedem Kind bekannt gewesen sein dürfte: mit der Vorliebe des Wolfes für Schafe. Um zu illustrieren, wie fest verwurzelt diese Vorliebe bzw. Eigenschaft im Charakter des Wolfes ist, schildert Prokop eine Situation, in welcher ein »junges Wölffel gefangen vnd auffgezogen / auch so heimisch gemacht wird wie ein Hund«. Doch solle man diesen trotzdem nicht die Schafe hüten lassen, denn weil seine Natur nicht gänzlich änderbar sei, werde er seine Schützlinge irgendwann doch angreifen. Auch wenn Prokop mit dem Topos der Wahrheitsbeteuerung bekräftigt, er »hab[e] es selbst gesehen«<sup>1060</sup>, scheint es sich bei dieser Erzählung von einem gezähmten Wolf doch eher um eine Äsop'sche Schöpfung, das heißt um Bücherwissen, zu handeln.<sup>1061</sup>

Doch nicht nur von diesem jungen gezähmten Wolf weiß Prokop zu berichten. Weit aus schlimmer verhalte sich nämlich ein

gemeiner wilder Wolff [...] / wann ihms gelinget / daß er vnter die Heerde kommen kann / so ist er nicht vergnüget mit dem / daß er ihm etwa eines nimbt vnd abtödtet [...] / sondern er tödtet deren so vil nach einander als er immer kann<sup>1062</sup>.

Dieses Verhalten, welches der Wolf gegenüber Tieren zeigt, die sich nicht ausreichend schützen können oder schwach und krank sind, und welches heute mit dem Terminus *Surplus Killing*<sup>1063</sup> bezeichnet wird, ist in den Zuhörern zum Teil zugänglichen Quellen

---

<sup>1060</sup> Enc, 29,315.

<sup>1061</sup> Vgl. Aisop. 71; kürzer und prägnanter formuliert es Freidank: »swâ der wolf ze hirt wirt, dâ mite sint diu schâf verirt« (137,11).

<sup>1062</sup> Enc, 29,315.

<sup>1063</sup> Rolf O. Peterson/Paolo Ciucci: The Wolf as a Carnivore, in: Lucyan D. Mech/Luigi Boitani (Hrsg.): Wolves. Behavior, Ecology and Conservation, Chicago/London 2003, S. 104–130, hier S. 128.

vielfach verarbeitet, so beispielsweise als Vergleich mit dem Teufel bei Albertinus oder als Motiv für die Gier im *Buch der Natur* sowie in den Illustrationen von Flugblättern.<sup>1064</sup>

Der Gier des Wolfes fallen aber nicht nur Schafe zum Opfer, denn, so berichtet Prokop weiter, der Wolf falle »auch anders Vieh« und »endlich wohl auch den Menschen selbst«<sup>1065</sup> an. Mit einem Blick in ein rezentes Tierlexikon lässt sich erste Aussage bestätigen; dass ein »gesunder Wolf einen gesunden Menschen überfallen oder gar getötet hätte«<sup>1066</sup>, wird dort jedoch verneint. Dass Prokop seine diesbezügliche Aussage auf die Ausführungen im *Buch der Natur* stützt, in welchem Megenberg berichtet: »wenn der Wolf einmal Menschenfleisch geschmeckt hat, bekommt er Lust auf mehr, denn Menschenfleisch ist angenehmer und lieblicher zu essen als irgendein anderes Fleisch«<sup>1067</sup>, ist möglich. Nicht auszuschließen ist aber auch, dass Prokop, der die Zeit des Dreißigjährigen Krieges miterlebt hat, hier aus Erfahrung spricht, da der Wolf die durch Hunger, Krankheit und Kampfhandlungen hervorgerufene herabgesetzte Abwehrkraft des Menschen zu seinem Vorteil, das heißt zu Angriffen, nutzte.<sup>1068</sup> Denkbar wäre aber ebenfalls, dass Prokop den Angriff des Wolfes auf den Menschen nur deshalb nennt, um einen reibungslosen Übertrag auf das Verhalten des Teufels zu ermöglichen, denn genau dies folgt nun in der Predigt mittels der *exclamatio*: »O meine Zuhörer / der böse Feind der Teuffel [...] / der ist keines Menschen Freund«<sup>1069</sup>. Allerdings ist die sich daran anschließende Warnung vor demselben ein wenig oberflächlich und abstrakt, sodass Prokop erneut den Wolf bemüht, um anhand von dessen Verhalten seine Warnung zu konkretisieren bzw. durch Beispielerzählungen mit Leben zu füllen.

Bei diesen Erzählungen handelt es sich nach Prokops Aussage: »Von dieser Bestia lieset vnnd erfahret man Wunder«<sup>1070</sup>, zum Teil um Bücherwissen, was der Blick in antike, mittelalterliche und frühneuzeitliche Quellen auch bestätigt.<sup>1071</sup> Die Erzählungen, allesamt Gemeinplätze und Anekdoten, die nichts mit dem realen Verhalten eines

---

<sup>1064</sup> Vgl. AA, 170; Meg, 45; Harms, II,36, 37 u. 38.

<sup>1065</sup> Enc, 29,315.

<sup>1066</sup> Gudemann 1992, S. 935.

<sup>1067</sup> Meg, 46.

<sup>1068</sup> Vgl. zu einem solchen Verhalten des Wolfes: Delort 1987, S. 260f.; Zimen 2003, S. 405 u. 409; (Zimen verweist zudem auf die Lage in Indien, wo Wölfe »kleine Kinder« angriffen (S. 412); vgl. hierzu auch das rezente Interview in *Die Zeit* (Marc Brost/Mariam Lau: Der Wolf – zum Abschuss freigeben?, in: *Die Zeit* v. 16.7.2020, S. 10).

<sup>1069</sup> Enc, 29,315.

<sup>1070</sup> Enc, 29,316.

<sup>1071</sup> Vgl. zum Großteil dieser Erzählungen die entsprechenden Darstellungen bei: Ail. nat. III,6 u. VIII,14; Meg, 46; Gesn. hist. I,350f.



Wolfes zu tun haben, werden von Prokop nach dem Schema einer Wenn-dann-Regel gestaltet: »Wann er auff den Raub außgehet« und dabei ein Geräusch mache, »so beisset er ihm selber in den Fuß«; wenn Wölfe einen Fluss überqueren möchten, hielten sie sich gegenseitig am »Schweiff«; wenn ein Tier »in ein Wasser gefallen ist / vnd ihm nimmer herauß zu helffen weiß«, dann zögen sie es heraus und verspeisten es; wenn der Wolf ein Kalb oder ein Schwein fressen möchte, ziehe er ersteres an der Nase und das Schwein am Ohr; dem Schaf biete er mit seinem Maul Futter an und wenn es danach beiße, »so beisset er auch an«<sup>1072</sup>.

Mit dem Topos des Mehr oder Minder, wenn schon das »vnvernünfftige Vieh« so vorgehe, »was wird nit der Höllische Wolff der Teuffel thun die Menschliche Seelen zu erjagen?«<sup>1073</sup>, überträgt Prokop das wölfische Verhalten auf den Teufel. Um diese Behauptung mit Leben zu füllen, fängt Prokop nicht nur sprichwörtlich bei Adam und Eva an, sondern nutzt die Verführung unserer »ersten Eltern im Paradeyß« mittels der verhängnisvollen Frucht »vom verbotenen Baum«<sup>1074</sup>, um die Arglist des Teufels beim Seelenfang unter Beweis zu stellen. Als zweiter Beleg dient Prokop die Zachäus-Erzählung, womit er auch zugleich die geforderte Perikope eingebunden hat, in welcher der Zöllner sich durch »die Schönheit deß glintzenden Golds«, welches ihm der Teufel »fürgehalten« habe, hat verführen lassen. Neben dieser Methode, das heißt, die Menschen durch »ein verbottens Freudel oder Lustbarkeit« zum Bösen zu verleiten, nutze der Teufel, wenn er anders nicht zum Ziel komme, »Gewalt« und »treibet sie durch Forcht vnd Schröcken«<sup>1075</sup> zum Bösen.

Diese Schriftbeweise passen jedoch nur auf die Hälfte von Prokops oben geschilderten Erzählungen und Anekdoten. Möglich, dass er daher mit den Worten: »haben aber seine Arglistigkeiten noch nicht alle erzehlet«, einen zweiten Anlauf macht, wölfisches und teuflisches Verhalten in eins zu setzen. Zu den Verhaltensweisen eines Wolfes gehöre es demnach, mit sehr schweren Lasten im Maul Hindernisse zu überspringen;<sup>1076</sup> eine Fähigkeit, welche dem Wolf in zahlreichen Erzählungen seit Jahrhunderten ange-dichtet wird.<sup>1077</sup> Realitätsnäher ist dagegen Prokops Beschreibung des Jagdverhaltens,

---

<sup>1072</sup> Enc, 29,316.

<sup>1073</sup> Enc, 29,316.

<sup>1074</sup> Enc, 29,316f.

<sup>1075</sup> Enc, 29,317.

<sup>1076</sup> Vgl. Enc, 29,317.

<sup>1077</sup> Vgl. Zimen 2003, S. 401 (dort nur bezogen auf die schweren Lasten, nicht auf das Überspringen von Hindernissen).

das darin bestehe, beispielsweise einen Ochsen von hinten anzugreifen, das heißt anzuspringen und zu töten.<sup>1078</sup> Ins Reich der Phantasie gehört hingegen die nächste von Prokop berichtete Eigenschaft, die Wölfen das Überleben in Zeiten großen Hungers sichere, denn

da machen sie einen Circul oder Kreyß von ihnen selbstn [...] / lauffen vmb vnd vmb herumb / biß einer auß ihnen nemblich der Schwächere den Schwindel bekomt vnd fallet / alsdann *ipso facto*<sup>1079</sup> ist derselbe schon zum Todt verdampft [...] / den zerreißen vnd fressen sie.<sup>1080</sup>

Um diese Geschichte, die nicht Prokops Phantasie entsprungen ist, sondern von der bereits der antike Buntschriftsteller Aelian berichtet, also dem Bücherwissen zuzuordnen ist, zu plausibilisieren, verleiht Prokop dem Wolf eine Stimme und lässt diesen in direkter Rede zu den vom Hunger bedrohten Wölfen sprechen:

Ihr Herren [...] / meine Mit-Wölffe / wir seynd alle in Gefahr Hunger zu sterben [...], vnter oder auß zweyen Ubeln soll man daß ringere erwählen / besser ist / einer auß vns sterbe allein / als daß allesamt verderben<sup>1081</sup>.

Eingewoben in die Erzählung ist allerdings der leise Zweifel Prokops: »(muß aber wohl ein harter Winter seyn / da sie daß thun)«<sup>1082</sup>, bei welchem aber ungeklärt bleiben muss, ob er diesen mit den Zuhörern teilen möchte oder nur dem späteren Nutzer der Sammlung mitgeteilt werden soll, da Prokop diesen optisch durch von ihm selten genutzte runde Klammern aus dem Erzählvorgang ausklammert. Doch nicht nur Prokops Zweifel kommt hier zum Ausdruck, sondern auch sein unwillentliches Nichtwissen über das Verhalten von Wölfen. Hinzu kommt, dass Prokop nun auch noch die »Göttliche Providenz vnd Fürscheidung«, also das Nichtwissen über den Sinn göttlichen Handelns, ins Spiel bringt, über welche »man sich« hinsichtlich eines solch durchdachten Handelns der Wölfe »verwundern« müsse, was die Berechtigung dieses Zweifels in Frage stellt.

Ohne noch weiter auf Nichtwissen und Zweifel einzugehen, kehrt Prokop dann zurück zu seinem Vergleich des wölfischen mit dem teuflischen Verhalten. Dazu nutzt er die Graduierung: »Aber der höllische Wolff der böse Feind ist noch vil ärger / vil listiger / vil verschlagener zu seinem Spaß vnd zu vnseren Schaden«, die durch die

---

<sup>1078</sup> Vgl. Enc, 29,317; vgl. zum Jagdverhalten: Gudemann 1992, S. 936 (der Angriff erfolgt nicht von hinten, sondern »von der Seite«, um die Beute dann mit einem »Kehlbiß zu töten«).

<sup>1079</sup> *Ipso facto* = durch die Tat selbst; ähnlich dem juristischen Terminus *ipso iure* = »schon durch das Recht selbst [...], z. B. Erbfolge bei Erbfall.« (Gerhard Köbler: Juristisches Wörterbuch, München<sup>15</sup>2012, S. 225).

<sup>1080</sup> Enc, 29,318.

<sup>1081</sup> Enc, 29,318.

<sup>1082</sup> Enc, 29,318.

asyndetische Reihung sowie durch den enthaltenen klimaktischen sowie den antithetischen Parallelismus die Bosheit des Teufels noch an Intensität gewinnen lässt. Wie schon im ersten Vergleichsdurchlauf verwendet Prokop auch hier Passagen aus der *Bibel* als Beweis für seine Aussage. Passten die Schriftbeweise, welche Prokop oben für den Vergleich genutzt hat, nur auf die Hälfte der Erzählungen vom Wolf, so taugen diejenigen, welche Prokop im Folgenden anführt, gar nicht zum Vergleich oder Beweis; auch wenn es dort um den Teufel und die Falschheit der Menschen geht. Die vermeintliche Tauglichkeit versucht Prokop zumindest in zwei Fällen noch durch eine sehr kreative Übersetzung der lateinischen Verse ins Deutsche zu erreichen; wohl davon ausgehend, dass seine Zuhörer nicht über das nötige Bücherwissen, das heißt die Kenntnis des Wortlautes der *Heiligen Schrift*, verfügen.<sup>1083</sup>

Recht unvermittelt beginnt Prokop nun auch den dritten Anlauf, wölfisches und teuflisches Verhalten zu vergleichen, welcher allerdings noch kürzer ist als der zweite und nur noch eine Erzählung enthält. Demnach würde ein Wolf, »wann ihm ein Mensch vnd ein Vieh« begegne, eigentlich das Tier anfallen, »es sey dann / daß er vorhin schon Menschen-Fleisch gefressen vnd gekostet habe / wie süßes gutes Bissel es darumb sey für seinen Schlund«<sup>1084</sup>. Legt man das *Buch der Natur* daneben, wird offensichtlich, dass Prokop hier eine leichte Abwandlung der Megenberg'schen Ausführungen gibt und dass es sich damit um Bücherwissen handelt.<sup>1085</sup> Wie oben nutzt Prokop auch hier wieder eine Graduierung für den Übertrag dieses Verhaltens auf den Teufel: »In diesem Fall ist der Höllische Wolff der Sathan vil ärger als der Irdische / denn dieser achtet sich deß Viehes nichts / sondern einig vnd allein Menschen will er haben«<sup>1086</sup>.

---

<sup>1083</sup> Vgl. Enc, 29,318f.; Prokop zitiert meist nur Teile eines Verses: Vulg, Liber Iob (Ijob) 1,7; 2,2 (*circuivi terram et perambulavi eam*); die Übersetzung Prokops ist korrekt, belegt jedoch nicht das im Kreislaufen; Vulg, Ad Corinthios II (2 Kor) 2,11 (*ut non circumveniamur a Satana non enim ignoramus cogitationis eius*); Prokops Übersetzung: »Lasset euch den Sathan nicht bey der Nasen herumb drähen / denn seine Gedancken / warum er es thue / wissen wir wohl«, passt eher zum ersten Vergleichsdurchlauf; Vulg, Epistula Petri I (1 Petr) 5,8 (*circuit quaerens quem devoret*); Prokop Version: »Deßwegen rennet er so mit dir im Krayß herumb / auff daß er dich mit der Männige seiner Versuchungen dämisch vnd fallen machen vnd dich fressen möge«, lässt sich auch mit gutem Willen nicht mehr als Übersetzung bezeichnen; Vulg, Psalmi Iuxta LXX (Ps) 11,9 (12,9) (*in circuito impii ambulabunt*); auch hier ist Prokops Version: »Im Krayß gehet der Gottlose herumb; alles nur dahin angesehen / damit wir in solchem Schwindel nicht bey rechtem Verstand bleibende ihm desto leichter zu theil werden«, nicht als Übersetzung zu bezeichnen, hinzu kommt noch, dass es in diesem Psalm nicht um den Teufel, sondern um falsche Menschen geht).

<sup>1084</sup> Enc, 29,319.

<sup>1085</sup> Vgl. Meg, 46: »Wenn der Wolf einmal Menschenfleisch geschmeckt hat, bekommt er Lust auf mehr, denn Menschenfleisch ist angenehmer und lieblicher zu essen.«

<sup>1086</sup> Enc, 29,319.

Auch der Beleg für die Richtigkeit dieser Aussage besteht wieder aus Schriftbeweisen, indem Prokop lateinische Versteile nutzt, um seine deutschen Sätze in lateinischer Sprache zu beenden und dabei auf eine Übersetzung des Lateinischen ins Deutsche kurzerhand verzichtet, also nicht einmal versucht, eine Tauglichkeit dieser Verse mittels kreativer deutscher Übersetzung vorzugaukeln.<sup>1087</sup>

Um nach diesen vielen Vergleichen nicht in die Verlegenheit einer Erklärung für das menschenfeindliche Verhalten des Teufels zu kommen, nutzt Prokop nun eine Kombination aus *anticipatio* und *praeteritio*. Zunächst greift er dem möglichen Gedankengang der Zuhörer: »Warumb er aber vns allen so feind sey«<sup>1088</sup>, voraus, um dann mit der *praeteritio*, er habe hier jetzt nicht die Zeit, dies zu erklären, eine Antwort zu übergehen. Mit einer weiteren *praeteritio*, »Jäger vnd Bauern« sowie er selbst würden »noch vil mehr von Wölffen zu sagen wissen«, und Prokop zudem noch einiges über den Teufel, was »aber auff einmahl nicht alles seyn« könne, das heißt, dass die Zeit auch dazu nicht ausreiche, scheint Prokop auch darauf verzichten zu wollen, weitere Erzählungen und Anekdoten zum Besten zu geben. Doch dem ist nicht so, eher im Gegenteil, denn Prokop kündigt nun an, den Zuhörern »noch etliche nutzliche Sachen«, welche durch die explizite Nennung der »Naturalisten«<sup>1089</sup> als Quelle dem Bücherwissen zuzuordnen sind, im Wortsinne aufzuzählen.

Die Aufzählung beginnt mit einer zu der Redensart: »Den Wolf sehen; vom Wolf angesehen werden«<sup>1090</sup>, gewordenen Erzählung, nach welcher ein Mensch, der einen Wolf sieht, verstumme, welche sich auch bei Vergil, Plinius, Megenberg und Gesner findet.<sup>1091</sup> Des Weiteren greife der Wolf Mitgefangene nicht an, habe Angst vor Trommelgeräuschen, fliehe, wenn er glaube, man baue eine Falle und fürchte sich vor

---

<sup>1087</sup> Vgl. Enc, 29,319; auch hier sind die Verse von Prokop nicht vollständig zitiert: Vulg, Abacuc Propheta (Hab) 1,16f. (*cibus eius electus ... semper interficere gentes non parcat*; der Vers ist gänzlich unpassend, da es in diesem Dialog des Propheten mit Gott um die als Strafe gesandten Chaldäer geht und nicht um den Teufel; vgl. EÜ, S. 1060/Einführung in *Das Buch Habakuk*); Vulg, Secundum Mattheum (Mt) 8,31f. (*si eicis nos mitte nos in gregem porcorum*; hier erläutert bzw. interpretiert Prokop: »sie wären wohl lieber in dem Menschen blieben gewesen«; dass der Teufel »einzig und allein Menschen haben will, wäre vermutlich schlüssiger durch die Sage vom Aachener Dom und dem Wolf erklärt; vgl. George Forster: Ansichten vom Niederrhein, von Brabant, Flandern, Holland, England und Frankreich im April, Mai und Junius 1790. Erster Theil, Berlin 1791, S. 323–325; Der Wolf und der Tannenzapfen, in: Deutsche Volkssagen, hg. v. Paul Zsolnay, Rastatt 1994, S. 97f.).

<sup>1088</sup> Enc, 29,319.

<sup>1089</sup> Enc, 29,320.

<sup>1090</sup> Röhrich 1994, 5, S. 1742.

<sup>1091</sup> Vgl. Enc, 29,320; Publius Vergilius Maro: Hirtengedichte. Lat.-dt., hg., übertr., eingel. u. erl. v. Heinrich Naumann, München 1994, Neunte Ekloge, V. 54; Plin. nat. VIII,80; Meg, 45; Gesn. hist. I,351.

offenen Flammen.<sup>1092</sup> Prokop beschließt diese Aufzählung mit dem ausdrücklichen Verweis auf die Nützlichkeit dieses von ihm vermittelten Wissens und macht dann noch ein letztes Mal von einer Graduierung Gebrauch, um wieder auf den Teufel zu sprechen zu kommen: »Nun das seyn lauter gute Sachen / sehr nützlich zu wissen / aber noch vil besser vnd nutzlicher ist es / wann man sich vor dem Höllischen Wolff wohl fürzusehen vnd zu hüten weiß«. Und »an guten Mitteln«, um sich zu hüten, herrsche auch kein Mangel, die Schwierigkeit bestehe nur darin, dass diese Mittel nur helfen, »wann man sie [...] weiß / vnd sich derselben [zu] bedienen mag«<sup>1093</sup>.

Da Prokop offenbar über dieses moralische Wissen verfügt, möchte er nun für Aufklärung sorgen. Das erste Mittel ist dabei an Banalität kaum zu überbieten, wenn die Empfehlung Prokops lautet:

Erstlich muß man sich nicht selber freywillig in Gefahr geben vnd einem solchen Feind mit Fleiß zugehen [...]: Denn bekomt er einmahl jemand in seine Klauen /so mag man hernach nimmer so leicht wider von ihm loß werden<sup>1094</sup>.

Mit dem Topos der Wahrheitsbeteuerung: »Ich hab der Leuten wohl gehabt / die sich ihme verschrieben / die hernach gern wären wider loß gewesen / es ist hart hergangen«<sup>1095</sup>, versucht Prokop seine Aussage dann zu belegen. Nicht auszuschließen ist allerdings, dass Prokop diesbezüglich gar nicht auf seine eigene Erfahrung zurückgreift, sondern auf das Volksbuch *Historia von D. Johann Fausten*, in welchem es am Ende bekanntermaßen sehr hart hergeht.<sup>1096</sup> Auch das zweite Mittel ist nicht sonderlich originell, besteht es doch lediglich aus dem guten Rat, sich »mit Andacht in Gottes Schutz« zu begeben. Doch Prokop fügt sofort hinzu, es gebe noch »vil andere gute Mittel ihn gar leicht zu verjagen«<sup>1097</sup>, welche vermutlich nicht jedermann bekannt waren (und sind) bzw. heute eher mit Vampir-Literatur in Verbindung gebracht werden. Die Mittel im Einzelnen sind:

ein einziges Zeichen deß H. Creutzes / ein einiger JESUS Name andächtig angeruffen / ein einziger anmühtiger hertzlicher Seufftzer gen Himmel / etliche Tröpfel geweyheten Wassers / vnd dergleichen<sup>1098</sup>.

---

<sup>1092</sup> Vgl. Enc, 29,320.

<sup>1093</sup> Enc, 29,321.

<sup>1094</sup> Enc, 29,321.

<sup>1095</sup> Enc, 29,321.

<sup>1096</sup> Vgl. *Historia*, Kap. *Oratio Fausti ad Studiosos*; der schon lange bekannte Fauststoff wurde erstmals im Jahr 1587 ohne Angabe der Verfasserschaft von Johann Spies gedruckt (vgl. Vorrede Johann Spies, S. 6–8).

<sup>1097</sup> Enc, 29,321.

<sup>1098</sup> Enc, 29,321f.

Die nun folgende *concessio*: »Ja mein Pater, wird velleicht jemand gern sagen wöllen / wir einfaltige Leut wissen solche Sachen nicht [...] / darumb können wir vns auch nit helffen«, bzw. das Stattgeben dieses Einwandes: »Solcher Unverstand ist mir wohl bekannt / die Unwissenheit [...] / weiß ich gar wohl«, bringt deutlich die Annahme Prokops zum Wissensstand seiner Zuhörer zum Ausdruck. Doch hat Prokop nicht die Absicht, den Zuhörern diese Unwissenheit entschuldigend durchgehen zu lassen, denn dem fingierten Einwand des Zuhörers setzt Prokop nun seinerseits einen Einwand entgegen, bei welchem er wieder Schaf und Wolf als Vergleich heranzieht und welcher in einer provokativen *subiectio* mündet: Wenn nämlich »ein Schaaf nicht im Stall bey seinem Hirten vnd bey der Heerde bleiben [...] / vnd denen Wölffen zu theil werden« würde, »wem will es alsdann die Schuld geben?« Die für jedermann auf der Hand liegende Antwort: »Niemand andern denn seinem eignen Muthwillen«, nutzt Prokop, um das tierische Exempel auf die Gemeindemitglieder zu übertragen. Dabei bezeichnet er diese als »Pfarr-Kind[er]«, was wiederum eine gewisse Unwissenheit derselben impliziert, welche »muthwilliger wise« nicht bei ihrem »Hirten« und in ihrem »Stall«<sup>1099</sup> blieben. Durch die Wortwahl Prokops erübrigte es sich eigentlich, hier nun auch nach der Schuldigkeit zu fragen, da durch die Konversion des Substantivs »Muthwillen« zum Adjektiv »muthwillig« die Analogie zum Verhalten des Schafes klar gegeben ist.

Prokop lässt es sich aber nicht nehmen, diese Frage dennoch zu stellen, verknüpft in dieser jedoch die Schuld mit dem erstrebenswerten Heil, welchem er das die Schuld nach sich ziehende Unheil antithetisch gegenüberstellt: »wann ihm [dem nicht bei seinem Hirten, dem Pfarrer, gebliebenen Menschen, B.N.] nicht Heyl / sondern Unheil widerfahret / wem will er alsdann die Schuld geben?« Gleicht diese zweite Schuldfrage in Teilen dem Wortlaut der ersten Frage und wirkt so beinahe wie ein Echo oder wie ein das schlechte Gewissen ständig wachhaltender erhobener Zeigefinger, so verstärkt die ebenfalls in Teilen aus demselben Wortlaut wie die erste Antwort bestehende nun gegebene Antwort: »Niemand andern als nur ihm selber muß er sie geben«<sup>1100</sup>, dies noch. Denn die ersten beiden Wörter der Antworten eliminieren von vornherein die Möglichkeit, die Schuld, frei nach der umgangssprachlichen Redensart »schuld sind immer die anderen«, von sich zu weisen bzw. weiterzugeben.

---

<sup>1099</sup> Enc, 29,322.

<sup>1100</sup> Enc, 29,322.

Im Zuge der zweiten Frage und Antwort integriert Prokop neben dem Heil aber noch einen weiteren Aspekt: Die Neigung der Zuhörer »zum Schlentzen<sup>1101</sup> / Karten / Kegel schieben / oder Sauffen«, welche dazu führe, dass der Gottesdienst nicht besucht werde. Auch die Konsequenzen solcher Untugenden führt Prokop seinen Zuhörern vor Augen. Als erstes illustrierendes Beispiel dient ihm der Zöllner Zachäus, welcher »am Sabbath der Schacherey nachgeloffen« sei und der Teufel ihn so »in seine Fallstricke«<sup>1102</sup> gelockt habe. Da Prokop aber, wie oben dargelegt, wusste, dass die Zuhörer mit der Zachäus-Erzählung gut vertraut waren und damit auch den glücklichen Ausgang derselben kannten,<sup>1103</sup> bringt Prokop ein weiteres Beispiel, welches für die die Kirche nicht aufsuchenden und dem Teufel verfallenen Menschen weniger glücklich, nämlich mit deren Hinrichtung, ausgegangen sei.<sup>1104</sup> Damit es mit Prokops »frommen Schääfeln«<sup>1105</sup>, den Zuhörern, nicht auch solch ein tragisches Ende nehmen werde, entlässt er seine Gemeinde am Ende der Predigt mit der Warnung: »nicht dem Wolff / sondern dem Hirten / dem Stall / der Kirchen gehet zu«<sup>1106</sup>.

#### 4.2.1.2 Was dem einen der Hirte, ...

Wen Prokop in der Predigt des *Encaeniale* mit dem Hirten meint, bringt er dort bereits zu Beginn explizit zum Ausdruck, indem er in die Rolle des Paulus schlüpft und den Zuhörern die der korinthischen Gemeinde, und damit der Schafe, zuweist. Zu diesen Schafen werden sich, so Prokop in der 56. Predigt des *Patrociniale*, »nach dem Jüngsten Tag« noch weitere gesellen: die »außerwehlte[n] Heiligen«. Prokop ist allerdings der Meinung, dass es »aber viel zu spät« sei, »wann sie alsdann erst seine Schaf werden / sie müßens auff dieser Welt vnd in diesem Leben schon gewesen seyn«<sup>1107</sup>. Und das Verhalten der Schafe aus diesem Leben nutzt Prokop nun für einen Vergleich, um die »Tugenden vnd Heiligkeit« des in dieser Predigt zu ehrenden nicht näher benannten Heiligen »desto besser ans Liecht zu bringen«<sup>1108</sup>.

<sup>1101</sup> Schlentzen = »müszig, nachlässig herumgehen, sich herumtreiben, liederliche wege gehen« (Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm 9 (1899), Sp. 639).

<sup>1102</sup> Enc, 29,322.

<sup>1103</sup> Vgl. Kap. 4.1.1.1.

<sup>1104</sup> Vgl. Enc, 29,323.

<sup>1105</sup> Enc, 29,322.

<sup>1106</sup> Enc, 29,323.

<sup>1107</sup> Pat, 56,534.

<sup>1108</sup> Pat, 56,535.

Zu Beginn dieses Vergleichs äußert Prokop zunächst explizit seine Annahme zum Wissensstand der Zuhörer, der zufolge »iederman« wisse, dass ein Schaf »ein frommes / einfaltiges / vnschuldiges Thierlein« sei. Um diese Frömmigkeit und Unschuld zu illustrieren, greift Prokop zu einem Ausschnitt einer Erzählung aus dem *Zweiten Buch Samuel*, welche in ihrer vollen Länge selbst eine Parabel ist, die Nathan König David erzählt, um diesem sein schändliches Verhalten in Bezug auf Batseba und Urija vor Augen zu führen.<sup>1109</sup> Der von Prokop gewählte Teil beschränkt sich auf das von dem armen Mann wie ein eigenes Kind aufgezogene und geliebte Lamm, welchen Prokop mit der *subiectio*: »Wie kondte er doch das Thierlein nur so lieben?«, beendet. Die Antwort, der arme Mann habe gesehen, »daß in- vnd außwendig es eine lautere Einfalt vnnnd Unschuld [...] war«<sup>1110</sup>, die sehr an den beschreibenden Topos der Identität von Äußerem und Innerem erinnert, nutzt Prokop nun als Ausgangspunkt für mehrere Vergleiche von Schafen und Menschen (nicht etwa, wie man erwarten würde, von dem zu ehrenden Heiligen!) bezüglich deren Verhalten.

So sei es als erstes noch »lieb- vnd lobwürdiger«, wenn »solche Tugend sich an Menschen befindet« und wenn die Menschen nicht »außwendig ein Lamb oder Schaf / inwendig im Gemüth aber ein Wolff seyn«; vor Letzterem warnt bereits Jesus in der Bergpredigt.<sup>1111</sup> Des Weiteren sei ein Schaf gemäß »seiner Natur auch trefflich gescheid« und erkenne einen »Wolff« auch, wenn er im »Schaf-Beltz« daherkomme, könne »die gute von denen bösen« Nahrungsmitteln unterscheiden und finde seine »Mutter« auch »vnter tausend Schafen«<sup>1112</sup>. Diesen einfachen tierischen Instinkt, der auch auf andere Tiere übertragbar ist und vermutlich zum praktischen Wissen der in der Frühen Neuzeit überwiegend ländlichen Bevölkerung gehörte, vergleicht Prokop nun mit dem Verhalten der Menschen, welche dabei erwartbar eine nicht so gute Figur machen. Irritierend ist jedoch zunächst, dass Prokop hier nicht erwachsene Menschen zu Vergleichszwecken heranzieht, sondern Kinder, obgleich es sich nicht um eine Kinderpredigt

---

<sup>1109</sup> Vgl. 2 Sam 11–12,7 (König David erblickt Batseba, die Frau Urijas, welcher sich im Krieg befindet, lässt sie zu sich holen und schwängert sie. Damit es aber den Anschein hat, Urija sei der Vater, gewährt David diesem Heimaturlaub, auf dass der Rückkehrer sich zu seiner Frau lege. Da dieser Plan nicht aufgeht, lässt David Urija an vorderste Front stellen, damit er dort den Tod findet. Nathan erzählt David daraufhin die Parabel von dem reichen Mann, der sehr viele Schafe besitzt, aber keines zum Verzehr schlachten möchte, zum Mahl stattdessen zu dem einzigen Schaf eines armen Mannes greift).

<sup>1110</sup> Pat, 56,535.

<sup>1111</sup> Vgl. Mt 7,15.

<sup>1112</sup> Pat, 56,536.



handelt. Dass diese dem Vergleich aufgrund von deren natürlichem »Unverstand«<sup>1113</sup> erwartbar nicht standhalten können, sieht Prokop diesen aber nach.

Welche Absicht Prokop mit diesem Beginn der Vergleiche, also bei dem kindlichen Verhalten anzufangen, verfolgt, ist zunächst nicht erkennbar. Denn nicht anders sieht es bei der Beurteilung des Verhaltens der Erwachsenen »in denen dreyen erstberührten Puncten moralischer oder geistlicher Weise« aus. Denn »da mangelt es denen meisten auß vns sehr«, so erkennen auch die Erwachsenen den »Wolff« im »Schaf-Beltz« nicht, »wissen [...] fürs ander auch nicht zu vnterscheiden das Gute vom Bösen« und »vnser rechte wahre Mutter [...] verlassen« sie. Auf den ersten Blick scheint es sich bei diesem Vergleich lediglich um einfaches moralisches Wissen zu handeln, doch nennt Prokop oben explizit die geistliche Weise dieses Vergleichs, die so in ähnlicher Weise im *Physiologus* sowie auf Flugblättern zu finden ist und den Zuhörern somit nicht unbekannt gewesen sein dürfte,<sup>1114</sup> und so wird aus dem Wolf im Schafspelz ein Ketzer, aus dem Bösen »ketzerische Lugen« und aus der wahren Mutter die »Christliche Catholische Kirch«. Ähnlich wie den Kindern sieht Prokop Erwachsenen, die sich durch ketzerische Lügen auf Abwege haben bringen lassen, deren Verfehlung nach, da diese sich anders verhalten hätten, wenn sie »so viel Witz vnd Verstand zu brauchen wisseten als die junge Lämbel«<sup>1115</sup>. Eine gewagte Aussage, impliziert sie doch, dass Lämmer nicht nur Verstand besitzen, sondern bezüglich des Gebrauchs desselben einem erwachsenen Menschen überlegen sind; was nicht mit dem praktischen Wissen der Menschen übereinstimmen dürfte und sofort zu der oben bereits erwähnten Frage führen müsste, ob Jesus auch für die Tiere gestorben ist und diese ebenso wie die Verstand besitzenden Menschen auf das ewige Leben hoffen dürfen.<sup>1116</sup>

Offenbar ist Prokop sich bewusst, dass er hier nachbessern muss, und so relativiert er seine Aussage auch sogleich, indem er den beschriebenen besseren Gebrauch des Verstandes mit den Worten: »nun zwar es scheint als thäte ein Schaf [...] vns Menschen an natürlichem Verstand bevor vnd übertreffen«, als Trugschluss entlarvt, das Tier danach explizit als »vnverständlich vnd närrisch«, eben als *stolidum pecus*, bezeichnet und

---

<sup>1113</sup> Pat, 56,536.

<sup>1114</sup> Vgl. *Physiologus*. Naturkunde in frühchristlicher Deutung, a. d. Griech. übers. u. hg. v. Ursula Treu, Berlin 1981, S. 108f. (im Folgenden zitiert als *Phys* (Treu), Nummer des Kapitels); *Der Wolf den Ganssen Predigt*, Nürnberg um 1650, in: Claudia List: *Tiere. Gestalt und Bedeutung in der Kunst*, Stuttgart/Zürich 1993, S. 126.

<sup>1115</sup> Pat, 56,537.

<sup>1116</sup> Vgl. Anm. 833.

ihm so seinen Platz zuweist und zudem noch als Beispiel für den tierischen Unverstand anfügt, dass man ein Schaf leicht an- und von der Herde und seinem Hirten weglocken könne, wenn man ihm nur »solche Kräuter fürhaltet / die es gern isset«<sup>1117</sup>. Doch mit solch einem unverständigen Verhalten stehe das Schaf nicht allein da, denn auch erwachsene Menschen ließen sich leicht locken. So warne bereits Salomo<sup>1118</sup> vor »einem vnzüchtigen Weib«, was Prokop noch um »die falschen betrieglichen Lehre[r]« erweitert, welche einen Menschen mit ihrem Reden »ins Netz bringen«. Dieser alten Weisheit Salomos verleiht Prokop mit der *exclamatio*: »O / schau man sich nur auff allen Seiten umb«<sup>1119</sup>, Aktualität, indem er Salomos Worte recht eindeutig auf den vorehelichen Verkehr, welcher in der Frühen Neuzeit bekanntlich beträchtliche negative Folgen haben konnte und was Prokop durch mehrere sich steigernde Zwillingsformeln zum Ausdruck bringt, überträgt.<sup>1120</sup>

Betrafen Prokops Ausführungen bisher das bei den Zuhörern gewiss vorhandene diesbezügliche praktische und moralische Wissen, so können diese Prokop im Folgenden nur glauben, wenn er behauptet, die Heiligen hätten besser Acht gegeben, denn diese »wusten«, und dieses Gewissheit ausdrückende »wusten« wiederholt Prokop bekräftigend mehrere Male, »durch das Lämbel sich selbst / vnd durch den Wolff den Teufel zu verstehen«, und zwar »durch Erleuchtung Gottes«<sup>1121</sup>. Im Umkehrschluss bedeutet dies allerdings, dass der normale Mensch, mangels Erleuchtung, gar nicht über dieses Wissen verfügen kann und sich daher nichts vorzuwerfen hat, wenn er dem Teufel ins

---

<sup>1117</sup> Pat, 56,537.

<sup>1118</sup> Vgl. Spr 7,21–23.

<sup>1119</sup> Pat, 56,538.

<sup>1120</sup> Vgl. Pat, 56,538: »O / schau man sich nur auff allen Seiten vmb / da findet man tausend [Beispiele, B.N.] für eines / nur schad dafür / daß so manche junge BlumManns- vnd Weibes-Bild / so manches vnschuldiges einfaltiges Lämbel so früh zu grund gerichtet wird / kombt durch solche Verführerey vmb Haab vnd Gut / vmb Ehr vnd guten Namen / vmb seine Fortun vnd alle Hoffnung künfftiger Prosperitet, vmb Gesundheit / Leib vnd Leben / oft auch vmb den Himmel vnd ewige Seligkeit«; vgl. hierzu: Hans Moser: Jungfernkranz und Strohkranz, in: Das Recht der kleinen Leute. FS für Karl-Sigismund Kramer zum 60. Geburtstag, hg. v. Konrad Köstlin/Kai D. Sievers, Berlin 1976, S. 140–165.

<sup>1121</sup> Pat, 56,538; angemerkt sei hier, dass die vielen bekannten Heiligenviten Prokops Worte Lügen strafen, da es ja gerade oft das Spektakuläre ist, dass ein lasterhafter Mensch durch »Erleuchtung« erst zum Guten findet, das heißt, er hatte anfänglich nicht so viel Acht gegeben und wusste dem Teufel und dem Bösen zunächst einmal nicht zu widerstehen (vgl. exempl.: Die Bekenntnisse des Heiligen Augustinus, hg. u. übers. v. Otto Bachmann, Köln 1956; Franz von Assisi, in: Walter Nigg: Große Heilige, Zürich 1986, S. 33–95, bes. S. 39; Ignatius von Loyola, in: Hans Hümmeler: Helden und Heilige. Die Geschichte ihres wahren Lebens. Dargestellt für jeden Tag des Jahres, Siegburg 1961, S. 375–378, bes. S. 375).

Garn geht. Ob Prokop dies bedacht haben mag, muss ungeklärt bleiben, da er sich nun noch einmal der Rollenverteilung von Schaf und Hirte zuwendet.

Von den Schafen sei nämlich zu wissen, dass diese »vnvernünfftigen« Tiere »biß an ihr Ende Schaf bleiben«, die »vernünfftigen [...] Menschen / neben dem / daß sie Schaf seyn vnd bleiben können sie [...] auch Hirten werden«<sup>1122</sup>. Das Distinktionsmerkmal ›Vernunft/Unvernunft‹ deutet zunächst darauf hin, dass dieser Karrieresprung allen Menschen möglich ist, doch die von Prokop nun aufgezählten Beispiele für diesen Aufstieg machen schnell deutlich, dass dies nur einem ausgewählten Personenkreis vergönnt ist: Angefangen bei Jesus, der als »Lamb Gottes« zugleich »Hirt aller Hirten« sei, gleich unter diesem »ihre Päbstliche Heiligkeit«, zwar »Christi vornehmstes Schaf / [...] zugleich der gantzen Christenheit obrister Hirt«. Es folgen »Bischöffe«, »Obrigkeiten« und »Heilige«; wobei diese Karriere für Letztere »im Himmel« ihr jähes Ende findet, da es dort bloß *unus Pastor*<sup>1123</sup> geben könne.

Dem Ende nähert sich nun auch die Predigt, doch scheint Prokop nach den letzten Ausführungen zu Schaf und Hirte in einer Sackgasse festzustecken, da sich aus diesen keine an die Zuhörer gerichtete abschließende Mahnung ableiten lässt. Und so bekommt der Wolf noch einen letzten Auftritt, welchen Prokop mit der *subiectio*: »Meynen aber euer Lieb vnd Andacht / daß die Hirten dieser Welt alle gute / redliche / aufrichtige Hirten seyn«, vorbereitet. Diese Frage beantwortet Prokop dann nicht einfach, stattdessen gibt er den Zuhörern ein »Räthsel«, welches er in lateinischer und deutscher Sprache in die Predigt aufnimmt, auf, »wie der Samson vor Zeiten« getan habe. Herausfinden sollen die Zuhörer, »ob es seyn könne«<sup>1124</sup>, dass ein Hirte einen Wolf von einem Schaf habe säugen und aufziehen lassen und dass dieser Wolf das Schaf später gefressen habe. Der Verweis auf Samson und damit auf die *Heilige Schrift* lässt den Eindruck entstehen, als sei Prokops Rätsel ebenfalls eine biblische Erzählung, doch handelt es sich dabei schlicht um eine wörtliche Übernahme der lateinischen *subscriptio* eines Emblems samt Prokop'scher deutscher Übersetzung.<sup>1125</sup> Es ist also sehr wahrscheinlich, dass auch Prokops Zuhörern dieses bzw. ähnliche Embleme, welche eine einen Wolf säugende Ziege, samt der Bedeutung der eigenen Schuld am Untergang oder hier am Tod,

---

<sup>1122</sup> Pat, 56,539.

<sup>1123</sup> Pat, 56,539.

<sup>1124</sup> Pat, 56,540.

<sup>1125</sup> Vgl. Alc, E5b; Cam (1605), II, LXV.

darstellen, bekannt war. Anstelle einer Auflösung des Rätsels zieht Prokop sich dann aber mit der *dubitatio*: »Ob [...] dieser Casus sich zugetragen habe [...] weiß ich eigentlich nit«, in den Bereich des willentlichen Nichtwissens zurück, um gleich darauf, durch den eingeräumten Zweifel in seiner Glaubwürdigkeit gestärkt, in den Bereich des moralischen Wissens zu wechseln und zu behaupten: »Aber vnter vns Menschen ist es gar nichts setzsams«<sup>1126</sup>.

Zum Beweis für diese Aussage bringt Prokop drei Beispielerzählungen: Abschaloms Aufstand gegen David, Neros Mord an der eigenen Mutter sowie der Ungehorsam der Israeliten gegenüber Gott.<sup>1127</sup> Mögen diese Beispiele auf den ersten Blick passend erscheinen, unterscheiden sie sich auf den zweiten Blick jedoch erheblich von Prokops Erzählung bzw. der *subscriptio*. Denn dort hat der Hirte ja im vollen Bewusstsein um die Gefährlichkeit eines Wolfes diesen dem Schaf zugesellt, wohingegen diese Mittlerrolle in den drei Beispielerzählungen fehlt. Dessen ungeachtet fährt Prokop fort, wobei gerade die Mittlerrolle noch an Bedeutung zunimmt, da Prokop am Ende der Predigt den Aufstieg des zu ehrenden Heiligen vom »Lämbel« zum »Hirten« mit den Worten: »da er denn nach dem Göttlichen Willen zum Hirten-Stand erhoben warde« und dann ein guter Hirte war, »der seine Schäfel« nicht »dem Wolff«<sup>1128</sup> überlassen habe, besonders hervorhebt.

#### 4.2.1.3 Der Wolf im Schafspelz

Ganz anders verhalten sich die »schlimmen Hirten«<sup>1129</sup>, von denen Prokop in der 99. Predigt des *Catechismale* berichtet und welche zugleich Gegenstand der Perikope dieser Predigt sind: Der gute Hirte im Gegensatz zum Mietling.<sup>1130</sup> Zunächst stellt Prokop die Eigenschaften des guten Hirten dar, der sich aufopferungsvoll um seine Herde kümmere, aber leider nichts dagegen tun könne, dass der »Wolff« die Schafe begehre. Obgleich diese Selbstverständlichkeit, das heißt, dass der Eigentümer von Schafen an deren Wohlergehen interessiert ist, an sich nicht durch irgendetwas bewiesen werden müsste, beglaubigt Prokop den Wahrheitsgehalt seiner Aussage gleich zu Beginn der Predigt mit den Worten: »Wahr ist«. Auch die nächste Eigenschaft eines guten Hirten,

---

<sup>1126</sup> Pat, 56,540.

<sup>1127</sup> Vgl. Pat, 56,540.

<sup>1128</sup> Pat, 56,543.

<sup>1129</sup> Cat, 99,446.

<sup>1130</sup> Vgl. Joh 10,11–16; RM, 540.

von der Prokop berichtet, dass ein guter Hirte eher »sein Leben« lassen würde als »der Bestiae«<sup>1131</sup> ein Schaf zu überlassen, erfährt diese Beglaubigung; was hier wohl auch angebracht scheint, da es fraglich ist, ob ein Hirte für die Rettung eines Schafes sein Leben aufs Spiel setzt und nicht eher den Rest der Herde in Sicherheit zu bringen versucht. Mit einem dritten »wahr ist«, was durch die Wiederholung sicher dazu beiträgt, Prokops Worten Glauben zu schenken, geht Prokop nun zu den Mietlingen, das heißt den gegen Entlohnung angestellten Hirten, über, von welchen der gute Hirte, also der Arbeitgeber, annehme, es seien »treue / fleissige / wachtsame Leut«. Doch würden diese Mietlinge die Schafe »schlecht gnug versorgen« und diese »melcken / scheeren / schinden [...] / abtöden / sieden / braten / essen« und »wann sie den Wolff mercken, würden sie die »armen / frommen / vnschuldigen / einfaltigen / wehrlosen«<sup>1132</sup> Schafe im Stich lassen. Mit der Gegensätzlichkeit der genannten Eigenschaften und Tätigkeiten von gutem Hirten, Mietlingen und Schafen, die durch die asyndetische Aufzählung an Eindringlichkeit und Gewicht gewinnt, sowie der negativ konnotierten Bezeichnung des Wolfes als Bestie hat Prokop zunächst nur die Bühne für seine folgenden Ausführungen bzw. für die Hauptdarstellerin derselben bereitet: der »Schafhungerigen vnd Lämblfrässigen Bestia«<sup>1133</sup> aus dem oben genannten Evangelium.

Aus diesem zitiert Prokop nun die fünf lateinischen Wörter: *Lupus rapit, et dispergit oves*<sup>1134</sup>, um dann, ausführlicher als es der Evangelist tut, darzulegen, wie dem Wolf das Reißen der Schafe möglich wird. Während aber die auf Angestelltenbasis arbeitenden Hirten im Evangelium einfach nur fliehen, wenn der Wolf naht, sind Prokops Mietlinge entweder gar nicht anwesend, weil sie »spazieren« seien, oder nicht aufmerksam, weil sie schlafen würden oder beim »Schmauß«<sup>1135</sup> seien. Obgleich man so beinahe Verständnis für den Schafe reißenden Wolf haben muss, da dieser ja lediglich seiner Natur gemäß handelt und das Evangelium ja auch eher vor den Mietlingen, das heißt vor Seelsorgern, welchen nur ihre Entlohnung und nicht das Heil ihrer Schutzbefohlenen am Herzen liegt, warnt,<sup>1136</sup> konzentriert Prokop sich im Fortgang der Predigt allein auf den bedrohlichen Wolf. Und da Prokop diesen oben bereits durch die Bezeichnung

---

<sup>1131</sup> Cat, 99,445.

<sup>1132</sup> Cat, 99,445f.

<sup>1133</sup> Cat, 99,446.

<sup>1134</sup> Cat, 99,446; Vulg. Secundum Iohannem (Joh) 10,12.

<sup>1135</sup> Cat, 99,446.

<sup>1136</sup> Vgl. KH, 275.

›Bestie‹ implizit mit bösen und für den Menschen gefährlichen Eigenschaften ausgestattet hat, ist es für die jungen Zuhörer nun recht einfach, Prokop zu glauben, dass diese Bestie niemand anderes sei als »der laidige Sathan«<sup>1137</sup>, der nichts unversucht lasse, um sich der Christgläubigen zu bemächtigen.

Einer dieser Versuche sei es, dass der Wolf »wie ein brüllender Löw« umherliefe, »suchend wen er verschlingen möge«<sup>1138</sup>. Aufgrund der verschiedenen Bezeichnungen ›Wolf‹, ›Bestie‹ und ›Satan‹ sowie der aus praktischem Wissen bekannten Gefährlichkeit des Wolfes evoziert Prokop hier ein Bild, welches den Kindern vermutlich nicht nur Angst einflösst, sondern zudem bewirken wird, auch in diesem Punkt Prokops Ausführungen zu glauben. Ein anderer Versuch, »vns recht beyzukommen«, bestehe darin, dass der »arge Schalck [...] / vns fein heimtückisch nachschleichen« würde. Um dies zu illustrieren, und sicher auch, um diese Aussage glaubhaft zu machen, beschreibt Prokop erst das angebliche Verhalten eines »natürlichen Wolffes«, wie dieser sich an sein Opfer heranschleiche und sich sogar, wenn er dabei Geräusche verursache, selbst in den Fuß beiße; eine Verhaltensweise, die, wie oben schon dargelegt, nicht dem praktischen Wissen, sondern allein dem Bücherwissen Prokops zuzuordnen ist.<sup>1139</sup> Mit den Worten: »der verschlagene höllische Wolff der laidige Sathan« gehe ähnlich vor, kommt Prokop dann wieder auf den Teufel zurück.

Anders als der reale Wolf kann der Teufel sich, um Erfolg zu haben, aber offenbar nicht einfach anschleichen, sondern muss zu einer Maskerade greifen: dem berüchtigten und über die Jahrhunderte zur Redensart gewordenen »Schaf-Peltz«<sup>1140</sup>, vor dem bereits die *Bibel* warnt.<sup>1141</sup> Da dieses Motiv zudem aus illustrierten Flugblättern bekannt war,<sup>1142</sup> könnte die mit diesem Motiv verbundene Bedeutung auch Prokops jungen Zuhörern bekannt gewesen sein. Zu erwarten wäre so nun eigentlich, dass Prokop die Kinder vor den Versuchungen des Teufels, wie dem Spielen, dem Trinken und der Unkeuschheit, warnt, stattdessen hebt er jedoch zu einer sich beinahe bis zum Ende der Predigt erstreckenden Klage gegen die Protestanten an. So seien die für die Reformation verantwortlichen Geistlichen Ketzer, welche, um ihre wahren Ziele, »geistliche Güter

---

<sup>1137</sup> Cat, 99,447.

<sup>1138</sup> Cat, 99,447.

<sup>1139</sup> Vgl. Anm. 1071.

<sup>1140</sup> Cat, 99,448.

<sup>1141</sup> Vgl. Röhrich 1994, 5, S. 1740f.; Mt 7,15.

<sup>1142</sup> Vgl. Harms, IV,206.

vnd fleischliche Wollüste«, zu erreichen, den Schafspelz anlegt hätten »vnd sich gestellet / außgeben vnd gesagt [...] / man thu es auß Liebe der Warheit«<sup>1143</sup>.

Um diese Aussage zu plausibilisieren, verweist Prokop zunächst auf ein Gleichnis Jesu, in welchem dieser sagt: *Fur non venit, nisi ut furetur et mactet et perdat*<sup>1144</sup>. Da Prokop sicher sein kann, dass die Kinder den lateinischen Wortlaut nicht verstehen, wird aus dem *fur* kurzerhand ein Wolf, der »sich bemänteln« könne, »wie er will« und »doch ein Wolff bliebe«, und die Dinge, für die er komme, werden nicht nur vermehrt, sondern durch die Klimax der asyndetischen gereihten Verben: »er will schaden / stehlen / rauben / verderben / erwürgen / tödten«<sup>1145</sup> hinsichtlich Niederträchtigkeit und Bosheit noch gesteigert. Diesen Ketzerei-Exkurs beschließt Prokop dann fazitartig mit der Warnung, sie

mögen sich außgeben wofür sie wöllen / ihren Arglist beschönen [...] / so seyn sie doch Teuffel vnd betriegerische Schwätzer / welche vnter denen Schafen Christi nichts Gutes stiffen / führen nichts Gutes im Schilde / haben nichts Gutes im Sinn<sup>1146</sup>.

Mit der Bezeichnung der Christgläubigen als Schafe Christi verbleibt Prokop hier im ›Bild‹ des Schafe reißenden Wolfes, dessen Gefährlichkeit noch durch die Repetition der Worte ›nichts Gutes‹ hervorgehoben wird, und diese vom Wolf bedrohten Schafe kommen nun auch mittels einer *prosopopoiie* zu Wort:

O lieber Pater Prediger / wie geschieht aber vns [...] wir seyn arme einfaltige Lämbel / solchen arglistigen verschlagenen Gesellen bey weitem nicht gescheid gnug [...] / wir können nicht unterscheiden vnter rechten vnd verdeckten Wölffen / vnser Verstand erstreckt sich nicht so weit / weniger wissen wir vns in dergleichen Unfällen zu regieren oder zu hüten / wie haben wir ihm denn zu thun?<sup>1147</sup>

Zeigt bereits diese Frage die Annahme Prokops zum moralischen Wissensstand der Kinder, welche mit den Schafen, die soeben in direkter Rede gesprochen haben, gleichzusetzen sind, so wird Prokop in der dazugehörigen Antwort noch deutlicher, wenn er entgegnet: »hier wäre viel zu sagen / aber euer viel zu geringer Verstand kann es nicht ertragen«<sup>1148</sup>. Aufgrund der in dieser Antwort enthaltenen *praeteritio* könnte man erwarten, dass Prokop den Kindern nun doch zahlreiche gute Ratschläge, ähnlich denen in der Kirchweih-Predigt, erteilt, wie diese sich vor dem Wolf, ob dieser nun Teufel oder Ketzer sei, schützen können, wie beispielsweise Weihwasser zu nutzen oder gen Himmel

---

<sup>1143</sup> Cat, 99,449.

<sup>1144</sup> Cat, 99,450; Vulg. Secundum Iohannem (Joh) 10,10.

<sup>1145</sup> Cat, 99,450.

<sup>1146</sup> Cat, 99,450.

<sup>1147</sup> Cat, 99,451.

<sup>1148</sup> Cat, 99,451.

zu seufzen, da Prokop, wie oben gesehen, sehr häufig nach diesem Muster vorgeht; doch nichts dergleichen geschieht.

Zum Ende der Predigt rät Prokop den Kindern lediglich, sich an die »rechtmässige Hirten vnd Seel-Sorger« zu wenden, in die Kirche zu gehen und einen »guten Willen«<sup>1149</sup> zu haben; was immer auch unter dem letztgenannten Punkt zu verstehen sein soll. Prokop setzt aber noch hinzu, eventuell damit die jungen Zuhörer aufgrund von Prokops Einschätzung hinsichtlich deren Verstandes nicht gekränkt sind und seinem Rat auch folgen werden, dass »diese Materi weiter vnd weitläuffig«<sup>1150</sup> sei, und im Rahmen des Katechismusunterrichtes, zu welchem die Kinderpredigten ja gehören, nicht diskutiert werden könne.

Auch in der 150. Predigt des *Catechismale* kann etwas nicht diskutiert bzw. beantwortet werden, was ganz sicher viele Menschen gern wüssten, doch dazu mehr am Ende dieser Predigt zum siebten Sonntag nach Pfingsten. Die Perikope dieses Sonntags stammt aus dem *Evangelium nach Matthäus* und dem von Prokop nach dem Predigttitle zitierten Halbvers: »Hütet euch vor den falschen Propheten«<sup>1151</sup>, kann vermutlich von einem Gros der Menschen das passende Ende angefügt werden, da der Wolf im Schafspelz seit langer Zeit zu den bekannten sprichwörtlichen Redensarten zählt.<sup>1152</sup>

Prokop kommt dann auch ohne Umschweife zu seinem Thema: den durch diese Redensart bezeichneten falschen Menschen bzw. Propheten. Dazu vergleicht er Ertere mit einem falschen »Pfennig« und Letztere mit der »Pest«, denn das eine »schadet einem am Gut« und das andere »schadet eim am Blut«<sup>1153</sup>. Diese beiden Schadensformen, die der falsche Mensch bzw. Prophet verursachen kann und die hier schon durch den Parallelismus verknüpft sind, verbindet Prokop nun explizit durch das Zusammenführen in einer Zwillingsformel, welche selbst wiederum mit einer weiteren Zwillingsformel durch einen weiteren Parallelismus verknüpft ist und zudem noch durch die klimaktische Anordnung vom irdischen Schaden zum jenseitigen wird: »aber falsche Propheten schaden am Gut vnd Blut / an Leib vnd Seel / am zeitlichen vnd ewigen Leben«<sup>1154</sup>.

---

<sup>1149</sup> Cat, 99,451.

<sup>1150</sup> Cat, 99,452.

<sup>1151</sup> Cat, 150,284; vgl. Mt 7,15; RM, 645f.

<sup>1152</sup> Vgl. Röhrich 1994, 5, S. 1740f.

<sup>1153</sup> Cat, 150,285.

<sup>1154</sup> Cat, 150,286; geläufiger ist zwar die Formel »Hab und Gut«, doch gehört die im Text genannte ebenfalls zu den gängigen Rdaa. (vgl. Röhrich 1994, 1, S. 224); als prominentes Bsp. der Verwendung



Damit die Kinder aber eine bessere Vorstellung von dem abstrakten Begriff der Falschheit bekommen, illustriert Prokop diese mit einigen Beispielen, die vom Fangen und Töten eines Tieres handeln, das mit Futter angelockt wird, die wahre Absicht aber nicht im Füttern, sondern im Töten bestehe,<sup>1155</sup> wobei er den durch die Falschheit entstehenden Schaden jeweils mit der Zwillingsformel »vmb Leib vnd Leben bringen«<sup>1156</sup> ausdrückt, welche den Kindern durch die mehrmalige Wiederholung sicher gut im Gedächtnis bleiben wird. Da es sich bei den Tieren in den Beispielen um Maus, Vogel und Fisch handelt, kann Prokop sich zudem sicher sein, dass den Kindern die in den Beispielen beschriebenen Fangmethoden aus praktischem Wissen bekannt sind und die beabsichtigten und provozierten Schuldgefühle hervorgerufen werden.

Wissen werden die Kinder zudem gewiss auch, dass »Menschen [...] wohl auch grössere verschlagene Thier« und Tiere ihrerseits auch andere Tiere töten, wie beispielsweise Fuchs und Wolf. Während Prokop dann zwar zu berichten weiß, wie der Fuchs an »die Hünen / Anten vnd Gänse kombt«, bekennt er hinsichtlich der behaupteten Bosheit des Wolfes: »ich [...] / weiß auch kein Exempel«<sup>1157</sup>, und zieht sich so offenkundig in den Bereich des willentlichen Nichtwissens zurück, da durch Äsop'sche Fabeln und Emblematik eigentlich hinreichend Material zur Veranschaulichung von Verschlagenheit und Bosheit zur Verfügung stünde.<sup>1158</sup> Um aber doch noch zu belegen, dass der Wolf ein verschlagenes, böses Tier ist, führt Prokop anstelle eines Exempels mit dem Topos der Wahrheitsbeteuerung nun eine Autorität an: Jesus und dessen Warnung vor dem Wolf im Schafspelz;<sup>1159</sup> ein Bild, welches den Kindern aus der Illustration von Flugblättern bekannt gewesen seien dürfte.<sup>1160</sup>

Ebenfalls bekannt sein wird den jungen Zuhörern aus praktischem Wissen, dass die Menschen Wolf, Fuchs und auch anderen Tieren Fallen stellen und die so gefangenen Exemplare töten, was, wie Prokop mit *Genesis* 9,3 belegt,<sup>1161</sup> auch mit »Fug vnd Recht«

---

wäre Friedrich Schillers Ode *An die Freude* zu nennen (vgl. Friedrich Schiller: *An die Freude*, in: Schillers Werke. Nationalausgabe. Bd. 1. Gedichte, hg. v. Julius Petersen/Lieselotte Blumenthal, Weimar 1943ff., S. 169–172, hier S. 172, V. 90).

<sup>1155</sup> Vgl. Cat, 150,286f.

<sup>1156</sup> Cat, 150,286f. u. 289.

<sup>1157</sup> Cat, 150,288.

<sup>1158</sup> Vgl. Aisop. 4, 29, 137 u. 154 (neben diesen Darstellungen existiert, wie oben bereits angemerkt, in Märchen und Fabel ein Wolfsbild, das diesen als Unterlegenen darstellt, vgl. Anm. 1055); Cor, Hiib.

<sup>1159</sup> Vgl. Cat, 150,288.

<sup>1160</sup> Vgl. Harms, IV,206.

<sup>1161</sup> Vgl. Gen 9,3.

geschehe. Mit den Worten: »aber [...] / die Kunst zu practiziren ist vns mit nichten erlaubt vnter vns Menschen: daß ein Mensch deß andern Schaden vnd Verderben wollte suchen«<sup>1162</sup>, überträgt Prokop das tierische verschlagene, falsche Verhalten nun auf die Menschen. Denn zu Prokops großem Bedauern hielten sich nicht alle Menschen an dieses Verbot und zur Illustration der Schändlichkeit eines solchen Verhaltens unter den Menschen bringt Prokop vier Schriftbeweise: Kain und Abel, Absalom und Amnon, Joab und Amasa und als »Maisterstück« der »Kunst der verrätherey« Judas und dessen Verrat an Jesus. Denn dieser Jünger »stellet sich alß wäre er der allerredlichsten Schaafen dieses Hirten eines«, aber er sei »doch inwendig ein reissender Wolff«, der »daß wahre Lämblein Gottes denen Wölffen«<sup>1163</sup> auslieferte.

Ogleich die ersten drei Beispiele aus der *Heiligen Schrift* als Beweis für Prokops bisherige Ausführungen sehr geeignet sind, in allen drei Fällen tötet ein direktes Familienmitglied ein anderes,<sup>1164</sup> fixiert Prokop sich am Ende der Predigt auf die Erzählung um den Verräter Judas, welcher selbst nicht tötet, sondern, verharmlosend ausgedrückt, nur der bezahlte Handlager ist. Allerdings kommt in dieser Erzählung die von Prokop oben genannte Verschlagenheit besser zum Ausdruck als in den ersten Beispielen, so dass die Warnung Prokops: »Wir sollen vns hüten vor denen falschen Propheten, welche in Schaafskleidern zu vns kommen / inwendig aber reissende Wölffe seyn«<sup>1165</sup>, dadurch mehr Gewicht erhält und die Predigt damit ein gelungenes Ende finden könnte.

Doch wendet Prokop sich nun mit der folgenden *subiectio* an dem Verrat des Judas zum Opfer gefallenen Jesus:

warumb hüttest denn du dich selbstenn nicht auch? Du siehest ja / was Judas für ein falscher Prophet ist / der kombt ja zu dir in den Garten in Schaafskleidern / weil er sich so treuhertzig gegen dir stellet / vnd ist doch inwendig ein so reissender Wolff<sup>1166</sup>,

setzt aber, beinahe sich für die Frage entschuldigend, hinzu: »ich meyne / ich meyne / sie werden mit dir vmbgehen / warumb hüttest du dich denn nicht / wie du gar wohl gekünnet hättest«. Möglich wäre, dass Prokop hier ähnlich einer *anticipatio* die kindlichen Gedanken abbilden möchte, irritierend ist jedoch, dass Prokop keine Antwort

---

<sup>1162</sup> Cat, 150,289.

<sup>1163</sup> Cat, 150,291.

<sup>1164</sup> Kain erschlägt seinen Bruder Abel (vgl. Gen 4,1–16); Absalom lässt seinen Bruder Amnon töten (vgl. 2 Sam 13,23–37); Joab ersticht seinen Cousin Amasa (vgl. 2 Sam 20,1–22).

<sup>1165</sup> Cat, 150,291.

<sup>1166</sup> Cat, 150,291.

anbietet, sondern diese mit der *praeteritio*: »Diese grosse Frage lasset sich jetzt allhier nicht aus disputiren«, übergeht, was für die jungen Zuhörer eher unbefriedigend sein dürfte, da diese nun mit dieser Ungewissheit zurück in den Alltag entlassen werden. Verstärkt wird dies noch dadurch, dass Prokop die Kinder am Predigtende nicht vor den Wölfen im Schafspelz warnt, sondern Gott anruft, dass dieser die jungen Zuhörer vor dem verschlagenen Wolf »behüte«<sup>1167</sup> und auch nicht zulassen solle, dass die Kinder »selber solche werden«. Den Kindern wird so implizit eine passive Rolle zugedacht, ähnlich den Schafen, die sich selbst nicht gegen den Wolf zur Wehr setzen können, sondern vor diesem behütet werden müssen. Ob die Kinder in dieser Rolle auf den Schutz Gottes vertrauen, der, so könnte ein kindliches Gemüt urteilen, nicht einmal seinen eignen Sohn, das Lamm Gottes, vor dem Wolf, dem verräterischen Judas, behüten konnte, muss ungeklärt bleiben.

#### 4.2.1.4 Geringer Verstandesrahmen

Ungeklärt muss ebenso bleiben, ob Prokop hinsichtlich der Geschehnisse rund um Jesus und Judas sowie der schließenden Bitte der zuletzt betrachteten Predigt um Gottes Schutz einen solchen wie oben konstruierten Gedanken der Kinder bei der Gestaltung der Predigt bedacht haben mag. Dasselbe gilt noch für andere Einlassungen Prokops. So bringt er zu Beginn den Vergleich vom falschen Pfennig und von der Pest mit falschen Menschen, doch weder Pfennig noch Pest handeln aus eigenem Antrieb wie ein Mensch. Besser gewählt sind hingegen die Beispiele vom Vorgehen beim Fang von Tieren sowie vom unter Tieren üblichen Töten, da dies an das kindliche praktische Wissen anknüpft und damit vor allem die Perikope gut erklärt wird. Durch die Verlagerung des Perikopenthemas ins Tierreich stünde der Gestaltungsspielraum nun offen, um beispielsweise antike Anekdoten oder Fabeln, die die zu erläuternde Falschheit illustrieren, zu bringen. Dabei wäre es dann auch möglich, wie in letztgenannter Gattung, die Tiere mit einer Stimme auszustatten, und die Predigt für die Kinder dadurch anschaulicher und »unterhaltsamer« zu gestalten. Doch lässt Prokop diese Gelegenheiten nicht nur ungenutzt, sondern verweist hier auf sein vermeintliches Nichtwissen, indem er vorgibt, keine Beispielerzählungen zu kennen.

---

<sup>1167</sup> Cat, 150,292.

Mit dieser Aussage sowie dem Verweis auf die Warnung Jesu vor den falschen Propheten, welche in Wolfskleidern daherkämen, und der Verschiebung der Vergleichsebene von der Tierwelt ins Menschliche, engt Prokop den Spielraum bereits ein. Die dann folgende Konzentration auf den Verrat des Judas und die damit verbundene Frage an Jesus, warum dieser sich nicht geschützt habe, hätte in dem verbleibenden Gestaltungsspielraum nicht mehr erfolgen können, da eine Warnung in diesem Fall überhaupt nicht nötig ist. Hinzu kommt, dass das ganze Thema des Iskariot'schen Verrats nicht Gegenstand der Perikope ist und, wie Prokop dann auch einräumt, nicht in den Rahmen einer Kinderpredigt passt.

Auch in der anderen analysierten Kinder-Predigt kann Prokop etwas nicht erklären, dort allerdings nicht, weil es nicht in den Predigtrahmen passt, sondern, um im Bild zu bleiben, nicht in den ›Verstandesrahmen‹ der Kinder. Der Predigtrahmen bzw. der Gestaltungsspielraum dieser Predigt wird wieder durch eine Perikope bestimmt, welche auch hier nicht einengend wirkt, da Hirten, Schafe und der Wolf sich hervorragend eignen, um vor dem Bösen zu warnen und entsprechende Bilder zu evozieren. So verbindet Prokop zunächst das Konzept ›Bestie‹ und die aus praktischem Wissen bekannte Gefahr, die von dem realen Wolf ausgeht, mit dem Teufel und da in der Frühen Neuzeit der Glaube an die Existenz des Leibhaftigen bekanntlich nichts Ungewöhnliches darstellte, steht der Gestaltungsspielraum nun weit offen für diverse Erzählungen.

Doch macht Prokop davon wenig Gebrauch und man wähnt sich eher in einer Kontroverspredigt als im Katechismusunterricht, da Prokop nun ausgiebig auf die Ketzer [die Protestanten, B.N.] eingeht, welche, auch wenn sie mit einem Schafspelz bekleidet seien, doch wie der Wolf, der zu dieser List greife, um Schafe zu erbeuten, ihre böse Natur nicht ändern würden. Dieses Vorgehen ist aber im Rahmen des Gestaltungsspielraumes durchaus möglich, da die Zuhörer durch die Perikope dazu angeleitet werden sollen, dem guten Hirten nachzugehen und nicht dem schlechten. Anstatt die Kinder aber nun darauf vorzubereiten, wie sie sich vor dem Wolf im Schafspelz schützen können, erklärt er den Verstand seiner jungen Zuhörer pauschal für nicht ausreichend und erteilt den Rat, sich an die guten Hirten zu halten. Offenbar hat Prokop hier die zuvor von ihm noch durch die *subiectio* geäußerte Annahme zum Wissenstand der Kinder nicht bedacht, denn in dieser heißt es, dass die Kinder eben jenen Unterschied zwischen gut und schlecht bzw. falsch nicht erkennen könnten.

Nicht bzw. zu spät scheint Prokop bei beiden Kinderpredigten zu bedenken, dass manche seiner Ausführungen nicht in den Rahmen des Katechismusunterrichtes passen, da er erst, wie oben gesehen, ein Thema anreißt, dann aber explizit äußert, dass er dieses ›hier‹ nicht besprechen könne. Für beide Predigten gilt zudem, dass Prokop sich fast keines der Wissensfelder bedient bzw. nur sehr verhalten aus diesen schöpft, da sich nur die antike Anekdote von dem sich in den Fuß beißenden Wolf und eine Flugblattillustration hinsichtlich des Wolfes im Schafspelz finden.

Ähnliches lässt sich auch von der betrachteten Predigt aus der Sammlung *Patrociniale* sagen, denn auch diese bleibt hinsichtlich der genutzten Wissensfelder, besonders im Gegensatz zu anderen oben besprochenen Predigten aus dieser Sammlung, recht blass, da Prokop dort nur einmal eine wörtliche Übernahme der *subscriptio* eines Emblems als Beispielerzählung aufnimmt. Das mag aber auch daran liegen, dass das Hauptaugenmerk dieser Predigt auf dem Unterschied zwischen Mensch und Schaf liegt und der Wolf als Gegenpart nur die Funktion hat, verschiedene Verhaltensweisen oder Instinkte von Mensch und Schaf, die durch eine Konfrontation mit diesem Raubtier hervorgerufen werden, zu illustrieren.

Da das Verhalten von Menschen und Schafen als praktisches Wissen bei den Zuhörern als hinreichend vorhanden vorausgesetzt werden kann, ist der Gestaltungsspielraum entsprechend eingengt. Interessant ist aber, dass Prokop sich im Rahmen dieses Spielraumes, vor allem weil es sich ja eigentlich um eine Heiligenpredigt handelt, die Möglichkeit schafft, auf den Wissens- bzw. Nichtwissensstand von Kindern einzugehen, indem er diesen nachsieht, den Wolf im Schafspelz, der hier für Ketzer und Irrlehrer steht, nicht zu erkennen, da diesen der natürliche Instinkt von Schafen, welche den Wolf erkennen, fehle. Der Spielraum wäre nun erweitert, um auf das diesbezügliche Verhalten von Erwachsenen zu kommen und hier eine Wissenshierarchie zu integrieren, welche es möglich machte, Erwachsenen ein höheres Wissen zuzuschreiben, als Kinder es haben, und so solche Erwachsene, die den Wolf im Schafspelz nicht erkennen, gewissermaßen für schuldig zu bekennen.

Doch stattdessen gesteht Prokop den Erwachsenen, wie oben gezeigt, kein höheres Wissen zu, was zunächst einmal verwundert, aber im Rahmen des Gestaltungsspielraumes durchaus Sinn ergibt, da der zu ehrende Heilige ja noch die Möglichkeit erhalten muss, sich von Normalsterblichen abzuheben, und zwar indem er den Wolf im Schafspelz als solchen erkennt bzw. als Teufel entlarvt. Die Annahme Prokops zum

Wissensstand der Erwachsenen kann somit nicht für eine ernstzunehmende Annahme Prokops gehalten werden, sondern ist lediglich dem zur Verfügung stehenden Gestaltungsspielraum geschuldet. Diese Predigt besitzt damit im Vergleich zu allen anderen betrachteten Predigten bezüglich der zugrunde liegenden Fragestellung dieser Arbeit ein Alleinstellungsmerkmal, da bisher der von Prokop angenommene Wissensstand der Zuhörer bestimmend für den möglichen oder unmöglichen Gestaltungsspielraum war und wie es auch wieder in der Predigt zum Thema des Wolfes aus der Sammlung der Kirchweih-Predigten der Fall ist.

In dieser Predigt unterteilt Prokop die Zuhörer erneut in wissende und unwissende, um auch allseits bekannte Dinge über den Wolf berichten zu können, wie beispielsweise die Eigenschaft des *Surplus Killing*. Eine zusätzliche Erweiterung erfährt der Spielraum durch das Wissen Prokops, welches er sich explizit wie implizit selbst zuschreibt. Explizit durch seine eigene Aussage, er wolle den Zuhörern Dinge offenbaren, und implizit, indem er in die Rolle des Paulus, des Hirten, schlüpft, und da er zudem Wolf und Satan gleichsetzt, wird das Feld des Wissens selbst noch erweitert. Erweiternd wirkt sich zudem Prokops Hinweis auf die positiv konnotierte Nützlichkeit seiner Ausführungen aus, sodass Prokop nun in aller Ausführlichkeit, anders als in den anderen Predigten zum Thema des Wolfes, aus den verschiedensten Quellen schöpfend, das heißt vor allem aus Bücherwissen, auch noch so unglaubliche Dinge über den Wolf berichten kann, um diese dann in mehreren Durchläufen auf den Teufel zu übertragen.

Doch nicht nur durch dieses breit gefächerte Bücherwissen hebt sich diese Predigt von den anderen Predigten zum Thema des Wolfes ab. Hinzu kommt, dass Prokop hier zum einen den Wolf im Schafspelz mit keiner Silbe erwähnt und zum anderen den Wolf, wie es aus der Fabel bekannt ist, mit einer Stimme ausstattet. Dass Prokop von diesem narrativen Element nur in dieser Predigt, das heißt einmal, Gebrauch macht, verwundert umso mehr, wenn man Predigten anderer Prediger, in deren Märlein Wölfe vorkommen, betrachtet, denn dort plaudern diese, eben wie in der Fabel, munter mit Menschen und anderen Tieren.<sup>1168</sup>

---

<sup>1168</sup> Vgl. Anm. 1056 sowie: Heribert von Salurn: Ostermärlein von einem Wolf, in: *Festivale Consionum Pastoralium*, Salzburg 1705, S. 71f.; Mauritius Nattenhusanus: Fabel von einem Wolff und einem Hirten, in: *Homo Simplex et Rectus*. Bd. 1, Augsburg 1701, S. 417; Albertus Steffan: Fabel vom Wolff und Lämmlein, in: *Tubae Sonitus Incitans*, Augsburg 1715, S. 163 (in diesem Märlein findet sich keine Figurenrede, sondern ein Gedanken zitat).

Eines dieser anderen Tiere ist häufig der Fuchs und so könnte man versucht sein, Predigten mit diesem Thema als Vergleich heranzuziehen. Da der Fuchs jedoch in der Literatur eine sehr ähnliche Rolle wie der Wolf besetzt, das heißt hinsichtlich Listigkeit und der klischeehaften Fuchs-Huhn-Beziehung in Analogie zur Wolf-Schaf-Beziehung, wird es für die vergleichende Untersuchung mit den bereits besprochenen sowie den noch folgenden anderen Tieren ergiebiger und aussagekräftiger sein, ein bekanntes Raubtier zu wählen, welches eine dem Wolf gegensätzliche, positive Rolle innehat.

#### 4.2.2 Ein mächtiger Jäger

Dieses positive Gegenstück ist der Adler, der zwar durch Abschussprämien in seinem Bestand in der Frühen Neuzeit bereits dezimiert war,<sup>1169</sup> aber doch als heimischer Raubvogel gerade im Alpenraum, in welchem heute als einzigem deutschen Raum Steinadler beheimatet sind,<sup>1170</sup> von einem Großteil der Menschen vom Ansehen bekannt gewesen sein dürfte.

Dass diese Abschussprämie aus der Annahme resultierte, Adler seien »Jagdschädlinge«<sup>1171</sup>, führte jedoch nicht dazu, diese Vögel insgesamt in ein negatives Licht zu rücken. Dies mag darin seinen Grund haben, dass der Adler seit frühchristlicher Zeit als überaus positives Symbol fungiert. So finden sich zahlreichen Passagen in der *Bibel*, in welchen dessen Schnelligkeit, ob bei der Jagd oder bei der Übermittlung von Botschaften, dessen Stärke und Macht sowie das Fliegen symbolisch aufgeladen werden.<sup>1172</sup> Zu dieser Symbolik tritt in verschiedenen Heiligenlegenden, wie der des Hl. Florian, des Hl. Servatius und des Hl. Vitus,<sup>1173</sup> noch die Schutz- und Fürsorgefunktion des Adlers. Damit nicht genug, ist der Adler das Zeichen des heiligen Apostels und Evangelisten Johannes aufgrund seines »wunderbaren Einblicks in die ewige Welt der göttlichen Geheimnisse«<sup>1174</sup>, und symbolisiert nicht zuletzt Jesus hinsichtlich »Auferstehung und Himmelfahrt«<sup>1175</sup>.

---

<sup>1169</sup> Vgl. Jäger 1994, S. 169–172.

<sup>1170</sup> Vgl. Gudemann 1992, S. 18.

<sup>1171</sup> Jäger 1994, S. 173.

<sup>1172</sup> Vgl. 2 Sam 1,23; Ijob 9,26; Kgl 4,19; Ez 17,3; Jer 48,40; Js 46,11; Offb 8,13; 12,14.

<sup>1173</sup> Vgl. Stadler 1861, 2, S. 232f.; 5, S. 263f. u. 746–748.

<sup>1174</sup> Helmut Lampater: Die vier Evangelisten. Ihre Eigenart und ihr Vermächtnis, Stuttgart <sup>2</sup>1982, S. 65.

<sup>1175</sup> Liselotte Wehrhahn-Stauch: Art. Adler, in: Lexikon der christlichen Ikonographie 1 (1968), Sp. 70–76, hier Sp. 70; auch Prokop nennt Jesus in einer seiner Predigten (Cat, 89,360) explizit »der göttliche Adler Christus«; da der Adler in dieser Predigt nicht weiter thematisiert wird, wird diese nicht in die Analyse aufgenommen.

Die Verbindung des Adlers zum Göttlichen ist jedoch keine Eigenart des Christentums. Bereits im antiken Griechenland galt er als Tier des Zeus und in einen solchen Vogel verwandelt raubt dieser bekanntlich auch den schönen Ganymedes;<sup>1176</sup> ein Mythos, den nicht nur Ovid in seine *Metamorphosen* aufnahm, sondern den sich auch die Emblematik zu Nutze macht.<sup>1177</sup> Nicht nur Ovid, sondern die Römer insgesamt hielten an der Verbindung von Adler und Göttlichem fest, indem sie dem Adler bei der Erhebung eines verstorbenen Kaisers zum Gott die Aufgabe zuteilten, dessen Seele in den Äther zu geleiten.<sup>1178</sup> Wenn Prokop in der ersten hier zu analysierenden Predigt zum Thema des Adlers im Titel Jesus mit dem das Römische Reich führenden Adler gleichsetzt, greift er somit auf eine seit langer Zeit tradierte und bekannte Symbolik zurück.

#### 4.2.2.1 Des Teufels Raub

Zu Beginn dieser Predigt fragt sich Prokop allerdings, warum der Adler »in der Bibel vnnnd andern Büchern« so positiv beschrieben und für »deß gantzen Flügel-Wercks König gehalten« werde. Dieser die Predigt eröffnenden *subiectio* lässt Prokop dann eine Aufzählung möglicher Ursachen folgen, wie Größe, Federreichtum, Schönheit und Gesang, welche durch die verbindende Anapher »villeicht wegen ...« als Fragen in den Raum gestellt werden und von Prokop, angefangen mit einem »daß nicht«, über ein einfaches »nein«, bis zu einem entschiedenen »daß gar nicht«<sup>1179</sup>, nicht einfach nur verworfen werden, sondern als Beweis für die Unhaltbarkeit der jeweiligen möglichen Ursache ein Tier gegenübergestellt bekommen, welches die genannten Eigenschaften besser repräsentiert und den Zuhörern zudem aus praktischem Wissen bekannt ist.<sup>1180</sup> Der durch die Aporie: »warumb denn?«, ratlos erscheinende Prokop greift zur Beantwortung seiner Frage nun auf das Wissen der »Naturalisten«, das heißt auf Bücherwissen, zurück. Diese sähen die Ursachen für die überaus positive Konnotation des Raubvogels in dessen »heroischer Tapfferkeit«, der Sehschärfe, dem »hohen Flug[]« sowie in dessen »Stärcke« und so sei er es »wehrt / daß man ihn für aller der andern König halte / vnd so gar / daß ihn die Römische Kayser [...] / in ihrem Schild vnnnd Wappen führen«<sup>1181</sup>.

<sup>1176</sup> Vgl. Peterich 1971, S. 19; Ranke-Graves 1960, S. 101f.

<sup>1177</sup> Vgl. Ov. met. X,155–158; Alc, B6.

<sup>1178</sup> Vgl. Paul Zanker: Die römische Kunst, München 2007, S. 62.

<sup>1179</sup> Enc, 8,81.

<sup>1180</sup> Vgl. Enc, 8,81: Der Schwan und die Gans seien größer und hätten mehr Federn, der Pfau sei schöner und die Nachtigall singe lieblicher.

<sup>1181</sup> Enc, 8,81.



Mit der Verknüpfung von Adler und Kaisertum zieht Prokop neben dem Bücherwissen somit weitere Wissensfelder, die auch den Zuhörern zugänglich waren, heran, da der Adler auf zahlreichen Flugblättern und Emblemen als Herrschersymbol fungiert.<sup>1182</sup>

Diese Herrschersymbolik bzw. »diese König- vnnnd Kayserliche Qualitäten«, gemeint sind die oben genannten Ursachen für die positive Konnotation, möchte Prokop seinen Zuhörern nun näher erläutern, jedoch nicht »an dem gemeldten Vogel [...] / sondern an vnserm HERren vnd Heyland JESU Christo«. Die erste Ursache, von Prokop oben noch heroische Tapferkeit genannt, nun aber als »Großmütigkeit« bezeichnet, bestehe darin, dass Könige »niemand fürchten / wohl aber andere sie fürchten« sowie um nichts bäten, sondern »gebieten«<sup>1183</sup> würden. Anstatt dies aber nun auf Jesus zu übertragen, erfolgt entgegen Prokops obiger Ankündigung der Übertrag auf den Adler. Dieser habe auch vor nichts Angst und fresse kein Aas, wobei Prokop mit Letzterem illustrieren möchte, dass der Adler, ebenso wie ein König, um nichts bitte;<sup>1184</sup> was so mit der Realität nicht übereinstimmt, da auch ein Adler gelegentlich vom Raub anderer lebt.<sup>1185</sup> Da dies jedoch bei Prokop und seinen Zuhörern in den Bereich des unwillentlichen Nichtwissens fällt, wird Prokop sich diesbezüglich auf sein Bücherwissen verlassen haben, da beispielsweise Gesner gleich zwei Mal betont, der Adler fresse kein Aas.<sup>1186</sup>

Auf Bücherwissen greift Prokop explizit wie implizit auch zurück, wenn er nun in aller Ausführlichkeit, weiter die Ursache der Großmütigkeit beschreibend, die Nahrungsgewohnheiten und die Art der Jagdtechnik der Adler darlegt. Explizit, indem er wiedergibt, was »man lieset bey Alberto Magno«, denn dieser berichte, »daß einsmahls in einem eintzigen Adlers-Nest sollen gefunden seyn worden drey hundert Antenköpff / hundert Gantz-Köpff / vierzig Haasen-Köpff / vnd eine gar grosse Männige der Fisch-Köpffen«<sup>1187</sup>. Obgleich Anzahl und sonderbarer Kopf-Fetisch nicht sehr glaubwürdig erscheinen, verleiht der genutzte Topos der Wahrheitsbeteuerung, das heißt die Nennung einer Autorität, Prokops Darstellung die nötige Plausibilität, sodass es ihm

---

<sup>1182</sup> Vgl. Harms, II,214, 262 u. 290; III,51, 164, 212 u. 215; IV,112 u. 125; VI,39; Cov, I,34; Cam (1605), II,100; Bruck, Emb. Pol. 37; zudem zierte der Adler bekanntlich das Wappen des HRRDN.

<sup>1183</sup> Enc, 8,82.

<sup>1184</sup> Vgl. Enc, 8,82.

<sup>1185</sup> Vgl. Gudemann 1992, S. 18.

<sup>1186</sup> Vgl. Gesn. hist. II,3 u. 7.

<sup>1187</sup> Enc, 8,82; obgleich Prokop das betreffende Werk des Albertus nicht nennt, ist dies unschwer auszumachen: Albertus Magnus. Opera Omnia. Animalium Lib. XXVI, hg. v. Augusti Borgnet, Paris 1891, S. 443.

nun möglich ist, weitere hinsichtlich ihrer Richtigkeit zweifelhafte Dinge über den Adler zu berichten, ohne explizit auf eine Quelle bzw. Autorität zu verweisen. Ein expliziter Verweis erübrigt sich bei der nun folgenden Darstellung zudem, da Prokop davon ausgehen kann, dass seinen Zuhörern die berichteten Dinge aus der Emblemik bekannt sind. Neben der von Plinius und Gesner beschriebenen Jagdtechnik des Adlers, dem Hirsch mittels seiner Flügel Sand in die Augen zu streuen und diesen dadurch kampfunfähig zu machen,<sup>1188</sup> ist es vor allem die Feindschaft zwischen Adler und Schlange, von der auch Aristoteles, Plinius und Gesner berichten und welche auch in Emblemen zu finden ist, die Prokop besonders hervorhebt.<sup>1189</sup>

Völlig unvermittelt kommt Prokop dann zu der rätselhaften Schlussfolgerung: »die Großmühtigkeit« sei »am Adler besser zu finden als an denen Menschen«, und beginnt dann mit den Worten: »JESUM Christum muß man für einen rechten Adler halten«, die eingangs angekündigte Gleichsetzung der Eigenschaften eines Adlers mit den Eigenschaften Jesu. Dieser käme nämlich wie der Adler vom Himmel herab, um »einen Raub zu erjagen«, allerdings nicht, um seine Beute zu töten und zu fressen, wie es der Adler tue, sondern um diese »zu höchster Glückseligkeit zu bringen«; mehr noch, der »Jäger« Jesus »giebet sein eignes Blut vnd Leben für vns seinen Raub her«<sup>1190</sup>. Präsentiert Prokop seinen Zuhörern hier noch unter dem Deckmantel eines Vergleiches einen entscheidenden Unterschied zwischen Adler und Jesus, berichtet er gleich darauf, als habe er eine vergleichende und nicht eine gleichsetzende Darstellung angekündigt, einen weiteren Unterschied, was er hier dann auch explizit so benennt: »Der »Viehische Adler« fresse nichts »von einem Raub eines andern Thiers«, das heißt Aas, doch Jesus sei diesbezüglich »so stolz vnd so hägliche nicht«, denn Jesus »wuste gar wohl / daß das Menschliche Geschlecht schon vor längst vom Bösen Feind war gefangen [...] worden«<sup>1191</sup>, und diesen »Raub des Teuffels [...] würdigete sich vnser Herr ihm abzuja-gen«<sup>1192</sup>, was ihm bei Zachäus und allen anderen Menschen ja auch gelungen sei.<sup>1193</sup>

Aber, so fragt Prokop mittels der nun folgenden *subiectio*, wie habe Jesus dies nur fertiggebracht. Um diese Frage zu beantworten, konstruiert Prokop eine Erzählung, für

---

<sup>1188</sup> Vgl. Enc, 8,82; Plin. nat. X,17; Gesn. hist. II,22; Cam (1605), III,10.

<sup>1189</sup> Vgl. Enc, 8,82f.; Aristot. hist. an. 609a4; Plin. nat. X,17; Gesn. hist. II,6; Cam (1605), III,8 u. 15; IV,77; Rollh, 89.

<sup>1190</sup> Enc, 8,83.

<sup>1191</sup> Enc, 8,84f.

<sup>1192</sup> Enc, 8,85.

<sup>1193</sup> Vgl. Enc, 8,85.

welche er im Wortsinne bei Adam und Eva anfängt, nimmt die Rolle eines heterodiegetischen Erzählers ein und lässt seine Zuhörer so an den Erinnerungen und Gedanken Jesu teilhaben. Dieser erinnerte sich wohl daran, dass der Teufel damals im Paradies »Schlangen-Gestalt angenommen« und so unsere Ureltern zum Verzehr der »verbotenen Frucht« verleitet habe, und »darumb gedachte er dem List mit List zu begegnen«<sup>1194</sup>. Allerdings ist diese List, von der Prokop nun berichtet, nicht nur sehr verworren, sondern auch bezüglich der daraus resultierenden Folge nicht stimmig. Diese List, die in Analogie zur Jagd des Adlers auf einen Hirsch zu verstehen sein soll, bestehe darin, dass Jesus Menschengestalt angenommen habe, was »anders nicht ist denn Sand / Staub vnd Aschen«<sup>1195</sup>, und dies dem Teufel bzw. der Schlange »in die Augen« gestreut habe, was denselben bzw. dieselbe sehr ärgerlich gestimmt und zum Anlass genommen habe, Jesus so lange »zu tribuliren vnnnd zu verfolgen«, bis dieser gekreuzigt worden sei. In seiner göttlichen Gestalt vernichtete Jesus dann aber die Schlange, nahm dem Teufel »das gefangne Menschliche Geschlecht hinweg« und »floge darmit seinem Nest dem Himmel zu« wie »der Adler in die Höhe seinem Nest«<sup>1196</sup>.

Prokop nutzt hier also zum einen die Anekdote von der Jagd des Adlers auf den Hirsch und zum Ende seiner Erzählung zum anderen die Bedeutung des Adlers als Himmelfahrt Christi, welche den Zuhörern wie die Hirschjagd auch aus der Emblemantik bekannt gewesen sein dürfte. Aufmerksamen Zuhörern müsste sich aber trotz dieser Bekanntheit die Frage stellen, warum die Kirche immer noch vor dem Teufel warnt, wenn Jesus diesen doch, wie soeben geschildert, besiegt und vernichtet habe. Möglich, dass Prokop daher noch einmal betont, dass der Adler, also Jesus, zwar manches Mal der Schlange, dem Teufel, unterliege, seit der Auferstehung Jesu aber in Angst und Schrecken vor diesem lebe,<sup>1197</sup> also, offenbar nun doch nicht besiegt und vernichtet, immer noch eine Bedrohung für die Normalsterblichen darstelle.

Nach dieser verworrenen Vergleichs- und Unterschiedserklärung der ersten Ursache für die positive Darstellung des Adlers ist die Predigt bereits so weit vorangeschritten, dass Prokop die weiteren oben genannten Ursachen nur noch »fein kürztlich durchlauffen« kann. Wie schon bei der Darstellung der ersten Ursache beruft Prokop sich auch bei der zweiten, der Sehkraft, auf das, was die »Naturalisten« schreiben, also auf

---

<sup>1194</sup> Enc, 8,85.

<sup>1195</sup> Enc, 8,86.

<sup>1196</sup> Enc, 8,86f.

<sup>1197</sup> Vgl. Enc, 8,87f.

Bücherwissen. Mit dieser Eigenschaft ist jedoch nicht nur die Fähigkeit des Adlers gemeint, seine Beute aus höchster Höhe zu erspähen, von der beispielsweise Aelian berichtet, sondern insbesondere die Fähigkeit dieses Vogels, »in die völlige Sonn hinein«<sup>1198</sup> zu blicken. Da dies auch bereits den Jungen des Adlers möglich sei, erkenne dieser seine wahren Kinder, wenn er diese der sogenannten Sonnenprobe unterziehe, das heißt, sie in die Sonne blicken lasse; welche dies nicht vermögen, »verstosset vnd verwirffet«<sup>1199</sup> er.<sup>1200</sup> Das Wissen um dieses Prüfverfahren dürfte aber nicht nur Prokop aus diversen Büchern, wie der *Naturalis historia*, dem Werk Aelians, dem *Buch der Natur* oder dem *Vogelbuch* Gesners,<sup>1201</sup> bekannt gewesen sein, auch seine Zuhörer werden über dieses Wissen verfügt haben, da es ebenfalls in der Emblematik zu finden ist.<sup>1202</sup> Die beschriebene Sehkraft des Adlers überträgt Prokop nun auf Jesus, so schaue auch dieser »zu der ewigen vnerschaffenen Sonnen der Gerechtigkeit Gott« und »vns als seine Jungen [...] erkennet er wohl für die seinen«, wenn wir es ihm nachtäten. Und wie der Adler »haltet er wohl nicht für die seinigen«<sup>1203</sup>, die dies verweigerten. Auch hinsichtlich der Sehschärfe stehe Jesus dem Adler in nichts nach, da auch er alles und jeden sehe und zudem noch die Gabe besitze, in die Vergangenheit und in die Zukunft zu schauen; was es ihm auch ermöglicht habe, vorauszusehen, wann und wo er auf den Zöllner Zachäus treffen werde.<sup>1204</sup>

Nun fehlen nur noch die Erklärungen der letzten zwei Ursachen, »nemblich des hohen vnd schnellen Fluges / vnd [...] der Stärcke«, doch hat Prokop nicht die Absicht, sich zu diesen zu äußern, da, wie er meint, bei seinen Ausführungen von diesen »bißhero zu Gnügen mit eingemischet worden«<sup>1205</sup> sei. Stattdessen möchte er nach der erfolgten *explicatio* nun zur *applicatio* kommen und stellt zu diesem Zweck die Frage, was aus dieser Predigt zu lernen sei. Die nicht unbedingt einfallsreiche Antwort lautet, dass

---

<sup>1198</sup> Enc, 8,88; vgl. Ail. nat. I,42.

<sup>1199</sup> Enc, 8,88.

<sup>1200</sup> In Analogie zu dieser »Echtheitsprüfung« müssen sich auch frisch geschlüpfte Krokodiljunge bewähren, indem sie gleich nach dem Schlüpfen etwas erjagen (vgl. Ail. nat. IX,3).

<sup>1201</sup> Vgl. Plin. nat. X,10; Ail. nat. II,26; Meg, 57; Gesn. hist. II,3f.

<sup>1202</sup> Vgl. Cam (1587), I,XLVI; Reus, I,8; Cam (1605), III,9; Cov, I,79; Motiv und Bedeutung der Sonnenprobe finden sich auch in anderen Bereichen, so bspw. auf einer Medaille des Kurfürsten Friedrich Wilhelms aus dem Jahre 1677 anlässlich der Geburt Karl Philipps von Brandenburg, Medailleur Johann Höhn, Staatliche Münzsammlung München (Abb. in: Wolfgang Harms/Gilbert Heß/Dietmar Peil (Hrsg.): SinnBilderWelten. Emblematische Medien in der Frühen Neuzeit. Katalog der Ausstellung in der Bayerischen Staatsbibliothek München 11.8.–1.10.1999, München 1999, S. 61).

<sup>1203</sup> Enc, 8,88f.

<sup>1204</sup> Vgl. Enc, 8,89.

<sup>1205</sup> Enc, 8,89.

wir uns wie der Adler verhalten und »die Höllische Schlang den Teufflichen Trachen weder lieben noch fürchten [...] / sondern nach vnsers HERrens als vnsers wahren Vaters Exempel fein tapffer wider ihn streiten«<sup>1206</sup> sollen.

#### 4.2.2.2 Natürliche Feinde

Von diesem Streit zwischen Adler und Drache bzw. Schlange wird auch die 60. Predigt des *Patrociniale* dominiert; so könnte man aufgrund von Prokops Ankündigung, er wolle »dem Kayserlichen Vogel die Ehr« zuteilwerden lassen, Näheres vom diesem »Krieg«<sup>1207</sup> zu berichten, zumindest annehmen. Was folgt, entspricht jedoch nicht dem Angekündigten, da Prokop seinen Zuhörern zunächst einiges Wissenswerte über Jagdgewohnheiten und Anatomie des Adlers mitteilt. So sei dieser »mit einem eben so scharpffen starcken Gesicht als Schnabel vnd Klauen« ausgestattet und mache manches Mal sogar Jagd auf »ein Hirsch-Wild«<sup>1208</sup>, indem er die bereits in der Predigt des *Encaeniale* beschriebene Jagdtechnik bzw. List anwende; wobei es sich, wie oben gezeigt, auf Seiten Prokops um Bücherwissen und auf Seiten der Zuhörer um praktisches Wissen aus Emblemen handelt.<sup>1209</sup> Anders als in der Kirchweih-Predigt, in der der erbeutete Hirsch vom Adler und dessen Jungen komplett verspeist wird,<sup>1210</sup> teilt der Adler seine Mahlzeit hier mit »andern wilden Thieren vnd Vögeln«<sup>1211</sup>; eine Information, welche Prokop dem Werk des Albertus ebenso entnehmen konnte wie dem Gesners oder Megenbergs.<sup>1212</sup>

Recht überraschend vergleicht Prokop das Jagdverhalten des Adlers nun mit demjenigen der Soldaten, welche gelegentlich auch auf eine »Kriegs-List«<sup>1213</sup> zurückgreifen müssten, um dann auf den Krieg zu sprechen zu kommen, den Jesus führe, und zu einem langatmigen und ermüdenden Vortrag über die Christenverfolgung in der Antike und über den Glaubenskrieg der Frühen Neuzeit anzusetzen.<sup>1214</sup>

---

<sup>1206</sup> Enc, 8,89f.

<sup>1207</sup> Pat, 60,574.

<sup>1208</sup> Pat, 60,575.

<sup>1209</sup> Vgl. Anm. 1188.

<sup>1210</sup> Vgl. Enc, 8,82.

<sup>1211</sup> Pat, 60,575.

<sup>1212</sup> Vgl. Albertus Magnus. Opera Omnia. Animalium Lib. XXIII, hg. v. Augusti Borgnet, Paris 1891, S. 9; Meg, 58; Gesn. hist. II,7.

<sup>1213</sup> Pat, 60,576.

<sup>1214</sup> Vgl. Pat, 60,576–578.

Nachdem die Zuhörer diese ›Geschichtsstunde‹ über sich ergehen lassen haben und zuvor einiges über den Adler gelernt haben, kommt Prokop nach der Hälfte der Predigt mit der *subiectio*: »was für absonderliches Gefecht verführet der Adler wider Attern / Schlangen vnd Drachen?«, auf den angekündigten Bericht über den Streit zwischen Adler und Schlange zurück. Prokops Antwort: »Die zwey seyn abgesagte / natürliche / geborne Feinde«<sup>1215</sup>, welche er dem Werk des Aristoteles, des Plinius oder Gesners entnehmen konnte, werden die Zuhörer Prokop gewiss ohne Weiters geglaubt haben, da dieses Motiv wie oben schon gezeigt auch gern in der Emblematik verwendet wurde.<sup>1216</sup> Den Zuhörern nicht bekannt wird hingegen die Eigenart des Adlers gewesen sein, eine erbeutete Schlange nicht am Boden zu töten, sondern diese dazu mit in die Höhe zu tragen.<sup>1217</sup> Was es mit dieser Eigenart auf sich hat, erklärt der Adler der Schlange in direkter Rede selbst:

nicht heimlich in einem verborgenen Winckel / wo es niemand siehet / sondern öffentlich / im Angesicht Himmels vnd der Erden must du mir sterben / damit alle Welt wisset / daß ich aufrichtig mit dir gestritten vnd dich redlich überwunden habe<sup>1218</sup>.

Da der Adler dies wohl vergessen hat mitzuteilen, macht Prokop noch eine präzisere Angabe zu dem Ort, an dem die Schlange sterben wird, nämlich dort, »wo seine Jungen zuschauen können«; ein Zusatz, den Prokop für den noch erfolgenden Übertrag auf Jesus und dessen Kampf mit dem Teufel benötigt.<sup>1219</sup>

Auch bei diesem Übertrag übernimmt es der Protagonist der Erzählung, Jesus, dem Teufel mittels *ethopoie* in direkter Rede seine Absichten und Motive darzulegen:

wir wöllen vnserer Händel mit einander außtragen nicht heimlich / sondern öffentlich / nicht nur in Ställen / Krippen / Wüsten vnd Wäldern / sondern an einem offenen Orth soll es geschehen [...], der Berg Calvariae vor der herrlichen Haupt-Stadt Jerusalem wird darzu taugen / den erwehle ich zum Kampff-Platz / erwehle du gleichwol die Waffen vnd die Manier zu ringen deines Gefallens / dort zwischen Himmel vnd Erd im Angesicht einer vnzehlbaren Volcks-Mennige<sup>1220</sup>.

Ebenso wie oben fügt Prokop auch hier noch etwas hinzu, und zwar dass dies »am Char-Freytag auch geschehen« sei, gemeint ist, dass Jesus für uns gestorben ist »vnd vns mittels seines Leidens vnd rosafarben Bluts seinem ewigen Vatter versöhnete«<sup>1221</sup>.

<sup>1215</sup> Pat, 60,578.

<sup>1216</sup> Vgl. Anm. 1189.

<sup>1217</sup> Vgl. Pat, 60,578f.

<sup>1218</sup> Pat 60,579.

<sup>1219</sup> Diese Erzählung, ebenfalls in direkter Rede des Adlers gestaltet, nutzt Prokop auch in *Cat*, 88,345, um den Kampf zwischen Jesus und dem Teufel für die Kinder zu veranschaulichen. Da der Adler aber in dieser Predigt nur an dieser Stelle kurz genannt wird, unterbleibt eine Analyse derselben.

<sup>1220</sup> Pat, 60,579.

<sup>1221</sup> Pat, 60,579.

Dass Jesus sich vor seinem Kreuzestod einer Duellverabredung gleich mit dem Teufel auf Ort und Waffenart geeinigt haben soll, ist für die Zuhörer sicher nicht einfach zu glauben, was auch Prokops Äußerung: »Wer ist da / der vns diesen Discurs authentiziret / damit man nicht vermeyne / ich erdencke ihn nur so auß mir selbst.«<sup>1222</sup>, deutlich zum Ausdruck bringt. Mit dem Topos der Wahrheitsbeteuerung führt Prokop daher den »Apostel Paulus« an und zitiert einige lateinische Verse aus dem *Kolosser-Brief*, welche, wie Prokop sagt, »eben der Discurs / den ich zu Teutsch schon geführet habe«<sup>1223</sup>, sei; was wie schon so oft bei Prokops Schriftbeweisen nicht der Fall ist,<sup>1224</sup> sodass Prokop hier ganz offensichtlich von einem unwillentlichen Nichtwissen der Zuhörer ausgeht.

Nachdem Prokop nun hinreichend belegt hat, dass der Kampf zwischen Jesus und dem Teufel in aller Öffentlichkeit stattgefunden habe, geht er näher auf den Grund für diese Öffentlichkeit ein, indem er zunächst von Adler und Schlange berichtet. So führe

der Adler diesen stattlichen Kampff secundario auch deswegen vor denen Augen seiner Jungen so ritterlich / auf daß sie durch sein Exempel auch lernen ein Hertz fassen [...] / wie sie es künfftig machen sollen<sup>1225</sup>,

und dies sei auch der Grund, warum Jesus »mit dem höllischen Trachen / mit der alten Schlang dem bösen Feind vnd leydigen Sathan gehörter massen gestritten« habe, »damit er vns seinen Jungen auch zu dergleichen mit ihm abrichtete«. Die bis hierher schlüssige Erzählung von Adler und Schlange samt Übertrag auf Jesus und den Teufel beendet Prokop nun mit der Mahnung, nicht der »Versuchung«<sup>1226</sup> des Teufels zu erliegen, sondern es Jesus gleichzutun.

Beendet könnte damit dann auch diese Predigt sein, doch wie schon bei vielen oben besprochenen Predigten belässt Prokop es nicht dabei, sondern fügt noch einen weiteren, mit der vorigen Erzählung in keinem Zusammenhang stehenden Vergleich von römischer Adler-Standarte und Jesus an. Dieser Standarte bzw. diesem Adler »musten« die Römer

---

<sup>1222</sup> Pat, 60,579.

<sup>1223</sup> Pat, 60,579f.

<sup>1224</sup> Hier sei nochmals auf das oben genannte Werk Isidor Schwamms hingewiesen, welcher den Umgang Prokops mit der *Heiligen Schrift* untersucht und zu einem sehr wohlwollenden Ergebnis kommt, was vor dem Hintergrund der bis hierher festgestellten Handhabung Prokops von Schriftzitaten verwundert.

<sup>1225</sup> Pat, 60,580.

<sup>1226</sup> Pat, 60,580.

schweren / vnd wissen / daß sie für denselben zu leben vnd zu sterben hatten / als sie denn auch thaten / denn das hiesse gefochten vnd gestritten für den Römischen Kayser vnd das Römische Reich,

und, so Prokops Vergleich,

vnsrer höchster Adler auff der Stangen ist vnsrer HErr vnd Heyland Jesus Christus [...] / zu diesem haben wir geschworen / für diesen müssen wir wider die Fürsten der Finsternis fechten / leben vnd sterben<sup>1227</sup>.

Durch die Repetition der genutzten Verben »schwören«, »fechten«, »leben« und »sterben« evoziert Prokop das Bild eines gegen die finsternen Mächte kämpfenden Gläubigen, welches dem einen oder anderen Zuhörer eventuell ein wenig Furcht einflößen könnte. Aber offenbar hat Prokop dies bedacht und beruhigt die Zuhörer mit den Worten: »was haben wir vns zu forchten? wissen wir doch / daß der HErr Jesus« wie ein himmlischer Adler »über vns seine Kinder schwebet«<sup>1228</sup> und auf uns Acht gebe.

Schließt Prokop die 60. Predigt des *Patrociniale* mit diesem Schutz bietenden himmlischen Adler, so eröffnet er die 58. Predigt dieser Sammlung hingegen mit einem »irdische[n] Adler«, dem Babylonischen König, der die Israeliten wie »ein greulicher Raubvogel«<sup>1229</sup> in die Gefangenschaft geführt habe. Zu welchem Zweck Prokop die Predigt auf diese Weise beginnt, ist nicht ersichtlich, da das Thema kein »irdischer Raubvogel«, wie Nebukadnezar, sein wird, »sondern [...] ein himmlisches Geflügel«, also der hier zu ehrende Heilige, und Prokop hofft, dass die Zuhörer »eine geistliche Freude / wie nicht weniger guten Nutzen davon haben«<sup>1230</sup> werden.

Seine nützlichen Ausführungen beginnt Prokop dann mit einer seiner Annahme nach »iederman« bekannten Redensart, das heißt mit praktischem Wissen: »was man gewohnet hat / Gutes oder Böses / das thut man gern / das lasset man schwer«<sup>1231</sup>, welche er dann auf die ihm, wie oben gezeigt, aus Bücherwissen bekannte vermeintliche Gewohnheit des Adlers überträgt, seine Jungen der Sonnenprobe zu unterziehen bzw. darauf, dass die Jungen »sich gewöhnen« müssten, »die Sonn anzuschauen«, da sie anderenfalls verstoßen würden. Obgleich Prokop als Beweis für die Existenz dieser Angewohnheit verschiedene Autoritäten nennen könnte,<sup>1232</sup> entscheidet er sich dafür,

---

<sup>1227</sup> Pat, 60,581.

<sup>1228</sup> Pat, 60,582.

<sup>1229</sup> Pat, 58,554.

<sup>1230</sup> Pat, 58,555.

<sup>1231</sup> Pat, 58,555; vgl. Röhrich 1994, 2, S. 547.

<sup>1232</sup> Vgl. Anm. 1201.



zunächst den Adler in direkter Rede selbst als Zeugen sprechen zu lassen, um dann erst im folgenden Satz »die Naturalisten«, also Bücherwissen, als seine Quelle anzugeben, welche bezüglich des Adlers und dessen Anschauen der Sonne berichteten, »daß er hie-ran eine solche Freud vnd Ergetzlichkeit hat / daß er so gar deß Essens vnd Trinckens vergisset vnd den gantzen Vormittag nichts anders thut / als still sitzend seine geliebte Sonn«<sup>1233</sup> zu betrachten. Zusätzlich zu diesem Beweis durch das Anführen von Autoritäten lässt Prokop noch einmal den Adler zu Wort kommen, welcher das Wissen der Naturalisten bestätigt, und überträgt die Gewohnheit des Adlers dann auf die Gläubigen, für welche es »eine recht Christliche Übung«<sup>1234</sup> sei, sich, wie der Adler der Sonne, Gott zuzuwenden.

Auch einen weiteren Übertrag leitet Prokop mit einer Redensart bzw. einer aus praktischem Wissen bekannten Tatsache ein: »Man weiß aber gar wol / daß man ohne die bequeme Mittel das End nicht mag erreichen«<sup>1235</sup>. Um dies zu illustrieren, gibt es zunächst wieder einiges Nützliches, nun bezüglich Wohnstatt und Kinderaufzucht, über den Adler zu lernen, für dessen Richtigkeit »Gott der HErr selber beym heiligen Job [...] bezeugt: »an rauhe Oerter / auff hohen Felsen / in unbesteiglichen Steinklippen / wo niemand hinkommen kann / da bauete er sein Nest hin / zügelt seine Jungen auß / vnd erziehet sie dort«. Mittels der *subiectio*: »Warumb thut er das?«, bzw. mit der Antwort auf diese Frage kommt Prokop dann zum Hauptteil dieses zweiten Übertrags, für welchen er sich auf »die Naturkünder«, also auf Bücherwissen, beruft. Die Adler nisteten demnach in solchen Höhen und an unzugänglichen Plätzen, damit »Schlangen / Attern vnd Trachen seinen Jungen im Nest« nicht »nachstellen« und »damit sie an solchen einsamen / hohen / ruhigen Oertern desto besser [...] / der Contemplation«<sup>1236</sup> nachgehen könnten.

Während Prokop bei seinem ersten Übertrag noch die Gesamtzahl der Gläubigen einbezog, überträgt er das Verhalten des Adlers hier nur noch auf den Stand der Geistlichen, denn diese Abgeschiedenheit sei auch »die rechte Manier vnd Weise gute Reli-giosen zu zügeln vnd zu erziehen«<sup>1237</sup>, da diese dort zum einen fern der irdischen Versu-chungen seien und zum anderen, »damit man dieselbe junge geistliche Adlerlein lehre

---

<sup>1233</sup> Pat, 58,555; vgl. Plin. nat. X,15; Gesn. hist. II,3.

<sup>1234</sup> Pat, 58,556.

<sup>1235</sup> Pat, 58,556f.

<sup>1236</sup> Pat, 58,557.

<sup>1237</sup> Pat, 58,557.

sich zu Gott der ewigen vnerschaffenen Sonnen [zu] wenden«. Obgleich dieser Übertrag mit dem Gesagten abgeschlossen ist, verweilt Prokop noch weiter bei der Erziehung der Novizen, von welchen viele »glücklich seynd«, wenn sie die genannten Gewohnheiten verinnerlicht hätten und diese beibehielten. Dem antithetisch gegenüber stehen solche, bei welchen die geistliche Unterweisung »verhauset«<sup>1238</sup> sei, da sie dem zunächst gewählten Stand bald den Rücken kehrten. Damit nicht genug, weitert Prokop seinen Missmut über solch ein Verhalten nun auf gestandene Ordensmitglieder aus, welche »zwar den geistlichen Ordens-Habit tragen / sich darmit beschönen«, es aber nicht abwarten könnten, sich den weltlichen Verlockungen hinzugeben, vergleicht diese dann erst mit dem »Wiedhopff«, der »zwar schön von Federn« sei, aber keine schöne Stimme habe und im »stinkenden Koth zu wohnen« pflege,<sup>1239</sup> um in einem weiteren Schritt mit den Worten: »Auß Adlern seynd sie zu Wiedhopffen worden«<sup>1240</sup>, wieder auf den Adler zurückzukommen.

Der Sinn bzw. Zweck dieser Verwandlungsgeschichte besteht darin, eine weitere Anekdote über den Adler in die Predigt zu integrieren, und um diese dann auch erzählen zu können, greift Prokop dem möglichen Gedankengang eines Zuhörers mit der *anticipatio*: »Vielleicht möchte etwa iemand sagen oder fragen wollen [...]: weiß man aber nicht auch eine Kunst / durch welche die Wiedhopffen möchten wieder zu Adlern werden?« Prokops Antwort besteht aus drei Teilen. Zunächst berichtet er seinen Zuhörern, dass »man« davon ausgehe, dass »ein Adler nach dem er eraltet / könne wieder jung werden«, wobei offenbleibt, wer »man« ist. Möglicherweise meint Prokop damit die im folgenden Satz genannten »Philosophen«<sup>1241</sup>, was dann als Bücherwissen zu bezeichnen wäre, doch selbst wenn dem so wäre, diesen glaubt Prokop nicht. Allerdings, so räumt er ein, sage auch »König David« in Psalm 102 das dies möglich sei. Ganz scheinen Prokops Zweifel aber noch nicht ausgeräumt zu sein, was er durch die *dubitatio*: »wie müste aber das zugehen?«, zum Ausdruck bringt. Und noch etwas anderes bringt Prokop zum Ausdruck, nämlich sein unwillentliches Nichtwissen sowie einen weiteren Beleg für sein Bücherwissen, wenn er eingesteht: »Ich kann hiervon nichts anders sagen / als was bewehrte Authores darvon schreiben«. Einer dieser Autoren, der hier in der

---

<sup>1238</sup> Pat, 58,558.

<sup>1239</sup> Diese Annahme mag daraus resultieren, dass der Wiedehopf seine Nahrung u. a. in »Kompost- und Abfallhaufen« sucht (vgl. Gudemann 1992, S. 922).

<sup>1240</sup> Pat, 58,559.

<sup>1241</sup> Pat, 58,559.

Funktion des Topos der Wahrheitsbeteuerung angeführt wird, ist Hieronymus mit dessen Kommentar zu den Propheten.<sup>1242</sup> Demnach gehe es bei der Verjüngung so zu, dass der Adler dazu »drey mal in einen Brunnen« tauche, »sich alsdann an die Sonn« begeben, wo er ein neues Federkleid und »zugleich die frische Jugend«<sup>1243</sup> erhalte.

Irritierend ist, dass Prokop, nachdem er den Philosophen nicht geglaubt hat und erst König David und Hieronymus bemühen musste, um, zwar mit merklicher Distanz hinsichtlich des Wahrheitsgehaltes, nicht nur die Richtigkeit der Verjüngungsmöglichkeit zu belegen, sondern auch den Ablauf dieses Prozesses zu beschreiben, nun plötzlich das lateinische Zitat: *renovatur abluta, vetustate relictata*, anführt, mit welchem »die Gelehrte[n]«<sup>1244</sup> diese Erneuerung des Adlers beschreiben würden, ganz so als sei es eine naturwissenschaftliche Erkenntnis. Allerdings handelt es sich bei diesem Zitat nicht allein um Bücherwissen,<sup>1245</sup> wie der Verweis auf die Gelehrten vermuten lässt, sondern um auch den Zuhörern zugängliches Wissen einerseits aus der Emblemik, da das Zitat schlicht als *inscriptio* verschiedener Embleme fungiert, und der beschriebene Verjüngungsprozess andererseits auch in Flugblättern genutzt sowie im in der Frühen Neuzeit allgemein bekannten *Physiologus* beschrieben wird.<sup>1246</sup>

In einem erneuten Übertrag vergleicht Prokop die Möglichkeit der Verjüngung des Adlers mit der Möglichkeit der einfachen Gläubigen, das heißt der Laien, ihre »Seelen wieder zu erneuern«. Dies geschehe zum einen mittels der »heiligen Tauffel], wobei die Analogie zum Eintauchen des Adlers in einen Brunnen offenkundig ist und den Zuhörern durch den *Physiologus* gewiss bekannt gewesen ist, und zum anderen, weniger offensichtlich, mittels der »Poenitentz vnd Buß«<sup>1247</sup>, bei welcher die Bußtuenden die »Sünden die alte Federn alldort ablegen / vnd durch neue gute Proposita oder Fürsätz neue bessere anlegen«. Von den Laien kommt Prokop dann, wie oben auch, zu den Geistlichen, »denen der Engelse Geschmack deß süßen köstlichen Himmel-Brods der geistlichen Übung vergangen« sei. Die nun folgende Behauptung Prokops: »Ich

---

<sup>1242</sup> Vgl. Hieronymus: *Commentaria in Isaiam Prophetam*, in: *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Bd. 24, hg. v. Jacques-Paul Migne, Paris 1865, Sp. 18–705; der Prophet Jesaja nutzt das »Bild« des sich verjüngenden Adlers, um den sich im Exil befindenden Israeliten zu veranschaulichen, wie der Glaube an Gott »neue Kraft« gebe, »so daß der Mensch dem Adler vergleichbar ist, der mit seinen Schwingen anscheinend mühelos und ausdauernd dahinstreicht« (Fohrer 1964, S. 33).

<sup>1243</sup> Pat, 58,560.

<sup>1244</sup> Pat, 58,560.

<sup>1245</sup> Vgl. Meg, 57; Gesn. hist. II,7.

<sup>1246</sup> Vgl. Reus, 7,6; Cam (1587), I,74; Harms, III,175; Phys (Treu), 6.

<sup>1247</sup> Pat, 58,560.

wissete wol wo es fehlet<sup>1248</sup>, dient diesem als Einleitungssatz zur Darlegung der Gründe, warum den Geistlichen, um im Bild zu bleiben, der erforderliche Appetit vergangen sei.

Anscheinend empfindet Prokop es aber als anmaßend, diese Geistlichen persönlich »von der Cantzel herab« gewissermaßen öffentlich anzuklagen. Doch weiß Prokop sich diesbezüglich zu helfen, indem er noch einmal aufgreift, was er oben über den Adler und dessen Freude bei der kontemplativen Anschauung der Sonne berichtet bzw. erzählt hat. Denn einem heterodiegetischen Erzähler gleich, weiß Prokop in direkter Rede des Adlers wiederzugeben, warum dieser das tue: »ich erkenne vnd weiß / daß in der gantzen weiten Welt diesem meinem Objecto nicht allein nichts gleich zu schätzen / sondern auch kaum etwas / ja nichts dagegen ist«. Allerdings hat der Adler damit nicht gesagt, wo es fehlt, sodass Prokop nun anfügt: »An diesem *Spiritu sapientiae* oder Geist der Weisheit [...] / da mangelt es bißweilen / wäre der da / so wurde er vns schon lehren mehr darvon [zu] halten«. Auch an dieser Stelle bedient Prokop sich des Adlers, um seine Aussage »auß dem Mund eines solchen« zu plausibilisieren und um noch mehr von der beglückenden Kontemplation zu berichten. Doch handelt es sich dabei nicht um den wie oben in direkter Rede sprechenden Vogel, sondern nun um nicht nur eine, sondern gleich vier Autoritäten: Salomo, Augustinus, alle rechtschaffenden Geistliche, wobei der Verweis auf »alle die jenige / welche in dieser vnerschätzlichen Übung practicirt vnd erfahren seyn«, gleich ein ganzes Heer umfasst, sowie um den in dieser Predigt zu ehrenden »Sanct N.«<sup>1249</sup>

Nachdem die Zuhörer deren Berichte vernommen haben, wendet Prokop sich mit der Aufforderung, es sei »jetz nur an dem / daß wir es dem Heiligen N.« nachtäten, zunächst an eben diese Zuhörer und versichert diesen auch gleich, dass »wir Religiosen ihms tapffer nachgethan« hätten, wozu er noch einmal den Vergleich vom Nestbau in unzugänglicher Höhe mit Klöstern sowie der Adlerjungen mit Novizen wiederholt. Obgleich Prokops Predigten gewöhnlich mit einer an die Zuhörer gerichteten Mahnung oder Warnung ausklingen, beendet Prokop diese gewissermaßen mit einem Wunsch in eigener Sache: »Der gütige barmherzige GOtt verleihe vns«, das heißt den Geistlichen und ihm, »durch die Intercession vnd Fürbitt deß heiligen N. Beständigkeit / rechten

---

<sup>1248</sup> Pat, 58,561.

<sup>1249</sup> Pat, 58,562.

Eiffer vnd Inbrunst«, damit diese und er selbst den Gläubigen »desto besser dienen«<sup>1250</sup> können.

Doch nicht nur die Fürbitten der Gläubigen kann der Heilige N. bei Gott im Himmel vorbringen, in der 59. Predigt des *Patrociniale* kann er den Gläubigen zudem den Weg dorthin zeigen bzw. im übertragenen Sinne »den Weg des Adlers gen Himmel«. Dieser scheint recht einfach zu begehen und zu finden, muss man dazu doch offenbar nur die »Gebott haltend [...] / Gutes thun«<sup>1251</sup>. Doch so einfach ist es dann wohl doch nicht, denn einige Zeilen später lädt Prokop seine Zuhörer ein, diesen »Weg« gemeinsam mit ihm zu »suchen«<sup>1252</sup>.

Was dann aber in der Predigt folgt, gleicht eher einer frühneuzeitlichen Topoisammlung rund um den Adler als einer zweckdienlichen Wegbeschreibung, welche Prokop mit den Worten: »Viel schöne Qualitäten vnd Eigenschafften befinden sich an diesem Königlichen vnd Kayserlichen Geflügel«, einleitet. Bereits dieser Satz enthält durch die gewählten Attribute eine den Zuhörern durch zahlreiche Flugblätter sowie durch die Emblematisierung bekannte Herrschersymbolik des Adlers.<sup>1253</sup> Auch die erste Qualität bzw. Eigenschaft des Adlers, von der Prokop nun berichtet und für welche er sich auf »die Naturkünder«, also auf Bücherwissen, beruft, gehört durch die Emblematisierung zum Wissensschatz der Zuhörer: Die Angewohnheit des Adlers, seine Jungen »in die Sonn schauen« zu lassen, um festzustellen, welche der Aufzucht würdig sind, das heißt die sogenannte Sonnenprobe.<sup>1254</sup> Prokop deutet dieses Verhalten der Adler hier als »grosse Fürsichtigkeit vnd Behutsamkeit« und empfiehlt auch der Gemeinde, sie solle »nit gleich allen vnd ieden trauen«<sup>1255</sup>.

Die nächste Eigenschaft, von der Prokop berichtet, betrifft wieder die Adlerjungen, und »die Naturkünder« sind auch hier wieder Prokops Quelle. Doch handelt es sich anders als bei der ersten Eigenschaft und bei der genannten Symbolbedeutung nun um nur Prokop zur Verfügung stehendes Bücherwissen. So »wöllen die Naturkünder [...] der einhelligen Meynung seyn / daß der Adler auß seinen Jungen iedesmal über einen

---

<sup>1250</sup> Pat, 58,563.

<sup>1251</sup> Pat, 59,564.

<sup>1252</sup> Pat, 59,565.

<sup>1253</sup> Vgl. Anm. 1182.

<sup>1254</sup> Vgl. Anm. 1202.

<sup>1255</sup> Pat, 59,565.

oder zween nicht behalte / nemblich die besten / die andern stosset er zum Nest hinaus«, und dies tue er, weil die Jungen aufgrund des begrenzten Platzes im Nest sich »einander nicht gedulden mögen / sondern immerwährenden Krieg mit einander führen«<sup>1256</sup> würden. Mit einem Blick in einige der vermutlich von Prokop genutzten Naturkundewerke, wie das des Aristoteles, des Plinius oder das Gesners, ist Prokops Aussage von der »einheitlichen Meinung« nicht übertrieben, da die Autoren übereinstimmend berichten: »Der Adler legt drei Eier, brütet davon aber nur zwei aus [...]. Er wirft, wenn sie größer sind, eines aus dem Nest, weil er sich über das Füttern ärgert.«<sup>1257</sup>

Doch auch wenn sich diese sowie die Erzählung von der Sonnenprobe in Naturkundebüchern finden und somit namhafte Autoren für die vermeintliche Wahrheit angeführt werden können, enthalten die übereinstimmenden Berichte doch eine gewisse Ungereimtheit, welche von Prokop durch den Zusatz des Platzmangels und des zu erwartenden Streits zwischen den Jungvögeln noch vermehrt wird. Denn es ist nun nicht mehr eindeutig, ob der Adler erst die Sonnenprobe macht, die verbleibenden Jungen aufzieht, um später erneut eine Bestenauswahl vorzunehmen, oder ob die Sonnenprobe bereits diese Auswahl beinhaltet. Hinzu kommt, dass durch Prokops Zusatz hinsichtlich der Größe des Nestes nun nicht mehr die Auswahl der Besten oder das Prüfen des Adlers, wer die Seinigen sind, im Vordergrund steht, sondern ein simples Raumnotproblem mit den damit verbundenen Reibereien der eng aufeinander lebenden Jungen. Doch eben diesen Platzmangel und den zu erwartenden Streit fügt Prokop bewusst dem Bericht der Naturkundler hinzu, da er daraus den Übertrag auf ein ähnliches menschliches Verhalten konstruiert, denn auch unter »hohen Häuptern / Königen vnd Kaysern« sei es üblich, »ihre Reich / Land vnd Leuth nur einem Sohn oder Printzen allein« zu vererben. Da dies, das heißt die Primogenitur, eine allgemein bekannte Praxis darstellte,<sup>1258</sup> braucht Prokop seine Aussage nicht weiter durch Autoritäten zu plausibilisieren.

Weniger bekannt wird hingegen das sein, was Prokop von dem verstoßenen Adlerjungen berichtet. Auch hier speist sich sein Wissen aus Büchern, wobei nur vermutet werden kann, dass es sich erneut um die Naturkundebücher handelt, da Prokop

---

<sup>1256</sup> Pat, 59,566.

<sup>1257</sup> Aristot. hist. an. 563a; genauso bei: Plin. nat. X,13; Gesn. hist. II,4; die Beobachtung über die Anzahl der Eier stimmt mit dem tatsächlichen Legeverhalten von Adlern überein, nur verstößt der Adler seine Jungen weder aus Ärger noch wegen mangelnder Sehfähigkeit (vgl. Gudemann 1992, S. 18).

<sup>1258</sup> Vgl. Burgière 1997, S. 84.

lediglich die neutrale Formulierung: »Man schreibet auch«, nutzt, um seine Zuhörer bezüglich des Schicksals, welches das Verstoßene erwartet, zu beruhigen. Denn »wann das verworffene junge Adlerlein nur mit dem Leben so lang darvon kombt / biß ihm Federn wachsen«, und »es endlich alle Noth überwunden hat [...] so ist es eben so wol ein praver Adler«<sup>1259</sup>. Dass dies auch im übertragenen Sinne bei Waisenkindern, welche laut Prokop aber zur Überwindung ihrer Not ein gottgefälliges Leben führen müssten, der Fall sein kann, wird gewiss ebenso zum praktischen Wissen der Zuhörer gehört haben wie die Praxis des Erstgeburtsrechtes. Doch anders als oben führt Prokop hier mit Salomo und Jesus gleich zwei Autoritäten an, die Prokops Aussage über die Waisenkinder bestätigen.<sup>1260</sup>

Ohne ersichtlichen Zusammenhang zu den vorigen Ausführungen nennt Prokop, erneut eingeleitet durch ein neutrales: »Man schreibet«, nun weitere Gewohnheiten des Adlers, zu welchen auch der bereits erwähnte Nestbau in großer Höhe sowie die Freude bei der Betrachtung der Sonne gehören, welche er mit denen der »so wol geistlichen als weltlichen Obrigkeiten« vergleicht. Doch könne der Adler ebenso ein Symbol »deß falschen / vnbeständigen / betrieglichen Glücks«<sup>1261</sup> sein. Um dies zu illustrieren, erzählt Prokop die Anekdote vom Adler, der die Gewohnheit habe, eine Schildkröte in die Höhe zu tragen, fallen zu lassen und dann zu fressen, welche nicht nur Prokop aus Bücherwissen bekannt gewesen sein dürfte, sondern aufgrund der vielfachen Verwendung beispielsweise in der Emblematik, der Fabel oder als Predigterzählgut auch zum Wissensschatz der Zuhörer gehört haben wird.<sup>1262</sup> Interessant ist, dass Autoren wie Plinius, Aelian oder Gesner lediglich berichten, dass der Adler eine Schildkröte aus großer Höhe fallen lasse, damit deren Panzer zerbreche und er diese verspeisen könne, ohne eine Wertung vorzunehmen, in Emblemen sowie Predigterzählgut jedoch die für die Schildkröte negative Auslegung der Äsop'schen Fabel in leicht abgewandelter Form beibehalten wird. Diese abgewandelte Form, mit der Moral: »Man soll nicht zu hoch steigen wollen«<sup>1263</sup>, findet sich auch bei Prokop, wenn er seinen Zuhörern erzählt, die Schildkröte »möchte auß Einfalt wol vermeynen es geschehe ihr an dieser Erhöhung

---

<sup>1259</sup> Pat, 59,567; vgl. Aristot. hist. an. 563b2–12; Plin. nat. X,14; Gesn. hist. II,4.

<sup>1260</sup> Vgl. Pat, 59,568; Ps 10,14; 67,6; Joh 14,18.

<sup>1261</sup> Pat, 59,568f.

<sup>1262</sup> Vgl. Cam (1587), II,XL; Cov, I,44; II,43; Zinc, 26; Aisop. 61; Conrad Purselt: Fons aquae Triplici ... Teil 1, Augsburg/Dillingen 1700, S. 25.

<sup>1263</sup> Röhrich 1994, 5, S. 1537.

gar eine grosse Ehr«, doch wolle der Adler sie ja lediglich fressen, und auch diese ›Moral von der Geschicht« wird auf menschliches Verhalten übertragen. Denn ebenso verhielten sich »arme Gesellen«, die »doch so gern auffkämen [...] / streben nach Promotionen vnd Befürderung / nach Aemptern vnd Würden mehr als sich gebühret«. Doch nutzt Prokop diesen Übertrag nicht nur dazu, den Zuhörern vor Augen zu führen, dass es sich nicht gebühre, Standesgrenzen überwinden zu wollen, sondern mahnt diese zugleich, »mit gehorsamer Demut« ihre Arbeit zu verrichten, da dies den »Weg zum Himmel«<sup>1264</sup> ebenen werde.<sup>1265</sup>

Die Zuhörer, die über das Beschreiten dieses Weges jetzt bereits wissen, dass dazu ein gottgefälliges Leben sowie eine demütige Haltung von Nöten sind, erfahren nun noch eine dritte Voraussetzung. Um diese zu veranschaulichen, berichtet Prokop zunächst wieder von einer Eigenschaft des Adlers, welche er problemlos verschiedenen Schriften entnehmen konnte. Dieser würde nämlich, »wenn er einen Raub erjagt / gefangen / vnd seinen Theil darvon / biß er satt ist / genossen [...] / das übrige gern für ein Allmosen denen andern Vögeln«<sup>1266</sup> geben. Aus diesem Verhalten, so Prokops Übertrag bzw. in diesem Falle eher ein Anhalten zur Nachahmung, »hätten wir Menschen abermal gnug zu lernen«. Da nun alle drei Voraussetzungen, um den »rechten Adlerweg«<sup>1267</sup> zu beschreiten, das Spenden von Almosen, das demütige Verhalten sowie das gottgefällige Leben der Waisen, bekannt sind, kann Prokop diese letzte der zu analysierenden Predigten aus der Sammlung *Patrociniale* mit dem Thema des Adlers beenden.

#### 4.2.2.3 Ungeratene Kinder

Den Waisen- bzw. Halbwaisenkindern, über die Prokop in der 21. Predigt des *Conjugale* spricht, ist dieser Weg, zumal hinsichtlich des vierten Gebotes, offenbar nicht bekannt, denn deren Verhalten dem verbliebenen Elternteil gegenüber lässt sehr zu wünschen übrig. Daher möchte Prokop den »verwitbten Müttern«, welche zunächst die

---

<sup>1264</sup> Pat, 59,570.

<sup>1265</sup> Mit einer ebensolchen Moral verwendet Prokop diese Anekdote auch in *Cat*, 21,131f.; in *Cat*, 85,318 findet sich diese Erzählung ebenfalls, doch ist der Adler und sein Verhalten dort negativ konnotiert. Ausschlaggebend für die Darstellung des Adlers ist in beiden Fällen die Perikope (vgl. RM, 304–332 u. 674–677). Da der Adler in diesen Predigten nicht weiter thematisiert wird, werden diese nicht in die Analyse einbezogen.

<sup>1266</sup> Pat, 59,571; vgl. Albertus Magnus. *Opera Omnia. Animalium Lib. XII*, hg. v. Augusti Borgnet, Paris 1891, S. 441; Meg, 58; Gesn. hist. II,5.

<sup>1267</sup> Pat, 59,571.



Adressaten dieser Predigt sind und die von ihren »übelgerahtenen Kindern« gepeinigt werden, mit dieser Predigt helfen und leitet die Hilfestellung mit der *subiectio*: »Die Frag ist / was alsdann solchen Müttern vnd Wittiben zu thun sey / vnd wessen sie sich in solchem Fall zu verhalten haben?«<sup>1268</sup>, ein, um mögliche Verhaltensszenarien durchzuspielen.

Ogleich es in der Frühen Neuzeit zum Standard der Kinderzucht gehörte, nicht mit der Rute zu sparen, empfiehlt Prokop diese Methode hier nicht, was wahrscheinlich daran liegt, dass er mit den übelgeratenen Kindern lediglich die Söhne meint, da in der Predigt, wenn nicht allgemein von Kindern die Rede ist, nur die maskuline Form verwendet wird, und zudem solche, die dem Kleinkindalter bereits entwachsen sind, was durch Prokops Einlassung, diese Kinder würden »sie [die Mutter, B.N.] tribuliren vnd beängstigen« und »sich auff das lose leichtfertige Leben«<sup>1269</sup> einlassen, deutlich wird. Stattdessen rät er solchen Müttern, dass »sie sich zu Gott wenden« mögen und diesen »mit bitten vnd betten auff's allersehnlichst anhalten / daß er ihn [den missratenen Sohn, B.N.] wölle bekehren«<sup>1270</sup>. Ob diese Methode zum Erfolg führt, ist fraglich und Prokop bemüht sich auch sogleich um eine die Wirkung dieser Methode unter Beweis stellende Beispielerzählung, welche er mit der Heiligen Monica, der Mutter des Augustinus auch findet.<sup>1271</sup>

Da die Bekehrung des Heiligen Augustinus nun aber für die Zuhörer dieser Predigt nicht unbedingt als lebensweltliches und alltägliches Beispiel taugt und Augustinus durch seine Heiligkeit eben nicht mit einem normalsterblichen übelgeratenen Kind verglichen werden kann, belegt Prokop die Wirksamkeit der Methode, das heißt beten und bitten, nun noch mit einem Topos der Wahrheitsbeteuerung, und zwar mit seiner eigenen Erfahrung, die er in »Wien« gemacht habe. Dort sei »eine fromme Gottsförchtige Fraw« gewesen, die »offt« über ihren Sohn »geklagt« habe. Wenn die Zuhörer nun erwarten, Prokop habe dieser Frau dann empfohlen, zu beten und zu bitten, werden sie durch dessen Schilderung: »Ich hab sie vermeynet zu trösten / sie sollte gedencken / daß sie nicht die erste sey / die vngerahtene Kinder hatt«<sup>1272</sup>, eines Besseren belehrt, da diese Aussage ja gewissermaßen impliziert, dass man in einem solchen Fall nichts

---

<sup>1268</sup> Con, 21,384f.

<sup>1269</sup> Con, 21,384.

<sup>1270</sup> Con, 21,385.

<sup>1271</sup> Vgl. Con, 21,385; Stadler 1882, 4, S. 483–485.

<sup>1272</sup> Con, 21,385.

machen könne, so sei das Leben nun einmal. Doch nimmt die Geschichte eine unerwartete Wendung, denn nun belehrt diese Frau ihrerseits Prokop, dass das Beten schon noch helfen werde, wovon Prokop sich, wie er sagt, auch selbst überzeugen konnte: »Ich habe hernacher gesehen / daß dasselbe Kind die Augen auffgethan hat / vnd in sich gangen ist / thut jetzo gar schön gut!«<sup>1273</sup>

Ohne ersichtlichen Bezug zu den bisherigen Ausführungen beginnt Prokop nun mit den Worten: »Man schreibet gemeiniglich vom Adler«<sup>1274</sup>, von einer Eigenschaft dieses Vogels zu berichten: von der oben schon beschriebenen Sonnenprobe, welche für die Jungen, welche nicht in die Sonne zu schauen vermögen, kein gutes Ende nimmt. Auch wenn Prokop durch die Formulierung »man schreibet« offenkundig auf Bücherwissen verweist,<sup>1275</sup> ist den Zuhörern die Sonnenprobe, wie oben gezeigt, durch die Emblematis bekannt.<sup>1276</sup> Wie in der zuletzt betrachteten Predigt berichtet Prokop seinen Zuhörern dann auch hier, was mit den verstoßenen Jungvögeln geschieht. Doch anders als oben verweist Prokop in diesem Punkt nicht durch die Formulierung »man schreibt« auf Bücherwissen, obgleich mit Plinius und Gesner Autoren existieren, die das weitere Schicksal der Jungen beschreiben,<sup>1277</sup> sondern auf Gott, welcher »diese arme elende Creaturen nicht« sich selbst überlasse, sondern dafür Sorge trage, dass »ein anders Geschlecht der Adler« sich der Jungen annehme. Da dies in den Bereich des Nichtwissens über das Eingreifen Gottes sowie bezüglich der Eigenschaft von Adlern in den Bereich des unwillentlichen Nichtwissens fällt, wäre zu erwarten, dass Prokop seine Aussage in irgendeiner Form belegt. Doch anstelle eines Beleges erfolgt der zunächst nicht erwartete Übertrag auf die nun erweiterte Adressatengruppe »Eltern / Mütter« und »Wittiben« sowie deren »Kinder«<sup>1278</sup>.

Allerdings ist dieser Übertrag ein wenig holprig, da Eltern solche »Kinder«, die »anfänglich sich zu GOtt nicht mögen wenden« wollen, das heißt die übelgearteten, eben »nicht verlassen noch verwerffen / sondern je stärker sich ihrer annemen«<sup>1279</sup> sollen. Da Prokop sowie den Zuhörern vermutlich aus praktischem Wissen bekannt gewesen ist, dass diese Methode nicht immer zum Erfolg führt, erinnert Prokop noch einmal,

---

<sup>1273</sup> Con, 21,386.

<sup>1274</sup> Con, 21,386.

<sup>1275</sup> Vgl. Anm. 1201.

<sup>1276</sup> Vgl. Anm. 1202.

<sup>1277</sup> Vgl. Plin. nat. X,10; Gesn. hist. II,3f.

<sup>1278</sup> Con, 21,387.

<sup>1279</sup> Con, 21,387.

quasi als letzten Ausweg, an das erste mögliche Verhaltensszenario und rät den Zuhörern: »könnet ihr ihnen anderst nicht helffen / auffs wenigst haltet mit Bitten vnd Betten [...] / bey Gott an«<sup>1280</sup>, auf dass dieser sich der ungeratenen Kinder annehme.

#### 4.2.2.4 Sehet an die Vögel am Himmel

Lernten in der Predigt des *Conjugale* Eltern, Mütter und Witwen darauf zu vertrauen, dass Gott sich deren Kindern annimmt, so lernen in der 179. Predigt des *Catechismale* nun die Kinder selbst, dass Gott sich um sie kümmert. Dazu wählt Prokop ausgehend von der Perikope des vierzehnten Sonntags nach Pfingsten (Mt 6,24–33) einen Teil des 26. Verses: »Sehet an die Vögelein vnter dem Himmel / euer Himmlischer Vatter nehret sie«<sup>1281</sup>. Da anhand dieses Verses für die Kinder sicher nicht ersichtlich ist, warum Gott sich auch um sie kümmern sollte, nur weil er für die Nahrung der Vögel Sorge trägt, greift Prokop zum Beleg dessen noch einen weiteren Vers aus der Perikope heraus, welcher durch den Topos des Mehr oder Minder, wenn Gott sich schon der Vögel annehme, so werde er »ja viel mehr euch Menschen seine in Gnaden angenommene Kinder versorgen vnd nehren«<sup>1282</sup>, für die nötige Plausibilität sorgt. Offenbar ist Prokop jedoch der Ansicht, dass die Kinder noch nicht gänzlich überzeugt sind, denn im Folgenden unternimmt er einige Versuche, den jungen Zuhörern »das kindliche Vertrauen zu GOtt [...] einzureden«<sup>1283</sup>.

Diese Versuchsreihe eröffnet Prokop mit der Aufzählung verschiedener Eigenschaften von Vögeln, mit welchen »der gütige GOtt« diese ausgestattet habe und deren Kenntnis Prokop seiner Aussage zufolge: »Ihr Kinder sehet selber wol«, bei diesen als praktisches Wissen voraussetzt. Diese Eigenschaften der Vögel sind im Einzelnen: »die Liebe zu ihren Jungen«, der Bau eines »Nestlein«, die Jungen »zu speisen« und »nicht parteyisch« zu sein. Des Weiteren »lehren sie sie [...] fliegen / singen / defendiren vnd beschützen sie in der Gefahr«<sup>1284</sup>. Allerdings sind nur wenige dieser Dinge für die Kinder bzw. allgemein für die Menschen sichtbar, so das Nest und das Atzen, ob aber Vögel ihre Jungen im menschlichen Sinne lieben und beschützen, ob sie unparteiisch sind

---

<sup>1280</sup> Con, 21,388.

<sup>1281</sup> Cat, 179,57; Anliegen der Perikope ist u. a. die Vermittlung der Botschaft, »der Sorge für das Diesseits« keine Priorität beizumessen (vgl. RM, 667).

<sup>1282</sup> Cat, 179,59.

<sup>1283</sup> Cat, 179,60.

<sup>1284</sup> Cat, 179,60.

und wie Jungvögel Singen und Fliegen lernen, dürfte sich der Kenntnis der jungen Zuhörer entziehen und fällt somit in den Bereich des unwillentlichen Nichtwissens. Dass Gott für das Vorhandensein der genannten Eigenschaften verantwortlich zeichnet, ist überdies eine Glaubensfrage im zweifachen Sinne, da die Kinder Prokop hier das glauben müssen, an was dieser glaubt, wobei Prokops Glaube eng verbunden ist mit dem Nichtwissen über den Sinn des göttlichen Handelns.

Doch zumindest in das Dunkel einer dieser unbekannteren Vorgänge, das Lehren des Fliegens, kann Prokop durch sein Bücherwissen Licht bringen, jedoch nicht, wie anzunehmen wäre, durch ein Naturkundebuch, sondern mittels des *Fünften Buches Mose*, nach Prokops Angabe Kapitel 32, Vers 11, in welchem Mose beschreibt, wie ein Adler seinen Jungen das Fliegen beibringt, was folgendermaßen vorstatten gehe:

der Alte / wann er nun siehet / daß die Jungen gnugsam gefedert vnd geflügelt seyn / so locket er sie zum Nest heraus / müssen es wagen / vnd selber auch fliegen lernen / aber der Alte flieget ober ihnen her / giebet wohl achtung auf alle vnd jede / ob vnd wie sie es können / ob sie auch die Kräfften darzu haben oder nicht: so bald er nun mercket / daß eines anfanget zu zittern vnd zu zagen / schwach vnd müd zu werden / im Augenblick schiesset er vnter dasselbe hinunter / breitet ihme sich selbst vnter / fassets auf seine Flügel vnd auff seinen Rucken / traget vnd leget es wider in den Nest<sup>1285</sup>.

Abgesehen davon, dass diese Ausführungen die Länge eines üblichen Bibelverses erheblich überschreiten würden, lässt sich mit einem Blick auf den genannten Vers in der *Heiligen Schrift* auch leicht feststellen, dass es sich bei Prokops Wiedergabe um eine mehr als kreative Übersetzung handelt.<sup>1286</sup> Es ist hier aber nicht anzunehmen, dass Prokop eigentlich (Naturkunde-)Bücher paraphrasiert und fälschlicherweise Mose als Quelle angibt, da in diesen hinsichtlich des Fliegenlernens andere Beschreibungen gebracht werden.<sup>1287</sup>

---

<sup>1285</sup> Cat, 179,60f.

<sup>1286</sup> Vgl. EÜ, Dt 32,11: »wie der Adler, der sein Nest beschützt / und über seinen Jungen schwebt, / der seine Schwingen ausbreitet, ein Junges ergreift / und es flügelschlagend davonträgt« (veranschaulicht wird hier die Beziehung Gottes zu den Israeliten); ein ähnliches »Bild« findet sich auch in der zweiten Strophe des Lobliedes *Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren*: »Lobe den Herren, der alles so herrlich regieret, / der dich auf Adlers Fittichen sicher geführet ...« (Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch für das Bistum Essen, hg. v. d. Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen und Lüttich, Bochum 1975, Nr. 258); eine Konzentration auf die Eigenschaft des Flugs findet sich zudem in der *Heiligen Schrift* vor allem in der *Offenbarung des Johannes* 8,13; 12,4 (vgl. hierzu: Adolf Pohl: *Die Offenbarung des Johannes*. 2. Teil, Wuppertal 1971, S. 31f.).

<sup>1287</sup> Vgl. Meg, 59; Gesn. hist. II,5; in *Con*, 24,450f. nutzt Prokop die Beschreibung Megenbergs und Gesners; in *Con*, 30,550 steht die Behauptung, der Adler lehre seine Jungen das Fliegen, ohne Erläuterung der Art und Weise; da in beiden Predigten der Adler nicht weiter thematisiert wird, unterbleibt eine Analyse.

Bei einer anderen Eigenschaft des Adlers, von der Prokop nun ansetzt zu erzählen, verweist er erneut auf Bücherwissen, allerdings ohne eine Quelle, die in diesem Fall mit Aristoteles, Plinius oder Gesner vorhanden wäre,<sup>1288</sup> anzugeben:

Wie er für sie streite / sie defendire vnd beschütze widee [sic] die Trachen / Attern / Schlangen vnd andere ihre Feinde / darvon lieset man hin vnnd wieder viel schöne Historien<sup>1289</sup>.

Allerdings hat Prokop nicht die Absicht, näher auf diese Historien, welche auch den Weg in die Emblematik gefunden haben, den Kindern aber nicht unbedingt bekannt gewesen sein müssen,<sup>1290</sup> einzugehen, da er den begonnenen Satz mit der *praeteritio*: »welche zu erzehlen viel zu lang seyn wurde«<sup>1291</sup>, beendet.

Ebenfalls beendet sind an dieser Stelle auch die Ausführungen zum Adler verbunden mit einer Annahme Prokops zum Wissensstand der Kinder: »Aber meine Kinder / Adler [...] vnd dergleichen Rarität-Vögel habt ihr euer Lebenlang wenig gesehen / seyn euch unbekant«<sup>1292</sup>. Dieses unwillentliche Nichtwissen der Kinder hinsichtlich der Adler, welches Prokop scheinbar erst bewusst wird, nachdem er den jungen Zuhörern schon einiges zu diesem Vogel erzählt hat, hindert ihn nicht daran, den Adler auch in anderen Predigten dieser Sammlung zu Vergleichszwecken oder als nachahmenswertes Beispiel zu nutzen.

So steht der Raubvogel in der 60. Predigt des *Catechismale* als ein ebensolches Beispiel gleichberechtigt neben der allgemein bekannten Henne bereits im Predigttitle: »Adler vnd Mutter-Henne gute Beyspiel der Kinder-Lehren«<sup>1293</sup>. Wie jedoch Adler oder auch Henne zur Perikope des Sonntags Sexagesima (Osterfestkreis/Vorfastenzeit) passen, mit welcher die Gläubigen aufnahmebereit »für die Gnade Gottes«<sup>1294</sup> werden sollen, ist zunächst nicht ersichtlich, denn die Perikope ist das Gleichnis vom Sämann (Lk 8,4–15). Obgleich dieses bereits in der *Heiligen Schrift* sehr einfach, verständlich und einleuchtend erzählt wird, fasst Prokop es mit dem expliziten Verweis auf den »geringe[n]

---

<sup>1288</sup> Vgl. Aristot. hist. an. 609a4; Plin. nat. X,17; Gesn. hist. II,6.

<sup>1289</sup> Cat, 179,61.

<sup>1290</sup> Vgl. Cam (1605), III,8 u. 15; IV,77; Rollh, 89.

<sup>1291</sup> Cat, 179,61.

<sup>1292</sup> Cat, 179,61.

<sup>1293</sup> Cat, 60,70.

<sup>1294</sup> RM, 116.

Verstand« der Kinder zusammen, damit diese »es capiren«<sup>1295</sup>; was jedoch, wie sich zeigt, zum Verständnis auch nicht auszureichen scheint.

Doch sind es offenbar nicht nur die Kinder, denen dieses Gleichnis noch erläutert werden muss, denn dem Evangelisten Lukas zufolge hatten schon die Jünger Jesu Erklärungsbedarf.<sup>1296</sup> Für diese Erklärung bringt Prokop zunächst das lateinische Zitat des elften Verses der Perikope: *Semen est verbum DEI*<sup>1297</sup>, welches, nicht nur aufgrund der für die Kinder unverständlichen Sprache, selbst wiederum einer Erklärung bedarf, und die Prokop nun auch abgibt: »Die Saamen-Körnlein seyn das allerheiligeste Wort Gottes [...] / der Baur oder Säemann ist der Prediger oder Kinder-Lehrer / das Erdreich seydt ihr«. Aber auch mit dieser Erläuterung ist die muntere Erklärungskette noch nicht beendet, denn es folgt nun die Erklärung der Erklärung: »wann der Prediger oder Kinderlehrer von seinem Pfarr-Hof auß hierher in die Kirch kommt«, um den Kindern »das Wort Gottes« in die »Hertzen« zu pflanzen und dieses angehe und wachse, »so hat der Prediger eine Freud«<sup>1298</sup> daran.

Nach diesem Erklärungsmarathon werden die Kinder die Bedeutung des Gleichnisses vom Säemann wohl verstanden haben, doch anstatt es dabei zu belassen, kommt Prokop nun unvermittelt auf den Adler zu sprechen und erzählt den Kindern, was »man« so über diesen Vogel »schreibet«<sup>1299</sup>. Das heißt, Prokop bezieht sich im Folgenden, zwar ohne Angabe einer genauen Quelle, auf Bücherwissen.<sup>1300</sup> So verbringe der Adler den Vormittag

in Anschauung des überauß schönen Himmels-Planetens der Sonnen / das ist ihm über alles auff dieser Welt: Wanns denn Zeit ist / so schauet er sich auch umb einen Raub umb zu seiner leiblichen Nahrung: Wann ihm denn der mildreiche Gott einen bescheret / so schisset er wie ein Pfeil von seiner Höhe darauff herunter / fanget denselben / vnd isset seine Notthurfft davon / den übrigen Theil überlasset vnd giebet er Preiß denen andern Vögeln<sup>1301</sup>.

Erst nach diesem Exkurs zum Verhalten von Adlern klärt Prokop die Kinder über den Zweck desselben auf. Demnach sei dieses Verhalten nämlich »ein Conterfeth vnd Abriß des Lebens eines wahren Geistlichen / sonderlich eines liebeichen Predigers vnd Kinder-Lehrers«. Abgesehen davon, dass dieser Vergleich nichts mit der Perikope zu tun

---

<sup>1295</sup> Cat, 60,71.

<sup>1296</sup> Vgl. Lk 8,9.

<sup>1297</sup> Cat, 60,72; Vulg, Secundum Lucam (LK) 8,11.

<sup>1298</sup> Cat, 60,72.

<sup>1299</sup> Cat, 60,73.

<sup>1300</sup> Vgl. Plin. nat. X,15; Meg, 58; Gesn. hist. II,3 u. 5.

<sup>1301</sup> Cat, 60,73.

hat, ist er als solcher ohne eine weiterführende Erläuterung nicht nur für Kinder, sondern generell nicht nachvollziehbar. Dessen scheint sich auch Prokop bewusst zu sein und so folgt die ausführliche Erläuterung auch auf den Fuß: Das »Geschäft« des Predigers sei »das heilige Gebet«, welches gleichzusetzen sei mit der »Anschauung Gottes«<sup>1302</sup>; dass dies wiederum gleichzusetzen ist mit der Anschauung der Sonne, erklärt Prokop nicht, was ein wenig verwundert, da er doch eingangs explizit auf den geringen Verstand der Kinder hingewiesen hat.

Dessen ungeachtet erläutert Prokop weiter, dass der Prediger nach Beendigung der Anschauung Ausschau danach halte, »wo er was schönes / nützliches / heylsams erjagen vnd finden möge / das da tauget für eine gute Lehr«. Auch hier müssen die Kinder durch das Verb »erjagen« die Verknüpfung zum Raub des Adlers zwecks Nahrungsaufnahme allein herstellen. Für das Teilen der Beute nutzt Prokop dann gar keinen Vergleich mehr, sondern sagt schlicht, der Prediger »geniesset seinen Theil darvon mit Freuden / den übrigen traget er seinen Zuhörern zu«. Trotz der mehr oder weniger guten Erklärung des gesamten Vergleichs nimmt Prokop aber an, dass den »jungen Leuten der Concept vom Adler will zu hoch seyn«, aber nicht, wie oben schon angemerkt, weil dieses »Concept« recht weit hergeholt scheint, sondern weil den Kindern der Adler Prokops Annahme nach unbekannt sei, da diese ihr »Lebenlang keinen gesehen«<sup>1303</sup> hätten.

#### 4.2.2.5 Vertane Möglichkeit

Diese Annahme Prokops in der zuletzt betrachteten Predigt zum Wissensstand bzw. zum unwillentlichen Nichtwissen der Kinder würde den Gestaltungsspielraum eigentlich einengen, da Prokop an kein (Vor-)Wissen anknüpfen kann. Allerdings äußert er diese Annahme erst, nachdem er vom Adler berichtet hat, und so bleibt ihm dann scheinbar nur die Möglichkeit, die Ausführungen an dieser Stelle zu beenden und den begonnenen Vergleich mit einem bekannteren Tier fortzuführen. Auch durch die Perikope dieser Predigt ist der Spielraum eingeengt, doch schafft Prokop sich die Möglichkeit, nach einer kurzen Zusammenfassung derselben und der geäußerten Annahme bezüglich des geringen Verstandes der Kinder, Vergleiche zur Veranschaulichung zu nutzen, welche durch die beschriebene Erklärungskette immer weiter von der Perikope

---

<sup>1302</sup> Cat, 60,74f.

<sup>1303</sup> Cat, 60,74.

wegführen und den Gestaltungsspielraum so erweitern. Aus welchen Quellen Prokop sein Wissen bei diesen Vergleichen und Erklärungen schöpft, kann, wie oben gezeigt, durch Übereinstimmung mit den Quellen der Wissensfelder hergeleitet werden, und da Prokop diesbezüglich von einem neutralen ›man schreibt‹ spricht, kann dies klar als Bücherwissen bezeichnet werden.

Um Bücherwissen handelt es sich auch, wenn Prokop in der 179. Predigt des *Catechismale* beschreibt, wie der Adler seinen Jungen das Fliegen beibringt, und hier nennt Prokop dann explizit eine Quelle, nämlich *Dt 32,11*, als handele es sich bei einer Beschreibung, die Mose gibt, um eine naturwissenschaftlich haltbare Tatsache. Hinsichtlich des Gestaltungsspielraumes und der Perikope unterscheiden sich die beiden betrachteten Kinderpredigten dadurch, dass die Perikope hier weniger einengend wirkt und der Adler gut zu deren Erklärung passt, da Jesus bereits in der Bergpredigt das Gleichnis der Vögel nutzt, welche nicht säen und nicht ernten, um zu illustrieren, dass man sich nicht um das Diesseits sorgen, sondern diesbezüglich Gott vertrauen solle. Allerdings beginnt Prokop seinen Vergleich nicht mit dem Raubvogel, sondern verbleibt zunächst allgemein bei Vögeln und äußert hier auch explizit, dass deren Verhalten und Eigenschaften durch praktisches Wissen bekannt seien; was, wie oben gezeigt, nicht bei allen Eigenschaften der Fall sein kann, da vieles dem menschlichen Auge und Wissen verborgen bleibt. Dazu zählt in erste Linie die Einsicht in die Gründe für verschiedene Verhaltensweisen, welche Prokop auf Gott zurückführt, das heißt, dass hier zusätzlich zu dem praktischen Wissen Nichtwissen über den Sinn göttlichen Handelns sowie der Glaube an Prokops Ausführungen hinzukommen. Warum Prokop dann zu Vergleichszwecken den Adler nutzt, anstelle eines beliebigen anderen, aber bekannten Vogels, ist nicht klar, da das Erlernen des Fliegens ja alle Jungvögel betrifft.

Nach Beendigung seiner Ausführungen stellt Prokop dann auch, wie schon in der 60. Predigt der *Catechismale* fest, dass die Kinder den Adler ja gar nicht kennen würden, was aber ebenso wie in dieser Predigt nicht zu einer Einengung des Gestaltungsspielraumes führt, da die Ausführungen zum Adler ja bereits beendet sind. Eine weitere Gemeinsamkeit der Kinderpredigten ist das Fehlen jeglicher narratologischer Elemente, was, wie schon bei anderen Predigten dieser Sammlung auch, verwundert, da vor allem die direkte Rede von Tieren, wie in der Fabel, für Kinder zur Veranschaulichung und Aufrechterhaltung der Aufmerksamkeit gut geeignet ist. Gemeinsam ist diesen



Predigten zudem die durchweg positive Darstellung von Eigenschaften und Verhalten des Adlers.

Hinsichtlich der Konnotation stellt die 21. Predigt des *Conjugale* das genaue Gegenteil zu den Kinderpredigten dar, denn während die Eigenschaften des Adlers dort als edel und nachahmenswert gepriesen werden, nutzt Prokop hier das Verhalten des Adlers als nicht nachahmenswertes Negativbeispiel. Ebenfalls anders als in den Kinderpredigten finden sich hier keine Äußerungen zum Wissensstand der Eltern, Mütter und Witwen, dafür aber der Verweis auf nicht näher spezifiziertes Bücherwissen durch die neutrale Formulierung »man schreibt«. Da Prokop in dieser Predigt nicht an eine Perikope gebunden ist, sondern das Thema der Predigt selbst wählt, steht der Spielraum offen für diverse Ausführungen über den Adler, welchen die erwachsenen Zuhörer sicher schon einige Male im Voralpenland erblicken konnten. Mit der gewählten Anekdote, der Sonnenprobe, knüpft Prokop zudem an das praktische Wissen der Zuhörer an, da diese, wie oben belegt, ein gern genutztes Bild in der Emblematik darstellte. Dass Prokop an dieser Sonnenprobe hier das Verstoßen der Jungen hervorhebt und den Adler und dessen Verhalten damit in ein negatives Licht rückt, zeigt, dass Prokop sich nicht von einer gegebenen Symbolbedeutung, sondern von seiner Intention in der jeweiligen Predigt leiten lässt und die Symbolbedeutung dabei seinen Zwecken anpasst.

Diese Feststellung wird bekräftigt durch die positive Deutung der Sonnenprobe in der 59. Predigt des *Patrociniale* sowie durch die Erzählung von der Schildkröte, welche den Adler bittet, sie in die Höhe zu tragen. Auch wenn Prokop dies hier als Symbolträgerischen Glücks deutet, ist die Handlungsweise des Adlers positiv konnotiert. Demgegenüber ist diese Handlungsweise des Adlers in der 85. Predigt des *Catechismale*, welcher eine Perikope zugrunde liegt und in welcher die Schildkröte »das arme einfaltige Thier« ist, welches annehme, der Adler »thäte ihms zu einem sonderbahren Favor vnd Gunst / damit sichs recht in der weiten Welt lustig möge vmb schauen«<sup>1304</sup>, negativ konnotiert.

Obgleich es sich bei dieser Erzählung um eine bekannte Fabel handelt, in welcher die Tiere gewöhnlich miteinander reden, nutzt Prokop dies bei seiner Wiedergabe weder in der Kinder- noch in der Heiligenpredigt. Was er jedoch nutzt sind weitere Anekdoten rund um den Adler, für welche er zum einen mit den Naturkündern auf

---

<sup>1304</sup> Cat, 85,318; vgl. Anm. 1265.

Bücherwissen und zum anderen durch das neutrale ›man sagt‹ implizit auf praktisches Wissen verweist, was, wie oben gezeigt, auch zutreffend zu sein scheint. Vor dem Hintergrund dieser Wissenslage steht Prokop der Gestaltungsspielraum offen, da er neben den für die Wahrheit seiner Ausführungen bürgenden Autoritäten an vorhandenes Wissen der Zuhörer anknüpfen kann. Hinzu kommt, dass der Gestaltungsspielraum der Heiligenpredigt nicht nur nicht durch eine Perikope eingengt wird, sondern durch das *nomen nominandum* auch nicht die Vita eines speziellen Heiligen beachtet werden muss.

Letztgenannter Aspekt lässt sich auch für die anderen betrachteten Heiligenpredigten zum Thema des Adlers festhalten. Gemeinsam ist diesen Predigten zudem, dass keine expliziten<sup>1305</sup> Annahmen Prokops zum Wissensstand der Zuhörer enthalten sind und der Adler durchweg positiv konnotiert ist. Anders jedoch als in der 59. Predigt des *Patrociniale*, der 21. Predigt des *Conjugale* und den Kinderpredigten tritt hier ein narratologisches Element hinzu, denn der Adler bestätigt in direkter Rede Prokops Ausführungen zur Vorliebe dieser Raubvögel, in die Sonne zu schauen. Dass Prokop dies dann noch zusätzlich von den Naturalisten bestätigen lässt, ist somit überflüssig. Doch nutzt Prokop diese Doppelung offenbar bewusst für eine Erweiterung des Gestaltungsspielraumes, da er den Zuhörern nun, in die Fußstapfen Ovids tretend, eine recht unglaubliche Verwandlungsgeschichte vom Adler zum Wiedehopf aufischt, um von dort zu der Möglichkeit der Verjüngung des Adlers zu kommen. Interessant ist, dass Prokop an letztgenanntem Punkt Zweifel äußert und lediglich sehr distanziert das wiederholt, was einige Autoritäten diesbezüglich schreiben würden, sich selbst aber eines abschließenden Urteils enthält.

Doch solche Dinge über den Adler zu behaupten, ist im Rahmen des Spielraumes der Heiligenpredigt nicht nur möglich, weil diese, wie bereits gesagt, nicht an eine Perikope oder eine bestimmte Heilige oder einen bestimmten Heiligen gebunden ist, sondern auch weil Prokop an praktisches Wissen der erwachsenen Zuhörer aus Emblemantik, *Physiologus* oder dem *Buch der Natur* anknüpfen kann. Ähnlich verhält es sich mit der 60. Predigt des *Patrociniale*. Die Dinge, die Prokop über den Adler berichtet, entstammen zwar dem Bücherwissen, doch vieles davon werden die Zuhörer aus der

---

<sup>1305</sup> An dieser Stelle sei noch einmal angemerkt, dass die Formulierung ›man sagt‹, welche Prokop gern verwendet, als implizite Annahme zu verstehen sein kann, so als handele es sich bei dem von Prokop Berichteten um Allgemeinwissen bzw. praktisches Wissen.

Emblematik gekannt haben. Eine weitere Ähnlichkeit besteht in den auch hier zu findenden Bestätigungen und Belegen der Aussagen Prokops, nicht nur durch den Adler selbst, wieder in direkter Rede gestaltet, sondern zusätzlich durch Jesus höchstpersönlich, ebenfalls in Form der direkten Rede.

Verwunderlich ist, dass der Adler in der 58. und der 60. Predigt des *Patrociniale* zur Veranschaulichung und Bestätigung von Prokops Ausführungen das Wort ergreift, Prokop von dieser Möglichkeit in den Kinderpredigten, welche dadurch für die jungen Zuhörer sicher »unterhaltsamer« wären, und auch in der Kirchweih-Predigt, welche dem fröhlichen Anlass und damit dem möglichen Gestaltungsspielraum entsprechend durch dieses narratologische Element aufgelockert würde, keinen Gebrauch macht. Doch fehlt der analysierten Predigt des *Encaeniale* insgesamt der Schwung, da Prokop den weiten Spielraum lediglich für eine Wiedergabe dessen nutzt, was die Naturalisten sowie die geistlichen und weltlichen Schreiber über Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Jesus und Adler schreiben. Dabei wird nicht ein Punkt dieser Aufzählung hinsichtlich der Plausibilität durch Prokop oder die Zuhörer mittels *dubitatio*, *concessio* oder Ähnliches angezweifelt. Auch enthält diese Predigt keine expliziten Annahmen Prokops zum Wissensstand der Zuhörer; dieser kann, wie oben gezeigt, aus heutiger Sicht hier nur aufgrund von gängigen Emblembedeutungen und Flugblattillustrationen vermutet bzw. hergeleitet werden. Gut gelöst von Prokop ist im Rahmen des Gestaltungsspielraumes jedoch, anders als in anderen Kirchweih-Predigten, der Einbezug der Perikope, das heißt der Zachäus-Erzählung, durch den Übertrag vom Adler auf Jesus sowie durch die Analogie zwischen der Feindschaft von Adler und Schlange und von Jesus und Teufel sowie zwischen dem Raub von Beute und dem Raub des verlorenen Menschengeschlechts. Ob Prokop dies bei den exotischen Tieren, die Gegenstand des letzten Analysekapitels sein werden, ebenso reibungslos umzusetzen weiß und von welchen Möglichkeiten der Gestaltung er dort Gebrauch macht, wird sich im Folgenden zeigen.

### 4.3 Exoten

Der Begriff des »Exotischen« kann dabei gleichbedeutend mit Unbekanntheit verstanden werden, denn anders als die in den letzten Kapiteln betrachteten Tiere, welche in der Frühen Neuzeit entweder zum Haushalt gehörten oder in der heimischen Natur lebten, waren die Tiere, von welchen im Folgenden die Rede sein wird, im Heiligen

Römischen Reich Deutscher Nation nicht beheimatet. Dazu gehören vor dem Hintergrund der für diese Arbeit in das Quellenkorpus aufgenommenen adressaten- und anlassbezogenen Predigtsammlungen Löwe, Delphin, Panther und Kamel sowie Elefant und Krokodil, wobei die beiden letztgenannten Tiere für die Analyse ausgewählt wurden. Dies hat seinen Grund nicht nur in der gegensätzlichen Konnotation. So sind der Panther, der Delphin und das Kamel in den Predigtsammlungen des Quellenkorpus zahlenmäßig nicht sehr häufig vertreten und der Löwe durch die existenten Tierparks in Aussehen und Verhalten kein völlig Unbekannter.<sup>1306</sup> Hinzu kommt, dass der Löwe zwar in vielen Predigten auftaucht, dort aber zum Teil nur mit einem Satz erwähnt wird, ohne dass Prokop von diesem Tier Anekdoten oder Naturwissenschaftliches berichtet oder diesen und dessen Verhalten für eine zu vermittelnde Moral bzw. Lehre nutzt.<sup>1307</sup>

Um jedoch eine intendierte Lehre vermitteln zu können und den Zuhörern nicht nur wundersame Geschichten von einem unbekanntem Lebewesen zu servieren, wäre es hilfreich, wenn Prokop an ein wenigstens minimales (Vor-)Wissen seiner Zuhörer zu diesen exotischen Tieren anknüpfen könnte, denn, um es mit Thomas Strässle zu sagen, ein absolutes »Nichtwissen besäße kein Sensorium«<sup>1308</sup>. Hinsichtlich der nun zunächst zu analysierenden Predigten mit dem Thema des Elefanten müsste dieses Anknüpfen auch möglich sein.

#### 4.3.1 Das Gute

Dieses Vorwissen mag zum Teil aus der *Heiligen Schrift* stammen, doch betrifft dies lediglich die Art und Weise wie Kriegselefanten gerüstet sind, das heißt, dass sie einen Turm samt mehreren Soldaten tragen,<sup>1309</sup> und wie sie mittels Traubensaft zum Kampf gereizt werden.<sup>1310</sup> Weitere zahlreiche Passagen der *Heiligen Schrift* beschränken sich auf

---

<sup>1306</sup> Vgl. List 1993, S. 131; selten waren in Europa auch Elefanten anzutreffen, zu denken wäre hier an das Geschenk Harun ar-Raschids an Karl den Großen (vgl. Einhard: *Vita Karoli Magni*. Das Leben Karls des Großen. Lat.-dt., übers. u. hg. v. Evelyn Scherabon-Firchow, Stuttgart 1996, Kapitel 16) oder an das Geschenk Ludwigs IX. an Heinrich III. von England (vgl. zu Ludwig IX.: Ludwig Vones: *Ludwig IX.*, in: Joachim Ehlers/Heribert Müller/Bernd Schneidmüller (Hrsg.): *Die französischen Könige des Mittelalters. Von Odo bis Karl VIII. 888–1498*, München 2006, S. 160–176); noch heute ist eine Nachbildung des Elefanten in Erinnerung an dieses Geschenk im Tower of London ausgestellt (vgl. Daniel Hahn: *The Tower Menagerie*, London 2003, S. 23).

<sup>1307</sup> So bspw. in: *Cat*, 89,360; *Cat*, 102,482; *Con*, 6,108; *Con*, 7,133; *Con*, 14,261; *Pat*, 75,716.

<sup>1308</sup> Strässle 2019, S. 41.

<sup>1309</sup> Im übertragenen Sinne findet sich dieses ›Turm-Bild‹ als Schachfigur im Orient (vgl. *Lexikon der Kunst* in fünf Bänden. Bd. I, hg. v. Ludger Alscher 1983, S. 605).

<sup>1310</sup> Vgl. 1 Makk 6,34.37.

das als sehr wertvoll angesehene Elfenbein in Form von Baumaterial sowie in metaphorischer Verwendung für den hohen Wert desselben.<sup>1311</sup> Dass Elfenbein ebenfalls für die Anfertigung von Glücksbringern genutzt wurde, erklärt sich nicht allein aus dem materiellen Wert, sondern die glücksbringende und schutzbietende Wirkung leitet sich hauptsächlich aus dem Charakter der grauen Dickhäuter ab,<sup>1312</sup> da diesen seit langer Zeit besondere »Treue und Stärke«<sup>1313</sup> nachgesagt wird.

Diese meliorative Symbolik findet sich ebenfalls in nicht wenigen Emblemen,<sup>1314</sup> so dass die Abbildung in der *pictura* samt *in-* und *subscriptio* mehr noch als die in einer Predigt gehörten Schriftpassagen als Vorwissen der Zuhörer angesehen werden kann.<sup>1315</sup> Zu diesem Wissen, welches die Emblematisierung vermittelt, gehört unter anderem auch die Darstellung der Elefantenjagd durch einen an einen angesägten Baum gelehnten Elefanten,<sup>1316</sup> was dem Predigttitle: *Venatio ac mancipatio Elephantorum*<sup>1317</sup>, nach zu urteilen auch das Thema der 21. Kirchweih-Predigt sein wird.

#### 4.3.1.1 Wundergeschichten

Doch zunächst wählt Prokop für den Einstieg in diese Predigt die biblische Erzählung von der Sintflut. Es folgt die Wiedergabe des bekannten Ablaufs der Geschehnisse rund um Noah und die Arche nebst den zum Überleben bestimmten Paaren von unreinen wie reinen Tieren;<sup>1318</sup> wohlgermt Paaren – im Falle der reinen sieben an der Zahl. Diese Siebenzahl nutzt Prokop nun für eine Umdeutung des biblischen Textes, indem er aus den sieben Paaren sieben einzelne Tiere, das heißt »drey Päärle vnnd eines /

---

<sup>1311</sup> Vgl. 1 Kön 10,18.22; 22,39; 2 Chr 9,17.21; Ps 45,9; Hld 5,14; 7,5; Ez 27,6.15; Am 3,13; 6,4; Offb 18,12; vgl. bzgl. des Wertes: Leonhard Rost: Art. Elfenbein, in: BHH 1 (1962), Sp. 393.

<sup>1312</sup> Die geläufige Bezeichnung der Elefanten als Dickhäuter hält der Realität nicht stand, denn die »Haut [...] ist im Gegenteil nur 2–4 cm stark und bis dicht unter die verhornte Schicht gut durchblutet« (vgl. Gudemann 1992, S. 160); die Rdaa. »Eine Elefantenhaut haben« beruht ebenfalls auf diesem Irrtum (vgl. Röhrich 1994, 2, 378).

<sup>1313</sup> Beitzl 1974, S. 163.

<sup>1314</sup> Auf diese Embleme wird unten noch näher einzugehen sein; vgl. zu dieser Symbolik auch: Heinz-Mohr 1984, S. 81.

<sup>1315</sup> Die dortigen Darstellungen und Ausführungen ersetzen jedoch nicht eine selbst gemachte Beobachtung, welche bei Haustieren und in eingeschränkter Form bei den im Alpenraum heimischen Raubtieren möglich ist (vgl. hierzu: Delort 1987, S. 283).

<sup>1316</sup> Vgl. Sam, 158; Rollh, II,49; auch in der Literatur von der Antike bis zur FNZ ist die Beschreibung dieser Jagdmethode zu finden: vgl. Diodorus of Sicily. In Twelve Volumes. Vol. II, with an Engl. transl. by Charles H. Oldfather (The Loeb Classical Library 303), Cambridge 1967, III,27 (im Folgenden zitiert als Diod. Buch, Kapitel); Phys (Seel), 64; Gesn. hist. I,181.

<sup>1317</sup> Enc, 21,226.

<sup>1318</sup> Vgl. Enc, 21,226; Gen 6–7,2.

welches kein Gespänel hatte<sup>1319</sup>, macht. Der Zweck dieser einzeln mitgeführten Tiere ist dann auch schnell erklärt, denn nach Ablauf des Wassers errichtet Noah einen Altar und bringt diese Tiere als Opfer dar.<sup>1320</sup> Prokop geht jedoch davon aus, dass Noah »nicht alle getödtet vnd geopffert / sondern fort noch etliche übrig gelassen haben« wird, von denen Prokop sich »ein gutes / grosses / kräftiges außgeklaubet« habe, »nemlich einen Elephanten«<sup>1321</sup>.

Nach dieser etwas umständlichen Einführung des Elefanten als Predigtthema äußert Prokop die explizite Annahme zum Wissensstand bzw. zum unwillentlichen Nichtwissen der Zuhörer: »Dieses Thier ist hier zu Land eine raritet, gar was seltzams / die wenigste auß euch meinen vilgeliebten Zuhörern werden ihr Lebenlang einen gesehen haben«<sup>1322</sup>, außer, so müsste man anfügen, auf einem der vielen vorhandenen (und unten noch folgenden) emblematischen Darstellungen sowie auf den Illustrationen von Flugblättern.<sup>1323</sup> Zugleich kündigt Prokop an zu berichten, »was es denn für ein Wunder-Thier sey«<sup>1324</sup>. Bei diesem Wunder, welches Prokop vermutlich aus Bücherwissen, beispielsweise aus dem Werk des Aristoteles, des Plinius, Plutarchs, Horapollos, Gesners oder des Albertinus, bekannt war, handelt es sich jedoch zunächst eher um natürliche Begebenheiten, wie die enorme Größe und die Gelehrigkeit des Elefanten.<sup>1325</sup> Dass ein Elefant »mit der Vernunfft begabet« sei »wie ein Mensch«, was dann tatsächlich als Wunder bezeichnet werden könnte, schließt Prokop aber mit einem Verweis auf »die Gelehrte[n]«<sup>1326</sup>, also auf Bücherwissen, aus.

Allerdings räumt Prokop ein, dass der Elefant »vor allen andern vnvernünfftigen Thieren der guten Vernunfft am allernechsten hinzu komme«. Um dies zu belegen, berichtet er nun tatsächlich einige »Wunder«<sup>1327</sup>, welche diese Tiere zustande bringen könnten und die, auch wenn Prokop keine explizite Quelle nennt, allesamt dem Bücherwissen zuzurechnen sind. So habe »man sie abgerichtet daß sie haben müssen zu

---

<sup>1319</sup> Enc, 21,226f.

<sup>1320</sup> Vgl. Enc, 21,227.

<sup>1321</sup> Enc, 21,227.

<sup>1322</sup> Enc, 21,227.

<sup>1323</sup> Vgl. Harms, I,8, 38 u. 42; II,97 u. 345.

<sup>1324</sup> Enc, 21,227.

<sup>1325</sup> Vgl. Enc, 21,227; Aristot. hist. an. 630b20; Plin. nat. VIII,1; Plut. mor. 966B; Hor, II,84; Gesn. hist. I,178; AA, 209; auf die Gelehrigkeit des Elefanten verweist Prokop auch in *Cat* 110,556, doch geht er dort nicht weiter auf dieses Thema ein, sodass diese Predigt nicht in die Analyse aufgenommen wird.

<sup>1326</sup> Enc, 21,227.

<sup>1327</sup> Enc, 21,227.

der Music tanzen lernen: Nun war einer drunter / dem kam es gar hart an / kunte es nicht« und so kam es, »daß bey helliechtem Monschein er sich von freyen Stücken selbst geübet / wie ein Mensch / der in einer Comoedi eine Persohn agiren soll«<sup>1328</sup>.

Die außerordentliche Verständigkeit des Elefanten zeige sich aber nicht nur in dem Erlernen verschiedener Kunststücke, sondern noch viel mehr in einer für ein Tier ganz und gar ungewöhnlichen taktischen Verhaltensweise: Ein Elefant, der von seinem diebischen Wärter immer »nur den halben Theil« des Futters bekommen habe, habe nämlich, als der Herr des Tieres einmal bei der Fütterung anwesend war und der Wärter daraufhin die gesamte Futtermenge ausgegeben habe, diesem die Hälfte wieder zurückgegeben, was der Herr des Elefanten sofort zu verstehen im Stande war, denn er »verstunde die Sprach« des Elefanten. Um dieser Geschichte zu mehr Glaubwürdigkeit zu verhelfen, nutzt Prokop nicht etwa den Topos der Wahrheitsbeteuerung und führt verschiedene, diese Anekdote in ihren Werken berichtende Autoren an, welche mit Plutarch, Aelian und Gesner vorhanden wären,<sup>1329</sup> sondern erteilt dem Elefanten selbst das Wort, sodass dieser in direkter Rede äußert, was er zu dem Wärter gesagt habe: »Du Dieb / hast mir sonst nur den halben Theil gegeben / den andern halben Theil hast du gestohlen / wans mein Herr nicht gesehen hat / stiehle fein jetzt auch / da er darbey stehet / daß er es fein siehet«<sup>1330</sup>.

Eine weitere Erzählung, welche durch Prokops Formulierung: »schreibet man«, eindeutig dem Bücherwissen zugeordnet werden kann, beschreibt den Elefanten als ein reumütiges Tier, dass einem Pferd erst Futter stiehlt, dann jedoch, von einem schlechten Gewissen geplagt, das Gestohlene zurückgibt.<sup>1331</sup> Ohne Hinweise auf eine Wissensquelle bleibt hingegen die folgende von Prokop präsentierte Anekdote, welche sich aber ohne Mühe bei Aelian und Gesner finden lässt und somit ebenfalls zum Bücherwissen zählt, in welcher ein Elefant der neuen Frau seines Herrn das Grab ihrer Vorgängerin, welche von dem Mann getötet und verscharrt worden ist, entdeckt.<sup>1332</sup> Wieder nutzt Prokop zur Plausibilisierung die direkte Rede des Elefanten, welcher zu der neuen Frau

---

<sup>1328</sup> Enc, 21,227f.; vgl. Plut. mor. 968C; Ail. nat. II,11; ähnlich auch Plin. nat. VIII,6.

<sup>1329</sup> Vgl. Plut. mor. 968D; Ail. nat. VI,52; Gesn. hist. I,184.

<sup>1330</sup> Enc, 21,228.

<sup>1331</sup> Vgl. Enc, 21,228.

<sup>1332</sup> Vgl. Ail. nat. VIII,17; Gesn. hist. I,185; in *Con*, 3,51 bringt Prokop diese Anekdote ebenfalls, doch geht es dabei nicht um das Verhalten des Elefanten, sondern entsprechend dem Predigttitle: »Wie vnfürsichtig manche Leut heyrathen« (S. 40), um eine Illustration dieser Unvorsichtigkeit (vgl. Kap. 4.1.2.3).

die mahnenden Worte spricht: »Siehe meine Frau / so ist es deiner Vorfahrin ergangen / schaue auff dich / daß dir es nicht auch also ergehe!«<sup>1333</sup> Obgleich der Elefant in all diesen Erzählungen ein sehr menschliches Verhalten zeigt, wiederholt Prokop an dieser Stelle noch einmal, dass der Elefant keine »Vernunfft« besitze, und bekräftigt dies erneut durch den Topos der Wahrheitsbeteuerung mit dem Hinweis auf die »Gelehrte[n]«, welche in direkter Rede diese Möglichkeit geradezu abwehrend zurückweisen: »Aber nein [...] / daß erfolget hierauß gar mit nichten«, der Elefant sei lediglich »durch Gottes Willen« und »von Natur gar gelernig«<sup>1334</sup>.

Ohne noch weiter auf die Natur bzw. auf den Willen Gottes, das heißt das Nichtwissen über den Sinn göttlichen Handelns, einzugehen, leitet Prokop nun mit der *dubitatio*: »Ich weiß nicht / ob ich mich vnterstehen darff vnsern lieben wohlbekanten Zachaeum mit dem Elephanten zu vergleichen«, zur Kirchweih-Perikope und zum Übertrag der Elefanteneigenschaften auf Zachäus über. Diesem Zweifel gibt Prokop aber keinen weiteren Raum, sondern räumt ihn kurzerhand selbst aus: »Auff diesen Scrupel antworte ich mir selber auß dem eben genannten Evangelium / welches gleichwie es saget / Zachaeus sey klein gewesen / also sagt es auch / er sey gar groß gewesen«. Die Antwort, welche diesen Zweifel ausräumen soll, wäre sicher anders ausgefallen, hätte Prokop sich diese nicht selbst gegeben, denn im *Lukas-Evangelium* sucht man eine solche Aussage vergeblich. Da die Zuhörer die Zachäus-Erzählung, wie oben gezeigt, gut kannten, ergänzt Prokop, dass diese Größenverhältnisse durch verschiedene Blickwinkel zustande kämen, denn Zachäus sei »ein Zwerg der statur nach / ein Riß im Sündigen; Ein Kietzel der Persohn nach / ein Elephant im Wuchern«<sup>1335</sup>.

Trotz dieser guten, verständlichen und glaubhaften Erläuterung scheint Prokop es für nötig zu erachten, weitere Beweise für diese paradoxe Größenangabe beizubringen. Für den ersten Beleg, welcher aus zwei sehr widersprüchlichen Schriftzitate besteht, wählt Prokop mit König Saul eine andere biblische Figur, und zwar die Zeit von dessen Auserwählung und Regierungsantritt. Das Widersprüchliche dieser Zitate liegt dabei in genau der Angabe der Größe bzw. des Alters Sauls, so sei dieser bei seiner Erwählung »von der Achsel an hinauffwerts [...] grösser denn alles Volck«, bei seinem

---

<sup>1333</sup> Enc, 21,228.

<sup>1334</sup> Enc, 21,229.

<sup>1335</sup> Enc, 21,229; die Größe des Elefanten zieht Prokop auch in *Con*, 21,395 und *Cat*, 102,482 zur Illustration heran, da es sich jedoch jeweils nur um eine Nennung in einem Satz handelt, werden diese Predigten nicht in die Analyse aufgenommen.



Regierungsantritt aber »ein Kind von einem einzigen Jahr«<sup>1336</sup> gewesen. Dass dieser Beleg eher Verwirrung stiftet, als etwas zu beweisen, ist Prokop offenbar bewusst, und so fügt er rasch hinzu, dass diese Bibelpassage »vil weitläuffige Außlegung« bedürfe, welche er jedoch mittels der *praeteritio*, es sei »jetzt nicht die Zeit« dazu, übergeht und stattdessen auf eine schulmeisterliche Art und Weise mit den Worten: »gnug ist / daß ich erweise / daß man zugleich [...] seyn kann klein vnd groß«, als Garant für die Wahrheit dieser Aussage auf seine eigene Autorität verweist, die Zuhörer ihm also einfach glauben sollen. Doch ergänzt Prokop diesen Topos der Wahrheitsbetuierung noch mit einem anderen Schriftzitat, welches er jedoch nur auf Latein anführt und bezüglich des Inhalts dieses Zitates behauptet: »das ist eben das / was ich gesagt«<sup>1337</sup>. Mit einem Blick in die *Heilige Schrift* lässt sich leicht feststellen, dass dies nicht der Fall ist,<sup>1338</sup> was zeigt, dass Prokop hinsichtlich des Inhalts der biblischen Bücher wie in anderen betrachteten Predigten auch von einem unwillentlichen Nichtwissen der Zuhörer ausgeht.

Nachdem Prokop sich bei dem Übertrag der Größe des Elefanten auf Zachäus so lange aufgehalten hat, durchläuft er die Übertragung der oben aufgezählten anderen Elefanten-Anekdoten nun um einiges rascher. So habe Zachäus Laufen und Springen gelernt [auf den Baum, um Jesus zu sehen, B.N.] wie der Elefant das Tanzen und so wie dieser dem Pferd das gestohlene Futter zurückgegeben habe, so habe Zachäus es ebenfalls mit seinen Einnahmen getan.<sup>1339</sup> Dass Zachäus »jemand andern bey vnserm Herrn auffgestochen vnd verklagt habe«, so wie der Elefant den Wärter, der ihm nur die Hälfte des Futter zugeteilt hat, ist Prokop, wie er explizit sagt, nicht bekannt, »aber«, und das zählt Prokop wohl als gleichwertige Berechtigung für einen Übertrag, »sich selbst hat er demüthig schuldig gegeben. Auch für die Anekdote, der Elefant habe einer Frau warnend das Grab ihrer Vorgängerin entdeckt, fehlt eine Entsprechung in der Zachäus-Erzählung, welche für einen Übertrag geeignet erscheint. Doch anders als bezüglich des Anklagens anderer und Prokops eingestandenem unwillentlichen Nichtwissen erschafft

---

<sup>1336</sup> Enc, 21,230; an dieser Stelle sei angemerkt, dass in EÜ (1 Sam 13,1) keine Angaben zum Alter Sauls gemacht werden, sondern darauf verwiesen wird, dass dieses nicht überliefert sei. In der *Septuaginta* (Regnorum I) fehlt der entsprechende Vers ganz. Bei Luther (LB, I. Buch Samuel 13,1) findet sich keine Altersangabe, sondern nur die Regierungszeit. Prokop wird sich aber an die Vulgata (Liber Samuhelis 13,1) gehalten haben und dort wird als Alter ein Jahr angegeben. Da es sich hier aber nicht um eine theologische Arbeit handelt, wird dem nicht weiter nachgegangen.

<sup>1337</sup> Enc, 21,230.

<sup>1338</sup> Bei diesem Zitat handelt es sich um *Weish* 4,8.9: »Denn ehrenvolles Alter besteht nicht in einem langen Leben / und wird nicht an der Zahl der Jahre gemessen. Mehr als graues Haar bedeutet für die Menschen die Klugheit, / und mehr als Greisenalter wiegt ein Leben ohne Tadel.« (EÜ).

<sup>1339</sup> Vgl. Enc, 21,230f.

er im Falle der Warnung kurzerhand eine imaginäre Fortsetzung der Zachäus-Erzählung, in welcher »Zachaeus so manchen seinen Mit-Publicanen wird zu Gewissen geredet vnd ihn ermahnet haben / er soll sich auß seinem gefährlichen Sünden-Stand loß machen«<sup>1340</sup>, und welcher Prokop durch die Worte: »wer will bezweifeln«<sup>1341</sup>, versucht Glaubwürdigkeit zu verleihen.

Ohne noch weiter auf diese Überträge der Eigenschaften des Elefanten auf die Figur des Zachäus, welche immerhin die Hälfte dieser Predigt eingenommen haben, einzugehen oder im Folgenden für die intendierte Lehre zu nutzen, kommt Prokop nun zu seinem eigentlichen Anliegen, wozu er ein weiteres »Wunder« vom Elefanten zu berichten weiß und welches sich durch den Hinweis, »in denen Machabeischen Büchern liest man«, als Prokop'sches Bücherwissen auszeichnet. Dieses Wunder, von dem ebenso bei Aelian und Gesner zu lesen ist, ließe sich bei Kriegeelefanten vor einer Schalcht beobachten, dann lasse man die Elefanten »rohten Wein vnd Maulbeer-Safft« anschauen, um »sie darmit muhtig zum Streit zu machen«<sup>1342</sup>. Prokop und mit diesem die »Schriftgelehrten« scheinen jedoch das Wundersame an diesem Verhalten nicht recht glauben zu wollen und vermuten, dass »man ihnen [den Elefanten, B.N.] den rohten Wein vnd Maulbeer-Safft nicht nur gezeigt / sondern auch zu sauffen habe gegeben«. Da Prokop sich mit dieser Vermutung im Bereich des unwillentlichen Nichtwissens befindet, plausibilisiert er diese auf zweierlei Weise. Zunächst überführt er das »Bild« des durch Weingenuß gereizten Elefanten durch einen Vergleich in den Bereich des praktischen Wissens: »wie die volle Bauren / wann sie wacker gesoffen haben / so wollen sie auch rauffen vnd schlagen«. Daran anschließend fügt er bekräftigend hinzu, dass die Bauern doch »nüchtern / so fromm seyn wie die Lämbel« und schlussfolgert dann: »also die Elephanten auch / die seyn von Natur sonst gar fromm vnd sanfftmühtig«<sup>1343</sup>. Auch wenn Prokop bezüglich der Sanftmütigkeit keine Quellen nennt, die mit Aristoteles, Strabo oder Megenberg in Form von Bücherwissen vorhanden wären,<sup>1344</sup> so gibt er doch zumindest

---

<sup>1340</sup> Enc, 21,231f.

<sup>1341</sup> Enc, 21,231.

<sup>1342</sup> Enc, 21,232; vgl. 1 Makk 6,34; Ail. nat. XIII,8; Gesn. hist. I,181; diese Geschichte erzählt Prokop auch in *Pat*, 87,823, ohne jedoch näher auf diese oder den Elefanten einzugehen, daher wird diese Predigt nicht in die Analyse aufgenommen.

<sup>1343</sup> Enc, 21,232.

<sup>1344</sup> Vgl. Aristot. hist. an. 488b16–23; *The Geography of Strabo in Eight Volumes. Vol. VII, with an Engl. transl. by Horace L. Jones (The Loeb Classical Library 241), Cambridge 1966, XV,42* (im Folgenden zitiert als *Strab. Geogr. Buch, Kapitel*); *Meg*, 38.

eine Anekdote, die zwar nicht die Sanftmütigkeit, so doch die Geduld dieser Tiere demonstriert, von welcher »Plutarchus schreibt«<sup>1345</sup>.

Bevor Prokop nun aber Geduld und Sanftmut zu sehr in den Fokus geraten lässt, kehrt er zum Einsatz des Elefanten im Krieg und zum biblischen Personal zurück; jedoch nicht zu den Makkabäer-Brüdern, sondern zu Zachäus und Jesus. Letzterer »habe [sich] gewust seines Elephantels deß Zachaei im Krieg zu bedienen«<sup>1346</sup>, was Prokop mit zwei Schriftziten beweisen möchte, wobei es sich um Verse aus dem *Psalter* und aus dem *Ersten Brief des Johannes* handelt, in welchen die Feindschaft zwischen Gott bzw. Jesus und dem Drachen bzw. Teufel zum Ausdruck gebracht wird.<sup>1347</sup> Dass Jesus sich des Zachäus in der Rolle eines Elefanten in seinem Kampf bedient habe, ist dadurch zwar nicht bewiesen, aber gelungen ist es Prokop so, dem Teufel die Bühne zu bereiten, welche dieser bis zum Predigtende nicht nur nicht mehr verlassen, sondern zudem eine der Hauptrollen besetzen wird, welche Prokop nun eingehend beschreibt. Diese Beschreibung eröffnet er mit den drei aneinandergereihten *subiectiones*: »Was ist deß Teufels Handel? Womit gehet er vmb? Worauff verleget er sich der lose Tropff!« Die unmittelbar folgende Antwort: »auff daß Leut betriegen« und »verführen / sie in seine Gewalt vnd mit ihm in die Höll zu bringen«, gewinnt durch die ebenfalls dreigliedrige und zudem klimaktische Gestaltung an Eindringlichkeit, welche noch weiter erhöht wird durch die wiederum dreigliedrige Aufzählung der vom Teufel zu diesem Zweck eingesetzten Mittel, nämlich »mittels der Begierlichkeit der weltlichen Ehr / deß zeitlichen Guts / vnd der schnöden Wollüsten«<sup>1348</sup>. Nachdem Prokop nun dem Teufel seine Rolle zgedacht hat, erklärt er die des Zachäus, welcher durch »silberne vnd guldene Banden« vom Teufel gefangen worden sei, sich aus eigener Kraft nicht zu befreien vermöge und somit eine passive Figur darstellt. Aktiv, wie auch der Teufel, ist hingegen Jesus in der Rolle des Retters und Befreiers des Zachäus, was Prokop mit dem Trikolon: *contribulavit, confregit, dissolvit*<sup>1349</sup>, welches die Assoziation zu dem Ausspruch eines wohlbekannten Römers weckt, zum Ausdruck bringt. Bleibt noch der Elefant, als welcher Zachäus ja, wie Prokop oben gesagt hat, für Jesus kämpft. Um dieses Tier in die Erzählung zu

---

<sup>1345</sup> Enc, 21,232; vgl. Plut. mor. 968E.

<sup>1346</sup> Enc, 21,233; hier sei auf eine interessante Parallele hingewiesen: Es ist nicht nur der Maulbeersaft, der den Elefanten gezeigt wird, es ist zudem ein »Maulbeerfeigenbaum« (EÜ, Lk 19,4), auf welchen der Zöllner Zachäus steigt, um Jesus zu sehen.

<sup>1347</sup> Vgl. Enc, 21,233f.; Ps 74,12–14; 1 Joh 3,8.

<sup>1348</sup> Enc, 21,234.

<sup>1349</sup> Enc, 21,234.

integrieren, lässt Prokop Zachäus mittels *ethopoiie* in direkter Rede berichten, wie dieser dem Teufel entkommen sei:

Gebrochen / zerrissen seyn die starcke Banden / die mich so fest hielten / ich bin abgelöset darvon; Aber Elephanten-Stärke muste da seyn / ich hätte es auß eignen Kräfften nicht vermögt / aber mein HErr JESUS Christus kame mir zu Hülff<sup>1350</sup>.

Dass Prokop sich das verschiedenartige Nichtwissen seiner Zuhörer gern zunutze macht, wurde oben bereits dargelegt, doch nun scheint er zusätzlich noch auf ein schlechtes Erinnerungsvermögen derselben oder vielleicht auch nur auf deren mangelnde Aufmerksamkeit zu vertrauen, denn bisher hat Prokop Zachäus mit der Größe und den anderen oben genannten Eigenschaften des Elefanten gleichgesetzt und zudem explizit darauf verwiesen, dass Jesus »sich habe gewust seines Elephantels des Zachaei im Krieg zu bedienen«<sup>1351</sup>. Doch ist es hier die Elefantenstärke Jesu, durch die eine Befreiung des Zachäus aus den Fängen des Teufels möglich wird.

Mit der geglückten Befreiung des Zachäus ist nun aber weder die Predigt an ihrem Ende angelangt noch der Rollentausch von Jesus und Zachäus beendet. Denn Prokop präsentiert noch eine weitere Anekdote, welche erklärt, wie man einen Elefanten fängt und diesen dann in Dankbarkeit (für die Gefangennahme?) an sich bindet. Zu diesem Zweck »machtet man Gruben / vnd decket sie [...] zu« und warte, bis ein Elefant hineingerate; eine Methode, die den Zuhörern Prokops Annahme nach aus praktischem Wissen von »Wolffs-Gruben«<sup>1352</sup> bekannt sein müsste. Anders als Prokop, welcher mit dem Werk des Albertinus über das nötige Bücherwissen verfügt,<sup>1353</sup> wird den Zuhörern jedoch nicht bekannt sein, wie man mit einem in eine solche Grube gefallenem Elefanten verfährt, um diesen gefügig zu machen, was Prokop aber nun ausführlich erläutert. Benötigt werden dazu zwei Männer, von denen einer sich so »stellet«, als sei er dem Elefanten »feindselig« gesinnt, der andere

stellet sich / als wollte er sich des bedrangten Elephantens erbarmen [...] / da wird der Elephant dem einem Feind / den andern siehet er gern vnd liebet ihn / wie es denn alle andere Thier / vnd so gar wir Menschen selber machen [...] / Nachdem sie es nun drey oder viermahl so getrieben mit dem armen erschrockenen Thier / so lasset sich der Tribulierer ganz verjagen / der Beschützer aber bleibet bey ihm / thut ihm mit Worten vnd Wercken noch immer schon / raumet weeg / vnd machet ihm einen Gang / daß er zur Gruben herauß kann<sup>1354</sup>.

---

<sup>1350</sup> Enc, 21,234.

<sup>1351</sup> Enc, 21,233.

<sup>1352</sup> Enc, 21,234f.

<sup>1353</sup> Vgl. AA, 215; eine Kurzfassung dieser Erzählung findet sich auch bei Meg, 41.

<sup>1354</sup> Enc, 21,235.

Auch hier knüpft Prokop durch den Vergleich mit dem ähnlichen menschlichen Verhalten, das heißt, einem Beschützer zugetan zu sein, an praktisches Wissen an. Im Vordergrund von Prokops Erzählung steht jedoch nicht das Opfer, sondern das Verhalten von ›Tribulierer‹ und Retter, welches durch die Wortwahl ›stellet‹ die Handlungsweisen der beiden Männer, also gut versus böse, als ein Vortäuschen falscher Absichten entlarvt; ein unmoralisches menschliches Verhalten, welches den Zuhörern sicher ebenfalls aus praktischem Wissen bekannt gewesen sein wird.

Diese negative Konnotation wird noch verstärkt, indem Prokop die Verhaltensweisen von ›Tribulierer‹, Elefant und Retter auf den Teufel, der »eine Schind-vnd Sünd-Gruben gegraben« habe, auf Zachäus, der wie der Elefant »in die Gruben hinein« gefallen sei, und auf Jesus, welcher Zachäus »darauß helffen« möchte, überträgt und dies dann als »das Spiel / welches gehalten haben Christus / Zachäus / vnd der Teuffel«<sup>1355</sup>, bezeichnet. Offenbar ist sich Prokop dieser pejorativen Wirkung nicht bewusst, denn die Anekdote rund um das Fangen des Elefanten beendet er mit der *subiectio*: »dem Spiel vnd Elephanten-Fang haben wir zugeschaut / wöllen wir es nicht auch mithalten«; eine Einladung, die der eine oder andere Zuhörer womöglich ablehnen würde und sich lieber nicht auf ein Spiel, in welchem Jesus und Teufel quasi als handelseinige Partner auftreten und in welchem die Gefangennahme des Elefanten, das heißt des Zuhörers in der Rolle des Elefanten, zur Voraussetzung gemacht wird, einlassen möchte.

#### 4.3.1.2 Ein wahrer Christ

Die Voraussetzung, einen Elefanten zu fangen, ist es auch, wenn man in den Besitz von »Helffenbein« kommen möchte, allerdings wissen einige dieser Tiere der Gefangennahme durch eine besondere Taktik zu entgehen; doch dazu später mehr. Zunächst scheint Prokop von der Annahme auszugehen, dass seine Zuhörer nicht wissen, was Elfenbein sei, denn Prokop fügt erläuternd das Wort »Elephanten-Zähn«<sup>1356</sup> hinzu. Auch die Kenntnis der hohen Wertschätzung dieses Materials setzt Prokop offenbar nicht voraus, da er diese durch rund ein halbes Dutzend Schriftzitate, mit dem Verweis auf weitere existierende Passagen in der *Heiligen Schrift*, welche er aber nicht aufzählt,

---

<sup>1355</sup> Enc, 21,235.

<sup>1356</sup> Pat, 48,458.

meint belegen zu müssen.<sup>1357</sup> Den großen Wert des Elfenbeins nutzt Prokop dann, um mit dem Topos des Mehr oder Minder: »Wann deß Elephanten seine Zähne / sein Gebein so köstlich seyn / was wird denn nicht der Elephant selber seyn?«, den Elefanten selbst, bei welchem man »die Fürtrefflichkeit [...] deß heiligen N.« entdecken könne, zu erhöhen und dieses Tier zudem als ein »Hieroglyphicum eines rechten / wahren Christen-Menschens«<sup>1358</sup> zu bezeichnen.

Um diese Frömmigkeit des Elefanten zu illustrieren, verweist Prokop auf die »Naturalisten«<sup>1359</sup>, bei welchen es sich beispielsweise um Plinius, Aelian, Megenberg oder Albertinus,<sup>1360</sup> also um Bücherwissen, handeln könnte. Doch nicht nur in diesen Quellen findet sich die von Prokop wiedergegebene Darstellung, dass der Elefant

eine sonderbare Andacht gegen den Mond erzeige: Wann derselbe neu wird / als wollte er ihn anbetten / machet er ihm gewaltig viel schöne Reverenz / aber eh er dieses thut / gehet er zuvor hin zu ein Wasser / dort badet vnd waschet er sich<sup>1361</sup>.

Warum bzw. dass der Elefant den Mond »anbetet«, scheint Prokop nicht für nötig zu erachten zu erklären, da er lediglich durch direkte Rede des Elefanten eine Erklärung für die dazu erforderliche Säuberung liefert: »So gesäubert vnd gereinigt werde ich ihm dem Mond angenehm seyn vnd besser gefallen«. Was es mit dieser einseitigen Erklärung auf sich hat, wird erst bei Prokops Übertrag derselben auf menschliches Verhalten deutlich, denn das Säubern des Elefanten stehe stellvertretend für die christliche »Taufe[]«<sup>1362</sup>.

Weniger christlich sind die folgenden zwei Anekdoten, die ja die »Fürtrefflichkeit« des Heiligen N. illustrieren sollen. So mache den Elefanten der Anblick von »Blut [...] mutiger vnd begieriger zum Streit« und wenn »sich die Mucken / Fliegen / Wepsen / Hornussen über ihn her machen«, so wisse er »sich an ihnen zu rächen«, indem er diese

---

<sup>1357</sup> Vgl. Pat, 48,458f.; dass es neben den von Prokop angeführten Passagen weitere gibt, zeigt die Auflistung der Fundstellen in Anm. 1311.

<sup>1358</sup> Pat, 48,459.

<sup>1359</sup> Pat, 48,459.

<sup>1360</sup> Vgl. Plin. nat. VIII,1f.; Ail. nat. IV,10; Meg, 39; AA, 210.

<sup>1361</sup> Pat, 48,459; vgl. Cam (1587), II,V; Cam (1605), II,1; auch Plutarch (Plut. mor. 972C) und Gesner (Gesn. hist. I,184) beschreiben dieses angebliche Verhalten, doch ist es dort nicht der Mond, der »angebetet« wird, sondern die »Sonne« bzw. die »Gestirn[e]«; zudem findet sich dieses Motiv auf verschiedenen Medaillen des späten MA und der FNZ wie bspw.: Medaille auf den Kardinal Francesco Zabarella, 2. Hälfte 15. Jh.; Medaille des Markgrafen Christian Ernst von Brandenburg-Bayreuth, 17. Jh.; Medaillen Friedrichs II. von Gotha-Altenburg auf die Schloßkirche Friedenstein, 1697, Medailleur Christian Wermuth; die Medailleure der erstgenannten Medaillen sind unbekannt; die genannten Medaillen befinden sich in der Staatlichen Münzsammlung München; Abb. in: Harms 1999, Farbtafel 3.

<sup>1362</sup> Pat, 48,459.

in seinen »Falten erdrucket«. Diese beiden Erzählungen sind laut Prokop »in der Bibel vnd bey andern Scribenten«<sup>1363</sup> zu finden, also dem Bücherwissen zuzuordnen, was für Erstere, wie in der Analyse der Kirchweih-Predigt bereits dargelegt,<sup>1364</sup> auch zutreffend ist. Bei Letzterer handelt es sich jedoch um Wissen aus der Emblemik, also aus einem den Zuhörern geläufigen Bereich.<sup>1365</sup>

Eine Kombination aus diesen beiden Wissensbereichen ist hingegen die nächste von Prokop präsentierte Geschichte, der zufolge »die Schlangen [...] vnd die Trachen« dem Elefanten übel gesinnt seien. So würden diese (Fabel-)Tiere

auff die Bäum hinauff / wo drunter sie Elephanten sehen / vnd aus Begier seines Bluts [...] / lassen sie sich von dannen herab auff ihn / beissen an: Wann denn er es empfindet / so streiffet er sich an eben demselben Baum fest an / zerdrucket / zerquetschet vnd tödtet sie [...] / Und gesetzt, daß sie ihn fällen / erdrucket er sie doch fallend mit der Schwere seines grossen Leibes«<sup>1366</sup>.

Die bisher vorgetragenen Anekdoten, welche belegen sollen, dass der Elefant das Abbild eines wahren Christen sei, erfüllen diese Belegfunktion nur unzureichend, sodass Prokop dieses Manko mit der wie ein Rahmen wirkenden Wiederholung, »der Elephant« sei das »Controfeth eines recht wahren Christen« versucht zu kaschieren, und seine Behauptung zudem durch den Zusatz: »vnd so gar auch der Heiligen«<sup>1367</sup> versucht zu bekräftigen. Zum anderen vergleicht er nun die auf dem Elefanten sitzenden Fliegen und Mücken mit den Verlockungen des Teufels, denen die Menschen ausgesetzt seien, und die Schlange bzw. den Drachen mit dem Satan.<sup>1368</sup>

Anders als in der Kirchweih-Predigt tritt der Teufel hier aber direkt wieder von der Bühne ab und Prokop kommt mit den Worten: »Man schreibet / der Elephant gebe ebenfalls einen Zähnbrecher ab«<sup>1369</sup>, auf das zu Beginn der Predigt beschriebene Elfenbein zurück, um dessen Wert auch der Elefant selbst wisse. So würde er sich seine Stoßzähne, wenn er gejagt werde, abstoßen und den Jägern überlassen. Obgleich den Zuhörern dies aus dem *Buch der Natur* sowie in ähnlicher Form aus dem *Physiologus* bekannt sein könnte, fügt Prokop in der Rolle eines heterodiegetischen Erzählers zur

---

<sup>1363</sup> Pat, 48,460.

<sup>1364</sup> Vgl. Anm. 1342.

<sup>1365</sup> Vgl. Taur, I,8.

<sup>1366</sup> Pat, 48,460f.; vgl. Plin. nat. VIII,33; Ail. nat. VI,21; Meg, 124; Gesn. hist. I,185f.; Diod. 3,10 (der Angriff der Schlange erfolgt dort an einer Wasserstelle); Cor, Hvib; Sam, 218; Cam (1605), II,3.

<sup>1367</sup> Pat, 48,461.

<sup>1368</sup> Vgl. Pat, 48,462; vgl. zum fabelhaften Drachen und dessen biblisch-allegorischer Deutung: *Silva allegoriarum* 1570, S. 365f.

<sup>1369</sup> Pat, 48,462.

Plausibilisierung ein Gedankenzitat des Elefanten an, in welchem dieser seine Beweggründe und Vorgehensweise selbst darlegt:

Ich will die zween grosse Zähne / welche ich am wenigsten von nöthen habe / die Menschen aber am meisten darauff halten / von mir werffen / so bin ich sicher / bleibe im Friden / wann sie werden sehen / daß ich nicht habe was sie verlangen / so wird man meiner selbst gar nicht begehren<sup>1370</sup>.

Abgesehen davon, dass Prokop sich mit seiner Aussage, der Elefant benötige seine Stoßzähne nicht, in den Bereich des willentlichen Nichtwissens begibt, da er bei Gesner leicht nachlesen konnte, dass der Elefant jeden seiner Stoßzähne sogar für ganz bestimmte Zweck nutzt,<sup>1371</sup> ist der Übertrag auch bei dieser Anekdote, die ja ebenfalls die »Fürtrefflichkeit« des Heiligen N. illustrieren soll, recht holprig. Denn zunächst leitet Prokop aus dem Verhalten des Elefanten eine nicht unbedingt tröstliche »feine Lehr für arme Leuth« ab: »hast du wenig oder nichts [...] / so bist du eben darumb desto sicherer vor Räubern«<sup>1372</sup>, um erst dann von dem Heiligen N. zu berichten, dass dieser nach einer solchen Lehre gelebt habe.<sup>1373</sup>

Sollte sich ein Zuhörer nun fragen, was er außer dieser feinen Lehre von dem Elefanten bzw. aus der Predigt lernen kann, so wird dieser sicher von Prokops *subiectio*: »Was wöllen denn nun wir von diesem so praven ansehnlichen Elephanten auß der Predigt mit vns heimbtragen?«, bzw. von der dazugehörigen Antwort: »Einen Zahn«, überrascht sein. Daher folgt wohl auch Prokops Erläuterung, in Form eines Topos der Identität von Äußerem und Innerem, dieser knappen, amüsan anmutenden Antwort auf den Fuß: Mit dem Elefantenzahn verhalte es sich nämlich so, dass dieser, wenn er »schön polirt« sei, außen »eben so schön schneeweiß« sei wie »innwendig«<sup>1374</sup>.

Ist es in der 48. Predigt des *Patrociniale* die Schönheit und Kostbarkeit des Elfenbeins, die Prokop hervorhebt, so sind die Elefantenzähne in der 47. Predigt dieser Sammlung Sinnbild für »Macht und Stärcke«<sup>1375</sup>. Allerdings verzichtet Prokop hier auf einen Übertrag vom Elfenbein auf den Elefanten selbst, wie oben durch den Topos des Mehr oder Minder, und berichtet seinen Zuhörern stattdessen gleich mit dem ersten Satz der Predigt, dass von »allen Naturkündern / die von denen wilden Thieren schreiben«, das

---

<sup>1370</sup> Pat, 48,463.

<sup>1371</sup> Vgl. Gesn. hist. I,183.

<sup>1372</sup> Pat, 48,463.

<sup>1373</sup> Vgl. Pat, 48,463f.

<sup>1374</sup> Pat, 48,465.

<sup>1375</sup> Pat, 47,450.



heißt Prokop schöpft hier aus Bücherwissen, »dem Elephanten ein grosses Lob« zu gesprochen werde. Dieses Lob, so Prokop weiter, habe seine Begründung darin, dass der Elefant »vnter allen« Tieren »das größte [...] / das gelehrnigste vnd künstlichste«<sup>1376</sup> sei. Ebenfalls anders als in der 48. Predigt des *Patrociniale*, in welcher Prokop ein halbes Dutzend Schriftzitate zum Beweis für die Kostbarkeit des Elfenbeins angeführt hat, verzichtet er hier auf weitere Belege für das Lob und belässt es bei dem Trikolon von Superlativen. Möglicherweise ist das Fehlen weiterer Belege dann der Grund dafür, dass Prokop, wiederum anders als in der 48. Predigt, hier nicht einfach behauptet, der Elefant und der Heilige N. seien hinsichtlich Qualitäten und Tugenden vergleichbar, sondern die Möglichkeit eines solchen Vergleichs erst einmal mit der folgenden *dubitatio* scheinbar in Frage stellt:

Ich weiß nicht / ob ich mich vnterstehen darff zu sagen / daß vnter allen vnvernünfftigen Thieren keines sey / welches vns einen Heiligen so wol repraesentire vnd für Augen stelle<sup>1377</sup>.

Um diesen Zweifel auszuräumen, bringt Prokop zunächst mit dem Topos der Wahrheitsbeteuerung einen Beleg für die Gelehrigkeit der Elefanten bei, indem er explizit neben anderen auf die Autorität des Plinius verweist,<sup>1378</sup> und fügt noch die Anekdote vom seiltanzenden Elefanten hinzu, was »man zu Rom [...] wol offter gesehen« habe; wobei denkbar ist, dass den Zuhörern dieses Bild, obgleich mit einer anderen Bedeutung, aus emblematischen Darstellungen bekannt gewesen ist.<sup>1379</sup> Nach Zweifel und Gelehrigkeitsbeweis folgt nun die ›Conclusio‹: »Eben das aber ist der Heiligen ihr Thun«, das heißt, sie würden sich »abrichten lassen« und »nicht den breiten Weg gehen [...] / sondern den schmalen / engen / rauhen Steig«<sup>1380</sup>. Da der Zweifel so auf diese Weise ausgeräumt ist, kann Prokop frisch ans Werk gehen, denn es stünde nun nichts dagegen, »deß tapffern Elephantens schöne Qualität vnd deß H. Manns ansehnliche Tugenden«<sup>1381</sup> miteinander zu vergleichen.

Zu diesen Qualitäten zähle die Größe und Stärke sowie die Sanftmut und Frömmigkeit und um sich die Möglichkeit zu schaffen, diese Qualitäten näher zu erläutern,

---

<sup>1376</sup> Pat, 47,449.

<sup>1377</sup> Pat, 47,449.

<sup>1378</sup> Vgl. Pat, 47,449; vgl. Plin. nat. VIII,1; Hinweise auf die Gelehrigkeit finden sich aber bspw. auch bei Plutarch (Plut. mor. 968B); Albertinus (AA, 209) oder Aelian (Ail. nat. II,11).

<sup>1379</sup> Vgl. Pat, 47,449; Cov, II,61 (hier nicht mit der Bedeutung der Gelehrigkeit, sondern unter dem ›Motto: *Molem superat ingenium*).

<sup>1380</sup> Pat, 47,449.

<sup>1381</sup> Pat, 47,450.

wendet Prokop sich mit der *subiectio*: »Wöllet ihr sehen wie starck er ist?«, an die Zuhörer und antwortet sogleich mit einer weiteren *subiectio*: »schauet nur seine Zähne darumb an / was für eine Macht vnd Stärcke muß er nicht in denselben haben?« Neben diesem Topos der Analogie der Verhältnisse, das heißt, Macht (bzw. Größe, denn Prokop scheint diese beiden Begriffe synonym zu verwenden) und Stärke der Zähne mit der Stärke des Elefanten gleichzusetzen, nennt Prokop als weitere Belege für Macht und Stärke die oben bereits erwähnte Möglichkeit, den Elefanten durch Maulbeersaft zum Kampf zu reizen;<sup>1382</sup> was bei genauerer Betrachtung wenig bis gar nichts mit Macht und Stärke zu tun hat. Prokops anderer Beleg, dass man dem Elefanten »gantze Thürn«<sup>1383</sup> auf den Rücken binden könne, in welchen dieser Menschen transportiere, wie es im *Makkabäer-Buch* berichtet wird, taugt schon eher zum Beweis oder zur Illustration, zwar nicht von Macht, aber immerhin von Stärke.

Ohne noch näher auf Macht und Stärke einzugehen, kommt Prokop nun mit einer weiteren *subiectio*: »Wöllet ihr jetz sehen / wie fromb / sanfft- vnd demütig er auch ist?«, zu der nächsten oben genannten Qualität, wobei er auch hier wieder von den ursprünglichen Bezeichnungen abweicht: Waren es erst Sanftmut und Frömmigkeit, sind es nun Sanft- und Demut. Um diese Qualitäten zu illustrieren, bringt Prokop die Anekdote vom Elefanten, welcher sich den »Schafen«, also schwächeren Tieren, gegenüber »höflich« und »freundlich«<sup>1384</sup> benehme, welche Prokop aus Bücherwissen, den Zuhörern aber aus der Emblematik bekannt gewesen sein dürfte,<sup>1385</sup> und stellt dann fest, dies seien

fürwahr solche Tugenden / die vns Menschen Geistlichen vnd Weltlichen / Mannen vnd Weibern / Jungen vnd Alten [...] / trefflich wol anstehen / vnd die wir dem Elephanten wol ablernen können<sup>1386</sup>.

Es folgen zahlreiche Beispielerzählungen, angefangen bei großen Herrscherpersönlichkeiten bis hin zu Ordensangehörigen und Jesus,<sup>1387</sup> wobei Prokop offenbar vergessen hat, dass er die Elefanten-Qualitäten eigentlich mit den Eigenschaften des zu ehrenden Heiligen N. vergleichen wollte. Doch nun, am Ende dieser sehr viel Raum einnehmenden Auflistung von Beispielen, scheint dieser Vergleich doch noch zu erfolgen, denn

---

<sup>1382</sup> Vgl. Anm. 1342.

<sup>1383</sup> Pat, 47,450; vgl. 1 Makk 6,37.

<sup>1384</sup> Pat, 47,451.

<sup>1385</sup> Vgl. bspw. Plin. nat. VIII,23; Gesn. hist. I,185f.; Cam (1587), I,LXXXI; Cam (1605), II,2.

<sup>1386</sup> Pat, 47,451.

<sup>1387</sup> Vgl. Pat, 47,451–455.

Prokop kündigt an: »ietz ist zu sehen / wie es an ihm selber werkstellig gemacht vnd geübet habe der glorwürdige heilige N.«<sup>1388</sup>

Dieser Schein trügt jedoch, denn es schließt sich nun nicht etwa der erwartete Vergleich der Elefanten-Qualitäten Macht, Stärke, Sanftmut und Demut mit den Tugenden des Heiligen N. an, sondern unvermittelt eine weitere Anekdote vom Elefanten, in welcher dieser einem »Wandersmann«, der »sich verirret hat«, den rechten Weg weist. Nach demselben Schema wie oben stellt Prokop auch hier zunächst wieder fest, dass dies »ein schöner liebereicher Act« sei, »den ihm ieder Mensch / wer der auch immer sey / ablernen vnd nachthun sollte«<sup>1389</sup>. Daran anschließend folgen erneut Beispiel-Erzählungen, in welchen so etwas geschehe, die sich jedoch auf Gottvater, der die Israeliten durch die Wüste geführt habe, und Jesus, der gesandt wurde, uns den rechten Weg zu weisen, beschränken.<sup>1390</sup> Auf das »In-die-Tat-umsetzen« der obigen Ankündigung, das heißt, zu sehen, wie es der Heilige N. gemacht habe, verzichtet Prokop auch hier. Stattdessen unterrichtet er seine Zuhörer lediglich darüber, dass Jesus, da dieser als »Wegweiser [...] nicht mehr bey vns seyn« könne, aber wolle, dass die Zuhörer »nicht ohne sichtbare Wegweiser seyen« sollen, diesen daher in Gestalt der »Heiligen« reichlich Ersatz »verordnet« habe, und »vnter denenselben« befinde sich auch »der heilige N.«<sup>1391</sup>

Dass dieser sowie auch andere Heilige, außer auf Abbildungen, ebenso wenig sichtbar ist bzw. sind wie Jesus, scheint Prokop bei seinen Ausführungen nicht weiter zu stören. Unbeeinflusst bleiben die Ausführungen auch von dem oben angekündigten Vergleich von Elefanten-Qualitäten mit den Tugenden des Heiligen N., da ein solcher nicht ernsthaft erfolgt ist, sondern sich am Ende der Predigt in der Floskel: »der heilige N.« habe »sein ihm anvertrautes Ampt [...] auff das fleissigste verrichtet«, erschöpft. Zudem werden die Zuhörer, die zwar etwas über den Elefanten, nicht aber über den Heiligen N. erfahren haben, von Prokop nichtsdestotrotz aufgefordert, in des Heiligen »tugendsame Fußstapfen« zu treten, von welchen Prokop, als habe er in der Predigt hinlänglich über den Heiligen N. gesprochen, behauptet, dass diese »bekandt«<sup>1392</sup> seien.

---

<sup>1388</sup> Pat, 47,455.

<sup>1389</sup> Pat, 47,456.

<sup>1390</sup> Vgl. Pat, 47,456f.

<sup>1391</sup> Pat, 47,457.

<sup>1392</sup> Pat, 47,457.

#### 4.3.1.3 Gestalterische Neugier

Ob Prokop in der zuletzt betrachteten Predigt annimmt, den Zuhörern sei auch der Elefant bekannt, lässt sich zunächst nicht feststellen, da dort weder explizite noch implizite Aussagen zum Wissensstand der Gemeinde enthalten sind. Ebenfalls nicht enthalten ist eine langsame Hinführung zum Thema, denn Prokop geht quasi *in medias res* und stellt gleich mit dem ersten Predigtsatz kurz und knapp fest, die Naturkundler, womit der Bereich des Bücherwissens aufgerufen wird, würden den Elefanten sehr loben. Beides, also die Feststellung der Naturkundler und die fehlende Annahme zum Wissensstand der Zuhörer, trägt nicht zu einem weiten Gestaltungsspielraum bei, erst die *dubitatio*, ob Prokop einen Vergleich des Elefanten mit dem Heiligen N. wagen dürfe, eröffnet den Spielraum, da nun Verschiedenes von diesem Tier berichtet werden muss, um über die Berechtigung des Zweifels zu entscheiden.

Zur Erweiterung tragen dann ebenfalls die zwei *subiectiones* bei, die die Neugier wecken, welche nun darauf wartet, befriedigt zu werden; eine Möglichkeit der Spielraumerweiterung, welche in allen zuvor betrachteten Predigten nicht zu beobachten war. Gekonnt setzt Prokop dabei das Evozieren von Bildern ein, indem er Verben der visuellen Wahrnehmung wählt, wie: ›öffter gesehen‹, gleich zweifach die Frage ›wollet ihr sehen‹, ›schauet nur‹, ›ietz ist zu sehen‹, und selbst der ›Wegweiser‹ ist ein ›sichtbarer‹. Sollten die Zuhörer wirklich noch niemals einen Elefanten gesehen haben, könnten sie sich aber nur sehr schwer ein solches Tier bildlich vorstellen, und so ist es wahrscheinlich, dass Prokop annimmt, seinen Zuhörern sei das Aussehen eines Elefanten bekannt, wenn auch nicht durch die Beobachtung eines lebenden Exemplares, so aber doch, wie oben dargelegt, aus zahlreichen emblematischen Darstellungen und Illustrationen von Flugblättern, sodass sich hier doch eine vage implizite Annahme zum Wissensstand der Zuhörer zeigt.

Auch in der anderen Predigt aus der Sammlung *Patrociniale* ist die Annahme Prokops zum Wissensstand der Zuhörer hinsichtlich des Elefanten eine implizite, verborgen in der von ihm offenbar für nötig gehaltenen Übersetzung des Begriffes ›Elfenbein‹, was für eine Materialart steht, mit dem Wort ›Elefanten-Zähne‹, womit das Material dem Körperteil eines ganz bestimmten Tieres zugeordnet wird. Nach dem oben skizzierten Umweg über den Wert des Elfenbeins, soll auch in dieser Predigt ein Vergleich des Elefanten mit dem Heiligen N. erfolgen. Doch anders als in der 47. Predigt stellt Prokop

diesem Vergleich die Behauptung voran, der Elefant sei Sinnbild eines wahren Christen, und engt damit den Gestaltungsspielraum unnötig ein. Denn anders als bei einem bloßen Vergleich, dessen Berechtigung Prokop in der 47. Predigt ja sogar mit der *dubitatio* scheinbar anzweifelt, diesen Zweifel aber durch Beispielerzählungen langsam ausräumen kann, muss er hier die Richtigkeit seiner Behauptung beweisen.

Zwar sind die im Rahmen dieser Beweisführung gebrachten Anekdoten nicht nur Prokop aus Bücherwissen, auf welches er durch die Nennung der Naturalisten explizit verweist, bekannt, sondern auch den Zuhörern aus der Emblematik, sodass er hinsichtlich der Gestaltungsmöglichkeit an ein Vorwissen der Gemeinde anknüpfen kann, allerdings sind diese Anekdoten, wie oben gezeigt, nur zum Teil zweckdienlich. Gleiches gilt für die direkte Rede des Elefanten, welcher sagt, er reinige sich, um dem Mond besser zu gefallen, was Prokop ins Christliche umdeutet; doch geht es bei der christlichen Religion hoffentlich nicht darum, Gott besser zu gefallen, indem man sauber ist; denn so ließe sich Prokops Einlassung bzw. die Rede des Elefanten auch interpretieren.

Außer diesem missglückten narratologischen Element, lässt Prokop andere Möglichkeiten, den Spielraum zu erweitern, wie beispielsweise *dubitatio*, *subiectio* oder *anticipatio*, ungenutzt, obgleich die Erzählung, der Elefant breche sich die Stoßzähne ab, um nicht gejagt zu werden, sowie die aus heutiger Sicht beinahe höhnisch anmutende Lehre für arme Menschen, froh über ihre Armut zu sein, da diese so keine Räuber fürchten müssten, einen Einspruch der Zuhörer herausfordern müssten. Dass Prokop gerade bei dieser Anekdote und seiner daraus abgeleiteten Lehre ein Gedankenzitat des Elefanten zur Bekräftigung einfügt, mag jedoch darauf hinweisen, dass Prokop spürt, dass er mit dieser Lehre im Rahmen des eingeeengten Spielraumes ein wenig über die Stränge schlägt, da er zwar vermutlich die Bedürfnislosigkeit Jesu als Vorbild im Sinn hatte und das Wesen eines wahren Christen illustrieren wollte, die existenzbedrohende Armut einiger Zuhörer so aber in einem etwas zu rosigen Licht erscheinen lässt.

Neben dieser Lehre enthält die Predigt jedoch noch eine weitere, mit welcher Prokop den Zuhörern rät, innen wie außen weiß, also im übertragenen Sinne gut und tugendhaft, zu sein wie ein Elefantenzahn; ein Zahn, den die Zuhörer sicher noch nie in Natura gesehen haben, es sei denn in Form von verarbeitetem Elfenbein, von dem Prokop zu Beginn der Predigt implizit annahm, die Zuhörer wüssten nicht einmal, dass es sich bei diesem Material um simple Zähne eines Tieres handelt.

Hinsichtlich der Annahme zum Wissensstand der Zuhörer bietet die Predigt der Sammlung *Encaeniale* ein anderes Bild, denn dort sagt Prokop explizit, der Elefant sei eine ›rarität, welche kaum einer der Zuhörer je gesehen habe; und man muss hinzufügen, dass dies für Prokop ebenfalls gelten wird. Trotzdem kann Prokop auch hier an das oben genannte Vorwissen der Zuhörer aus Emblematik und Flugblättern anknüpfen. Ebenfalls anders als in den Predigten des *Patrociniale* beginnt Prokop die Kirchweih-Predigt nicht mit der Ankündigung eines Vergleiches zwischen einem Elefanten und einem Christen oder Heiligen, sondern fängt an zu berichten, was der Elefant für ein Wundertier sei. Damit steht der Gestaltungsspielraum offen, denn zum einen verbinden sich mit dem Wortbestandteil ›Wunder‹ naturgemäß Dinge, die kaum zu glauben sind, aber dennoch geglaubt werden, was aber auch bedeutet, dass, wie oben bereits erwähnt, ein Wunder sich dem Wissen und Nichtwissen weitestgehend entzieht. Zum anderen weckt dieses Wort die Neugier auf den Bericht von etwas Außergewöhnlichem. Diese Wunder werden von Prokop nun aber nicht einfach nur berichtet, sondern jeweils gleich in einer zweifachen Ausfertigung, einmal von Prokop und das andere Mal vom Elefanten selbst in direkter Rede, in die Predigt aufgenommen, was vermutlich die Glaubwürdigkeit noch weiter steigern soll.

Allerdings steht noch aus, die obligate Perikope, hier die Zachäus-Erzählung, zu integrieren, womit sich der mögliche Gestaltungsspielraum nun wieder verengt. Denn gefunden werden muss von Prokop eine Lösung, den lasterhaften Zöllner mit dem als tugendhaft beschriebenen Elefanten in Einklang zu bringen. Wie in der 47. Predigt des *Patrociniale* nutzt Prokop dazu auch hier eine *dubitatio*, das heißt, er zweifelt scheinbar erst einmal selbst an diesem Einklang. Dieser Zweifel scheint auch wirklich berechtigt und doch wagt Prokop einen Vergleich, indem er sich zunächst als Ansatzpunkt der angeblichen gleichen Größe des Elefanten und des Zachäus zuwendet. Dass dies nicht recht aufgehen will, erinnert sei an die als Beweis angeführten sich widersprechenden Bibelpassagen bezüglich Größe und Alter Sauls, bemerkt Prokop offenkundig auch selbst, lässt Größe Größe sein, überträgt mehr schlecht als recht die anderen in dieser Predigt vorgebrachten Eigenschaften des Elefanten auf Zachäus und macht, um den Gestaltungsspielraum wieder zu erweitern, aus dem biblischen Zöllner dann kurzerhand einen Kriegselefanten, dessen sich Jesus in seinem Kampf gegen den Teufel bedient habe. Dem vorgeschaltet ist die Erzählung aus dem *Makkabäer-Buch*, in der berichtet wird, dass Elefanten durch Anschauen eines roten Getränkes oder Maulbeersaftes

zum Kampf gereizt würden, welche Prokop als Überleitung nutzt, um den Kampf zwischen Jesus und dem Teufel zu gestalten. Allerdings muss Prokop nun die nicht eben rühmliche Eigenschaft des Elefanten, reizbar zum Kampf gemacht werden zu können, relativieren, da der Elefant im Folgenden seine eigentlich positive Konnotation noch benötigt. Und so verlegt Prokop sich auf das Feld des unwillentlichen Nichtwissens und gibt zu bedenken, dass der Elefant den ›rothen Wein‹ womöglich eher getrunken und nicht bloß angesehen habe, und daher genauso angriffslustig sei wie betrunkene, sonst aber fromme Bauern. Damit ist nicht nur der Elefant entlastet, sondern auch das Verhalten eines unbekanntes exotischen Tieres durch die bekannte aggressiv machende Wirkung des Alkohols in den Bereich des praktischen Wissens verschoben worden.

Spielraumerweiternd ist ebenfalls die Einführung eines weiteren Protagonisten: des Teufels, dessen Auftritt Prokop oben durch eine *ethopoiie*, mittels derer Zachäus sich eingesteht, dem Teufel seine »arme Seel [...] verkauffet«<sup>1393</sup> zu haben, bereits leise angekündigt hat; und hier liegt der eigentliche Schwerpunkt dieser Predigt. Erkennbar wird dies nicht nur an der rhetorischen Komposition durch die oben aufgezeigte wiederholte und in Teilen klimaktische Dreigliedrigkeit von *subiectio* und Antworten hinsichtlich der Absichten des Versuchers. Zudem kreisen Prokops Ausführungen im Folgenden allein um die drei Protagonisten Jesus, Teufel und Zachäus, was durch die Länge, immerhin gut ein Viertel der Predigt, durch Spannung, Unterhaltsamkeit, wörtliche Rede des Zachäus sowie Gut-gegen-Böse-Handlung zu einer eigenständigen Erzählung gerät.

Diese Erzählung nimmt ihren Ausgang in dem Bericht über das Fangen eines Elefanten (welcher später den Zachäus verkörpert) in einer Grube, was Prokop auch hier durch einen Vergleich mit den den Zuhörern sicher bekannten Wolfsgruben in praktisches Wissen überführt. Außer Acht lässt Prokop dabei, dass den Zuhörern aus der Emblemik eher eine andere Jagdmethode, nämlich mittels der oben beschriebenen angesägten Bäume, geläufig sein wird. Im Fortgang der Erzählung überschreitet der ›Romancier‹ Prokop jedoch den zwar weiten, doch nicht vollends offenen Gestaltungsspielraum: Munter wechseln sich so Jesus und Zachäus in der Rolle des Elefanten ab und verstellen sich Jesus und der Teufel zum Zwecke des Seelenfanges, was dann darin gipfelt, dass Prokop es ein ›Spiel‹ nennt, welches Gut und Böse hier gemeinsam aufführen. Die aus diesem Spiel zu ziehende Lehre ist dabei für eine Predigt wenig zielführend, was

---

<sup>1393</sup> Enc, 21,231.

ja ebenso schon für die oben wiedergegebene Lehre für arme Menschen in der 47. Predigt des *Patrociniale* gilt.

Um aber die Gemeinsamkeiten der Predigten der Sammlungen *Patrociniale* und *Encaeniale* sowie eine Besonderheit der Kirchweih-Predigt noch einmal vor dem Hintergrund der unterschiedlich engen oder weiten Gestaltungsspielräume und des Wissens und Nichtwissens Prokops sowie des Wissens und Nichtwissens der Zuhörer auf den Punkt zu bringen, kann festgehalten werden, dass Prokop wohl davon auszugehen scheint, dass den Zuhörern der Elefant hinsichtlich dessen äußerer Gestalt aus der Emblematisierung sowie aus illustrierten Flugblättern bekannt ist, da er das Aussehen dieses Tieres in allen drei betrachteten Predigten, abgesehen von dem Hinweis auf die Größe, nicht beschreibt, und somit offenkundig an ein Vorwissen der Zuhörer anknüpft. Zudem ist der Elefant durchgängig meliorativ konnotiert, was ebenfalls den Darstellungen in den beiden genannten Wissensfeldern entspricht. Hinzu kommt weiterhin, dass Prokop die Bibelpassagen, in welchen ein Elefant oder Elfenbein erwähnt werden und welche er in den Predigten wiedergibt, nicht durch kreative Übersetzung entstellt oder umdeutet. Ein möglicher Grund dafür mag sein, dass der große Wert des Elfenbeins sowie die einzige Bibelpassage, welche explizit einen Elefanten erwähnt, die Erzählung aus dem *Makkabäer-Buch* vom Maulbeersaft, gut zu Prokops Ausführungen passen und daher in ihrer Form beibehalten werden.

Das Auffällige bzw. Besondere an der Kirchweih-Predigt ist hingegen die Fokussierung auf den Teufel, was den Gestaltungsspielraum, wie bereits erwähnt, immens erweitert, weil die Zuhörer Prokop bezüglich dessen Berichten über diesen Dämon gewiss beinahe alles geglaubt haben, da der Prediger Prokop aus Sicht der Zuhörer qua Amt über detaillierte Informationen über das jenseitige Personal verfügen musste.<sup>1394</sup> Dass Prokop über den großen Versucher, den Teufel, sogar noch einiges mehr zu berichten weiß als in dieser Predigt, erleben die Zuhörer der Predigten, welche von einem anderen exotischen Tier handeln: von dem im »grossen berühmten Fluß in Egypten«<sup>1395</sup> lau-ernden Krokodil.

---

<sup>1394</sup> Vgl. zum Teufel das zwar ältere, jedoch gut zu lesende Werk Gustav Roskoffs: *Geschichte des Teufels*. In zwei Bänden, Neudr. d. Ausg. Leipzig 1869, Aalen 1967.

<sup>1395</sup> Enc, 61,767.



### 4.3.2 Das Böse

Dass das Krokodil im Bereich des Lasterhaften und des Bösen angesiedelt wird bzw. das Böse selbst verkörpert, was sich besonders schön in den Darstellungen und Beschreibung des Horapollo findet,<sup>1396</sup> hängt sicher nicht allein damit zusammen, dass es allem Lebendigen auflauert, um es zu töten und zu fressen. Zum größeren Teil ist dies gewiss seinem Äußeren zuzuschreiben, wobei sich diese äußere Gestalt gern vermischt mit der einer Schlange sowie der angenommenen Gestalt des fabelhaften Drachen, oder anders gewendet, der »Drache« bezieht seine Gestalt aus einer Mischung von »Krokodil und Schlange«<sup>1397</sup>. Aus dieser Vermischung erklärt sich vermutlich auch die Bezeichnung des die Äpfel der Hesperiden bewachenden und von Herkules getöteten Ládons als Drache und die in vielen Fällen überhaupt nicht drachenartige bildliche oder plastische Darstellung Ládons als Schlange.<sup>1398</sup>

Doch nicht nur Herkules steht vor der Aufgabe, ein solches Untier zu töten, auch in anderen Mythen, Legenden, Sagen und Erzählungen spielt die Drachentötung eine zentrale Rolle. So beispielsweise in mittelhochdeutscher Heldenepik und höfischer Epik, wie im *Nibelungenlied*, im *Tristan* oder im *Iwein*, oder in der Hagiographie, wie beispielsweise beim Heiligen Georg.<sup>1399</sup> Dass der Drache bzw. das Krokodil in der christlichen Religion ebenfalls pejorativ konnotiert ist, zeigt jedoch nicht allein diese Heiligenvita. Vielmehr ist die gesamte *Heilige Schrift* durchzogen von negativen Nennungen und Beschreibungen dieses Wesens, wobei auch hier das oben Gesagte hinsichtlich der

---

<sup>1396</sup> Vgl. Hor, I,67 u. 70; II,81 (Sinnbild für einen Räuber oder Wahnsinnigen; Sinnbild der Finsternis, weil das Krokodil »Verderben« und »Tod« bringe).

<sup>1397</sup> Brunner-Traut 1988, S. 109.

<sup>1398</sup> Vgl. Pierre Grimal: Die Mythologie der Griechen, in: Ders. (Hrsg.): Mythen der Völker. Bd. 1. Ägypter – Sumerer – Babylonier – Hethiter – Westsemiten – Griechen – Römer, Frankfurt/Main/Hamburg 1967, S. 150–296, hier S. 233; vgl. exempl.: Meidias-Maler: Herkules im Garten der Hesperiden, rotfigurige Vasenmalerei, 5. Jh. v. Chr., British Museum; Fresko in den Katakomben der Via Latina, Rom, in: Michael Brenner: Mythen, Träume, Visionen. Bilder der neuen Katakombe an der Via Latina in Rom, St. Ottilien 1999, BDv; Herakles und Ládón, spätröm. Relief einer Öllampe, Staatliche Antikensammlung München; John Flaxman: Hercules in the Garden of the Hesperides, ca. 1785, Krannert Museum, Illinois.

<sup>1399</sup> Vgl. Der Nibelungen Nôt. Mhd.-nhd., nach d. Hs. B, hg. v. Ursula Schulze, i. Nhd. übers. v. Siegfried Grosse, Stuttgart 2011, 3. Äventiure, Str. 98; Gottfried von Straßburg: Tristan. Bd. 1. Mhd.-nhd., i. Nhd. übers. v. Rüdiger Krohn, Stuttgart <sup>1</sup>2010, V. 8900–9056; Hartmann von Aue: Iwein. Text d. 7. Ausg., übers. v. Thomas Cramer, Berlin/New York <sup>3</sup>1981, V. 3828–3862; im Zusammenhang mit dem Drachen als ungeliebtes Untier steht vermutlich auch die als Strafe gedachte Verwandlung der Elidia im *Lanzelet* (vgl. Ulrich von Zatzikhoven: Lanzelet. Text – Übersetzung – Kommentar, übers. v. Florian Kragl, Berlin/New York <sup>2</sup>2008, V. 7845–8040) oder die auch als Strafe gedachte Verwandlung Fafnirs in einen Drachen (Sigurdharkvida Fafnirsbana Önnur, in: Die Edda. Die ältere und die jüngere Edda und die mythischen Erzählungen der Skalda, übers. v. Karl Simrock, Essen 1987, S. 174–180, hier S. 176f., Str. 9–14); vgl. zum Hl. Georg: Stadler 1861, 2, S. 385f.

gestaltlichen Mischung aus Schlange, Krokodil und angenommener Drachengestalt zutrifft.<sup>1400</sup>

Dieses Vermischen wird besonders augenfällig durch die jeweils verwendete Begrifflichkeit in den gebräuchlichen Bibelausgaben und -übersetzungen. So findet sich in *LXX* fast durchgängig die Bezeichnung *δράκων*, während in der *Vulgata* beispielsweise im *Buch Ijob* vom *Leviathan*<sup>1401</sup> gesprochen wird, was der hebräischen Vorlage<sup>1402</sup> לִיָּתָן entspricht. In der heutigen *Einheitsübersetzung* hingegen wird aus dem Drachen in einigen Fällen ein Krokodil, so beispielsweise auch im soeben erwähnten *Buch Ijob*, von welchem dort unter anderem berichtet wird:

Aus seinem Maul fahren brennende Fackeln, / feurige Funken schießen hervor. Rauch dampft aus seinen Nüstern / wie aus kochendem, heißem Topf. Sein Atem entflammt glühende Kohlen, / eine Flamme schlägt aus seinem Maul.<sup>1403</sup>

Ob es von den Übersetzern klug war, hier die Bezeichnung Krokodil zu wählen, wenn gleich die zitierte Beschreibung eher zu einem Drachen passen würde, sei dahingestellt. Möglich ist jedoch, dass der heutige Leser, würde die *Einheitsübersetzung* von einem aus dem Maul dampfenden und Flammen schlagenden Drachen sprechen, sich eher an die Augsburger Puppenkiste und an die als Drache verkleidete Lokomotive Emma erinnert fühlen könnte, welche nicht eben furchteinflößend ist.

Ob jedoch die Kinder, welchen Prokop in der Predigt des *Catechismale* etwas über den Drachen bzw. das Krokodil erzählt, Anlass zum Fürchten bekommen, wird die unten vorzunehmende Analyse zeigen. Bevor diese Predigt aber betrachtet wird, soll zunächst der Blick auf die Predigt der Sammlung *Encaeniale* mit dem Thema des Krokodils gerichtet werden.

---

<sup>1400</sup> Vgl. exempl.: Ijob 40,25; Ps 74,13f.; Jes 27,1; 51,9; Jer 51,34; Ez 29,3; 32,2; auch im apokryphen *Pseudo-Matthäusevangelium* begegnet dem Leser ein Drache, den dort das Kleinkind Jesus »bezwingt« (vgl. Weidinger 1995, S. 456–460, hier S. 456); verwiesen werden soll an dieser Stelle noch auf die Unterteilung in reine und unreine Tiere in *Lev* 11,29 (EÜ), denn auch wenn dort von »Kleingetier« gesprochen wird, sind jedoch zum einen solche Tiere genannt, die über den Boden kriechen und zum anderen explizit »die verschiedenen Arten der Eidechsen«; das Krokodil gehört zur »Klasse« der »Kriechtiere« und ist zudem eine »Panzerchse« (Gudemann 1992, S. 450) und so ergibt sich evt. bereits durch diesen Bibelvers die negative Konnotation.

<sup>1401</sup> Vulg, Liber Iob (Ijob) 40,20 (in EÜ V. 25).

<sup>1402</sup> Biblia Hebraica Stuttgartensia, hg. v. Karl Elliger/Rudolf Kittel, Stuttgart <sup>3</sup>1987, Iob (Ijob) 40,25.

<sup>1403</sup> EÜ, Ijob 41,11–13.

#### 4.3.2.1 Cocrodill und Zaunschliefferlein

Dass das Krokodil in der 61. Kirchweih-Predigt Anlass zum Fürchten ist, macht bereits der Predigttitle: *Cocodrillus Diabolus Zachaeo nobisque infestus*<sup>1404</sup>, deutlich, da dort nicht nur die feindliche Gesinnung des Krokodils uns, das heißt den Christen, gegenüber genannt, sondern es zugleich als der Teufel eingeführt wird. Begründet wird die Wahl des Krokodil-Themas von Prokop mit dem »Fürwitz« der Zuhörer, den es zu »befridigen«<sup>1405</sup> gelte, sowie mit jenem oben genannten Jahrmarkt nach der Messe samt den dort zu sehenden »wunderseltzamen Raritäten«<sup>1406</sup>. Als eine solche Rarität betrachtet Prokop auch das Krokodil, welches er sich habe »bringen lassen auß dem grossen berühmten Fluß in Egypten Nilo«, und als sei dies der Rarität noch nicht genug, kündigt Prokop an, dass

auff demselben wird daher reiten der nicht weniger berühmte Zachaeus / auff einer grossen mächtigen vngeheuren Bestia ein gar kleines frommes Männel / dergleichen Spectacul hier zu Lande wenig gesehen werden<sup>1407</sup>.

Bereits diese kurze Ankündigung bzw. einige darin enthaltene Begriffe verweisen das Krokodil in den Bereich des Unbekannten und Sensationellen und wenn Prokop im Folgenden dann mit den Worten: »Ihr Herren vnd Frauen / Jung vnd Alt / seyt fein still / so zieh ich auff mit meim Crocodill«<sup>1408</sup>, welche eher an die Eröffnung einer Zirkusvorstellung als einen Predigtbeginn erinnern, das Sensationelle jedoch formidabel hervorheben, um Ruhe und Aufmerksamkeit bittet, so wird ihm dies gewiss zuteil.

Die sich nun anschließenden Ausführungen zum Krokodil beginnt Prokop, indem er implizit verschiedene Wissenskategorien aufruft und die Zuhörer sowie sich selbst diesen zuordnet. So stellt er zunächst heraus, er wisse, »daß man den Namen deß Thiers / von welchem ich zu handeln begehre / sonst schreibet vnd außsprichet Cocrodill, nicht Crocodill«. Und weiter: »jedoch weil es der gemeine Mann so gewohnt hat / daß man sagt Crocodill, so muß ich es mithalten«<sup>1409</sup>. Prokops Wissen wäre demnach exaktes Bücherwissen, über welches seine Zuhörer nicht verfügen und daher den aus sprachökonomischen Gründen gewandelten leichter zu sprechenden Begriff nutzen würden. Prokop literarische Quelle, die aber auch den Zuhörern bekannt gewesen sein

---

<sup>1404</sup> Enc, 61,675.

<sup>1405</sup> Enc, 61,676.

<sup>1406</sup> Enc, 61,675.

<sup>1407</sup> Enc, 61,676.

<sup>1408</sup> Enc, 61,676.

<sup>1409</sup> Enc, 61,676.

konnte und Prokops Wissen damit ein wenig an Exklusivität nimmt, ist dann mit dem *Buch der Natur* auch leicht gefunden.<sup>1410</sup> Da jedoch weder Aristoteles, Plinius, Gesner noch ein anderer Autor der in dieser Arbeit bereits mehrfach herangezogenen Quellen des Bücherwissens diesen Begriff verwenden, sondern einheitlich Krokodil geschrieben wird und Prokop um diese Tatsache sicher wusste, muss seine Behauptung einen tiefer liegenden Zweck haben.<sup>1411</sup> Dieser Zweck könnte für Prokop darin bestehen, seinen späteren Ausführungen, vor allem den noch folgenden Anekdoten, Glaubwürdigkeit und Plausibilität zu verleihen, da er durch das vorgebliche richtige Wissen um die korrekte Aussprache des Tiernamens sein Expertentum unter Beweis gestellt hat.

Bevor Prokop jedoch zu den Anekdoten kommt, macht er seine Zuhörer zunächst nicht mit Sensationellem, sondern mit recht sachlichen Informationen zu Anatomie und Eigenschaften des im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation nicht beheimateten Exoten bekannt; Informationen, die Prokop bequem aus zahlreichen Büchern, angefangen bei Herodot über Plinius bis hin zu Aegidius Albertinus, herauslesen konnte. So erfährt die Gemeinde, der das Krokodil dem Aussehen nach aus verschiedenen illustrierten Flugblättern bekannt gewesen sein dürfte,<sup>1412</sup> dass das Krokodil »zugleich ein Wasser-Thier vnd auch ein Erd-Thier« und »dem Menschen / ja auch allen andern Thieren über die massen feind« sei, nicht den Unter- sondern den Oberkiefer bewege, eine Länge von »15. 16. 17. 18.« oder auch 24. 25. Ehlen« erreiche, »vier Füsse wie ein Eydex / einen Leib wie eine Schlang« und »Zähn wie ein Wolff«<sup>1413</sup> habe.

Mit dem Vergleich der körperlichen Beschaffenheit des Krokodils mit derjenigen bekannter Tiere verbindet Prokop das Exotische dieses Tieres mit aus praktischem Wissen Vertrautem. Gleiches gilt, wenn er beschreibt, dass das Krokodil einen »Rucken« habe, der »so hart« sei, »als wanns einen Kürisch anhätte«<sup>1414</sup>, dass es eine »Zung wie ein Fisch« habe, da es »gantz Stumm«<sup>1415</sup> sei, und aus einem Ei, »nicht grösser als ein

---

<sup>1410</sup> Vgl. Meg, 100.

<sup>1411</sup> Auf die Angabe von Belegstellen wird hier verzichtet, da unten noch ausführlich auf die diversen Quellen eingegangen werden wird.

<sup>1412</sup> Vgl. Harms, I,237f. u. VI,136–138.

<sup>1413</sup> Enc, 61,676; vgl. Her. II,68; Diod. I,35; Plin. nat. VIII,89; Gesn. hist. I,375f.; AA, 322.

<sup>1414</sup> Enc, 61,677; vgl. Her. II,68; Plin. nat. VIII,91; Ail. nat. X,24; Gesn. hist. I,375.

<sup>1415</sup> Enc, 61,676; vgl. Her. II,68; Aristot. hist. an. 503a1f.; Diod. I,35; Plin. nat. VIII,89; Meg, 101; Gesn. hist. I,375; AA, 326 (die diesbezüglichen Aussagen in den Quellen sind nicht einheitlich, die Autoren schwanken zwischen der Auffassung, das Krokodil habe keine Zunge und der, dass es keine bewegliche Zunge habe).

gemeines Gänß-Ey«<sup>1416</sup>, schlüpfe und zu enormer Größe heranwachse. Bei den drei letzten Vergleichen kann Prokop neben der Bekanntheit aus praktischem Wissen zudem davon ausgehen, dass die Zuhörer mit dem Beschriebenen aus der Emblematisik vertraut sind. Interessant ist diesbezüglich jedoch, dass die emblematische Bedeutung nicht die negative Konnotation des Krokodils aufgreift, sondern christlich-positiv besetzt ist. So steht dort das Wachstum für zunehmende Liebe, Tugend und Christlichkeit, das Fehlen einer beweglichen Zunge für die Vollkommenheit der von Gott geschaffenen Geschöpfe, da das Krokodil eben keine Zunge benötige, und der harte Panzer symbolisiert schützende Tugend.<sup>1417</sup> Eine vergleichbare positive Konnotation findet sich zwar bei Prokop nicht, dennoch ist das Anknüpfen hier auf rein bildlicher Ebene möglich.

An emblematisches Wissen kann Prokop ebenfalls anknüpfen, wenn er seinen Zuhörern über das Krokodil nun einige »wunderliche Sachen von seinen Zähern« berichtet. Diese, das heißt Tränen, vergieße das Krokodil nämlich, »wanns einen Menschen [...] gefressen«<sup>1418</sup> habe. Auch wenn den Zuhörern dieses Bild aus der Emblematisik oder aus der bis heute fortlebenden Redensart von den falschen Krokodilstränen sicher bekannt gewesen ist,<sup>1419</sup> scheint Prokop anzunehmen, dass der eigentliche Grund für diesen Gefühlsausbruch weniger bekannt sei. Denn er klärt die Gemeinde nun auf, dass das Krokodil keinesfalls »auß Erbarmung oder Mitleiden weinet / sondern auß rabia, Zorn vnnd Grausamkeit«. Und zornig sei es, weil es den »Kopff« des Menschen »nicht zerbeissen« könne, »aber das Hirn gern herauß« haben wolle, und »so weinets darauff«, denn die Tränen des Krokodils seien wie »Scheidwasser / welches Eisen vnd Stahl durchdringet«. Welchen Zweck diese Anekdote in der Predigt erfüllen soll, ist nicht ersichtlich, zumal Prokop selbst eingesteht, dass das gerade Berichtete »schwer zu glauben« sei. Möglich ist, dass Prokop auf diese Weise zum einen die Falschheit oder Verlogenheit<sup>1420</sup> des Krokodils beschreiben und zum anderen seinen weiteren Ausführungen zu Glaubwürdigkeit verhelfen will, denn wenn Prokop einzig den Wahrheitsgehalt dieser Anekdote anzweifelt, müssen im Umkehrschluss alle weiteren von Prokop über

<sup>1416</sup> Enc, 61,676f.; vgl. Her. II,68; Diod. I,35; Plin. nat. VIII,89; Ail. nat. IX,58 (Aelian berichtet nur von dem kleinen Anfang und dem enormen Wachstum ohne Erwähnung des Eis); Gesn. hist. I,376; AA, 323.

<sup>1417</sup> Vgl. Sam, 19; Rollh, I,100; Cats, 46,1 u. 46,3.

<sup>1418</sup> Enc, 61,677; vgl. Florentius Schoonhovius (ndl. Dichter, †1648): Emblemata partim moralia, partim etiam civilia, Gouda 1618, Nr. 39; Cam (1605), IV,67.

<sup>1419</sup> Vgl. Röhrich 1994, 3, S. 892.

<sup>1420</sup> Als Inbegriff der Verlogenheit taucht das Krokodil bereits in der Fabel auf (vgl. Aisop. 9).

das Krokodil berichteten Dinge der Wahrheit entsprechen. Zu dieser Vermutung passt es auch, dass Prokop gleich im Anschluss an seinen Zweifel eine weitere Eigenschaft des Krokodils, dass es seiner Beute »am Ufer des Wassers«<sup>1421</sup> auflauere, anführt, welche über jeden Zweifel erhaben zu sein scheint.

Nachdem die Zuhörer nun mit »naturwissenschaftlichem« Wissen über das exotische Krokodil geradezu überschüttet worden sind, wendet Prokop sich dem geistlichen Krokodil zu, indem er in Form einer scheinbar nur eine einzige logische Antwort zulassenden Frage konstatiert:

Denn was sollte man durch ein solches Unthier anders verstehen können / als den bösen Geist / den laidigen Sathan / den Teuffel? Wem wolten solche conditiones, solche Eigenschaften / solche circumstanzen vnd Umbstände / welche ich vom Crocodill angezogen / natürlicher an- vnd zustehen als demselben?<sup>1422</sup>

Die logische, alternativlose Antwort, welche wiederum in Form einer Frage gestaltet ist, ist dabei nicht nur bloße Antwort, sondern zudem unwiderlegbarer Beweis:

Ist er nicht ein Eidex / eine Schlange / ein Trach / ein Wolff / ein Löw<sup>1423</sup> / vnd der gleichen schon von Alters her? [...] ist er nicht ein öffentlicher vnd heimtückischer abgessager Feind vnd Verfolger des Menschlichen Geschlechtes zu Wasser vnd zu Lande?<sup>1424</sup>

Zur weiteren Bekräftigung seiner Behauptung bringt Prokop noch zu jeder dieser Antworten einen zusätzlichen Schriftbeweis, einmal durch den Verweis, die *Heilige Schrift* nutze eben jene Tierbezeichnungen synonym für den Teufel, und das andere Mal durch ein Zitat aus dem *Buch Ijob*:

*Sub umbra dormit in secreto calami, et in locis humentibus*; Da in denen Wässern vnd Röricht liget er / thut als schlieffe er / vnd laustert doch nur auff den Raub / die Menschliche Seelen zu erjagen<sup>1425</sup>.

Während Prokop sich mit dem ersten Schriftbeweis an die Wahrheit hält, nutzt er bei dem zweiten Beweis das unwillentliche Nichtwissen seiner Zuhörer, indem er das lateinische Zitat nicht korrekt übersetzt und zudem um die menschliche Seelenjagd erweitert.<sup>1426</sup> Nach einem letzten Vergleich von Krokodil und Teufel, bei welchem Prokop den »kleinen Anfang« des Krokodils, das heißt den Ausgang aus einem Ei und das dann folgende enorme Wachstum, mit dem sogar »noch schlechtern Anfang« des Teufels und der beständigen Zunahme von dessen »Boßheit« gleichsetzt, beendet Prokop dieses ein

---

<sup>1421</sup> Enc, 61,677.

<sup>1422</sup> Enc, 61,677f.

<sup>1423</sup> Der Löwe kann positiv wie negativ besetzt sein, je nach biblischem Kontext (vgl. hierzu: Ohly 1958, S. 7).

<sup>1424</sup> Enc, 61,678.

<sup>1425</sup> Enc, 61,678.

<sup>1426</sup> Vgl. Kap. 4.2.1 u. 4.3.2; Ijob 40,21.

Drittel der Predigt einnehmende ›Beweisverfahren‹ mit der *exclamatio*: »Summa der Teuffel ist gar ein überauß böses Crocodill / mehr als man sagen vnd glauben kann!«<sup>1427</sup>

Da Prokop mit dieser Predigt aber nicht nur beweisen möchte, dass der Teufel wie ein grausames Krokodil ist, sondern auch noch eine Lehre folgen muss, wendet er sich nun mit einer weiteren Erzählung einem anderen Aspekt zu. Diese Erzählung, für Prokop nachlesbar in den *Historien* Herodots, behandelt die Jagd auf Krokodile, welche Prokops Ausführungen zufolge trotz der Gefährlichkeit dieser Tiere gelingen könne, und »die Menschen solcher Gestalt offft ihre Meister«<sup>1428</sup> sein könnten. Auch hier nutzt Prokop dann einen Schriftbeweis, um die Geschichte bzw. die Möglichkeit des erfolgreichen Krokodilfanges zu plausibilisieren, wobei er erneut die Buchstaben der *Heiligen Schrift* in seinem Sinne verdreht, indem er von Ijob behauptet, dieser könne »das höllische Crocodill den Teuffel [...] erangeln«<sup>1429</sup>.

Doch nicht nur Ijob, sondern auch Zachäus ist offenbar imstande, des Krokodils Meister zu werden, denn diesem in dieser Predigt bisher vernachlässigten biblischen Zöllner wendet Prokop sich nun mittels eines fingierten Einwandes bzw. eher einer ungeduldigen Forderung eines Zuhörers zu: »Ja / E. E. haben aber versprochen / sie wöllen den Zachaeum machen auff einem Crocodillen einreiten / den möchten wir gern sehen / wo bleibt er denn?« Dieser Forderung scheint Prokop laut seiner Antwort: »Nun schauet zu / jetzt wird er kommen«, nachgeben zu wollen und setzt an, weitere Anekdoten zu erzählen. In der ersten dieser Erzählungen, die Prokop eventuell dem Werk des Plinius entnommen haben könnte, lernen die Zuhörer ein kleines Völkchen mit dem Namen »Tentiriter«<sup>1430</sup> kennen und erfahren, dass es diesen Menschen möglich sei, Krokodile zu »reiten«, und dass die Tentiriter Krokodile sogar dazu veranlassen könnten, »Cörper«<sup>1431</sup> der verschlungenen Menschen wieder zurückzugeben. Die auf den reitenden Zachäus wartenden Zuhörer könnten sich nun fragen, wo genau der Zöllner in dieser Erzählung verborgen ist bzw. welche Rolle diese Figur in der Erzählung innehaben könnte. Nach Prokops obiger Deutung ist das Krokodil der Teufel, der

---

<sup>1427</sup> Enc, 61,680.

<sup>1428</sup> Enc, 61,681; vgl. Her. II,70.

<sup>1429</sup> Enc, 61,681; vgl. Ijob 40,24.

<sup>1430</sup> Tentyra (altgr.) = Dendara/Ägypten; dort war man Krokodilen feindlich gesinnt (vgl. Emma Brunner-Traut: Art. Krokodil, in: Lexikon der Ägyptologie 3 (1980), Sp. 791–801, hier Sp. 791; Strab. XVII,814); anderen Orts in Ägypten wurde das Krokodil hingegen verehrt (vgl. Vogt 2011, S. 267; Her. II,69; Diod. I,35; Ail. nat. X, 21).

<sup>1431</sup> Enc, 61,681; vgl. Plin. nat. VIII,93.

Zöllner Zachäus müsste dem Bericht von der Rückgabe der menschlichen Körper nach zu urteilen ein vom Krokodil verschlungener Mensch sein. Die noch nicht besetzte Rolle des Tentiriterers müsste dann von dem in dieser Erzählung absenten Jesus übernommen werden, mit anderen Worten: Der Anwendungsversuch Prokops scheitert an der Fehl- bzw. Nichtbesetzung der Rollen.

Doch Prokop versucht sich sogleich an einem anderen »Zachaeus auff einem Crocodill«<sup>1432</sup>, das heißt, es folgt ein zweiter Versuch, Zachäus, Krokodil und intendierte Lehre in Einklang zu bringen. Zu diesem Zweck führt Prokop ein weiteres Tier ein: den Ichneumon. Von diesem tatsächlich existierenden Tier<sup>1433</sup> weiß Prokop eine wahrhaft phantastische Geschichte zu erzählen, welche sich in zahlreichen antiken, mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Quellen findet, darunter auch im *Buch der Natur* und im *Physiologus* sowie in der Emblematik und daher nicht nur Prokop aus Bücherwissen, sondern den Zuhörern gewiss auch bekannt gewesen ist. Obgleich einige Details dieser Erzählung in den Quellen variieren, gibt es ein Grundgerüst, welches allen gemein ist und welches sich auch in Prokops folgender Wiedergabe findet:

Es ist ein nicht grosses Thierl Ichneumon genant / daß lasset sich gar gern mit dem grossen Crocodill in Streit ein / vnd ist ihm die victori gewiß / auf solche weise: Es giebt Achtung / daß / wann daß Crocodill / wie es oft pflegt / auß dem Wasser auff daß Land herauß steigt / sich an die warme Sonn leget vnd sich wärmet / thut ihm daß so wohl / daß es drüber einschlaffet / doch mit offnem Maul vnd Rachen / alsdann schiesset oder springet ihm dieses Thierl wie ein Pfeil muthig darein / vnd hinunter in seinen Bauch / zerbeisset / zernaget / zerreisset vnd zerfrisset ihm Herz / Lung / Leber / daß Ingewaid / da wird das Crocodill vor lauter bitterm Schmerzen wild / wendet sich hin vnd wider / biß es verreckt vnd tod liget: alsdann machet ihm daß Ichneumon ein neues Thor wider herauß zu kommen / denn es durchfrisset ihm den Bauch / vnd gehet victorios über seinen Feind triumphierend mit Freuden darvon!<sup>1434</sup>

---

<sup>1432</sup> Enc, 61,682.

<sup>1433</sup> Vgl. zum Ichneumon: Hans Bonnet: Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin/New York <sup>3</sup>2000, S. 321.

<sup>1434</sup> Enc, 61,682; vgl. Aristot. hist. nat. 612a (hier ist es die Schlange anstatt des Krokodils); Plin. nat. VIII,87–90 (Plinius nennt Krokodil und Schlange); Plut. mor. 966D; Ail. nat. III,22 u. X,47 (Aelian beschreibt Ichneumon und Krokodil sowie Schlange und Krokodil als Feinde); Phys (Seel) 25f. (der *Physiologus* kennt zwei Versionen: a) der Ichneumon ist der Feind des Drachen und kämpft gegen diesen, b) der Fischotter (bei Phys (Treu) Enhydris) ist der Feind des Krokodils, springt in dessen Maul und zerreißt es von innen; vgl. zu diesen Versionen: Emma Brunner-Traut: Altägyptische Mythen im *Physiologus*, in: *Antaios* 10 (1969), S. 184–198, hier S. 186–191); Meg, 127 (bei Megenberg ist es eine Wasserschlange, Ydros genannt, die in das Maul des Krokodils springt); Gesn. hist. I,377; AA, 323–326 (Albertinus kennt zwei Versionen: a) ein Vogel gelangt in den Bauch des Krokodils und durchbohrt es mit seinen spitzen Federn, b) eine Schlange, Entydros genannt, gelangt in den Bauch des Krokodils; hier besteht nicht nur eine Parallele zu Megenberg, sondern auch zum *Physiologus*, der vermutlich nicht ohne Grund vom Fischotter, dessen naturwissenschaftliche Bezeichnung *enhydra* lautet, spricht, da dieser dem Ichneumon zum Verwechseln ähnlich sieht); vgl. zur religiösen Bedeutung des Otters und des Ichneumons: Brunner-Traut 1969, S. 191; zur emblematischen Verwendung dieses Motives vgl. Cor, Dvib; Cam (1605), II,99; Ursprung dieser Erzählung von



Auch wenn Prokop sich bei dieser Schilderung verschiedener rhetorischer Elemente bedient, wie die zweimalige Viergliedrigkeit bei der Benennung von Organen und Verben, die die Vernichtung des Krokodils beschreiben, und welche zudem noch durch eine Alliteration hervorgehoben sind, lenkt dies nicht von der Tatsache ab, dass auch in dieser Erzählung der reitende Zachäus nicht zu finden ist, da das Krokodil nach wie vor den Teufel repräsentiert und der Ichneumon eher mit Jesus als mit dem dem Teufel verfallenen Zöllner gleichgesetzt werden kann.

Möglich, dass Prokop sich dessen bewusst ist und aus diesem Grunde einen weiteren Versuch unternimmt, Zachäus in Beziehung zum Krokodil bzw. zum Teufel, dem Zachäus ja durch Jesu Hilfe entkommen kann, zu setzen. Doch die zu diesem Zweck von Prokop präsentierte Geschichte, welche wie die vorige durch das ubiquitäre Vorkommen in verschiedenen Quellen zu Prokops Bücherwissen zählt, aber durch die Emblemik auch den Zuhörern bekannt gewesen sein dürfte,<sup>1435</sup> hinkt diesbezüglich nicht nur, sondern läuft in eine gänzlich falsche Richtung. So berichtet Prokop der Gemeinde nun von einem kleinen Vogel namens »Zaunschliefferlein«, den er mit Zachäus gleichsetzt, dass dieser, wenn »daß Crocodill an der Sonnen schlafend liget / [...] ihm in das offene Maul hinein«<sup>1436</sup> fliege und dort das verzehre, »was es denn so von Reliquien der Speisen drinnen findet«, und dabei offenbar nicht zu fürchten brauche, von dem Krokodil selbst verspeist zu werden. Passend wäre diese Erzählung also eher für den Beleg einer guten Zusammenarbeit oder für Dankbarkeit; als eben solche wird dieses Bild dann auch in der Emblemik gedeutet, obgleich es auch den gegenteiligen Fall gibt, das heißt als Sinnbild für Undankbarkeit, wenn das Krokodil den kleinen Vogel nach dessen getaner Arbeit verspeist.<sup>1437</sup> Auch viele der angeführten Quellen, welche diese Erzählung enthalten, deuten das Verhalten von Krokodil und Vogel positiv als Symbol für eine freundschaftliche Beziehung und es erfährt bei einigen gar noch eine Aufwertung, wenn berichtet wird, dass der kleine Vogel das Krokodil sogar vor dem Ichneumon warne.<sup>1438</sup> Nichtsdestotrotz bleibt Prokop bei seiner Deutung und

---

Ichneumon und Krokodil/Schlange mag der Umstand sein, dass der Ichneumon »als Vertilger von Schlangen [...] geschätzt wurde« (Gudemann 1992, S. 365).

<sup>1435</sup> Vgl. Her. II,68; Aristot. hist. an. 612a; Plin. nat. VIII,90; Plut. mor. 980Df.; Ail. nat. III,11; Gesn. hist. I,377; Cam (1587) I,XXXI; Joannes de Boria (span. Diplomat, †1606): *Empresas morales*, Prag 1581/*Moralische Sinn-Bilder*, Berlin 1698, Nr. 82.

<sup>1436</sup> Enc, 61,682.

<sup>1437</sup> Vgl. Anm. 1435.

<sup>1438</sup> Vgl. Plut. mor. 966D u. 980Df.; Ail. nat. III,11 u. VIII,25; Gesn. hist. I,376f.; Ursprung dieser Erzählung von Freundschaft und Warnung mag die Tatsache sein, »daß Krokodile auf die Bewegungen

betont, dass der kleine Vogel, welcher unter dem Namen Krokodilwächter wirklich existiert,<sup>1439</sup> einen »so grossen starcken Feind zu übermeistern«<sup>1440</sup> imstande sei.

Mit einem Topos des Mehr oder Minder leitet Prokop dann zu dem Verhältnis von Teufel und Menschen über: Wenn nämlich dieses »kleine Thierlein« imstande sei, das Krokodil zu übermeistern, weil Gott, und hier liefert Prokop einen Grund aus dem Bereich des Nichtwissens über den Sinn göttlichen Handelns nach, es mit den nötigen »Mitteln« dazu ausgestattet habe, dann müssten die »Menschen seine alleredlesten Creaturen« doch erst recht mit »gnugsamen Mitteln« versehen sein, um sich »deß allergrausamsten bösesten Feindes deß Teuffels zu erwehren«<sup>1441</sup>. Auf die fingierte Frage eines Zuhörers: »Ja / was seynd es aber für Mittel?«, gibt Prokop die sehr interessante, jedoch wenig hilfreiche Antwort in Form einer *praeteritio*: »Deren seynd so vil / so gute / so kräfttige vnd bewehrte / daß mir jetzt die Zeit vil zu kurtz wäre mich in dieselbe weitläuffige materien einzulassen«. Doch empfiehlt Prokop der Gemeinde in jedem Fall, die »Kirch fein lieb« zu haben und »gern zur Predigt«<sup>1442</sup> zu kommen. Der »beste Raht in dieser Sach wäre« jedoch, »daß ein jeder fein sich selbst in Acht nehme / dem bösen Feind nicht selber nachlieffe / noch sich in einige Verträulichkeit / [...] mit ihm einliesse«<sup>1443</sup>.

Dieser Rat ist zugleich Auftakt für eine etwas eindringlichere Warnung und Prokop scheint nun in seinem Element zu sein bzw. ganz in seiner Rolle als gegen den Teufel kämpfender *Vicarius Christi* aufzugehen, indem er seine Zuhörer nun mit »Unholden / Hexen / Zauberer / vnd consuetudinarij Sünder« anredet und ausruft:

Vil zu einfaltig seyt ihr für einen so arglistigen betriegerischen Feind / er thut euch anbändeln vnd gefangen nehmen / nicht ihr ihn: ihr meynet [...] / er müsse euch nach eurem Sinn thun: wohl nicht / er ist ein verschlagenes Crocodill / haltet seinen Schweiff stets in Bereitschafft / mit welchem er euch schon umschlinget hat [...] / so wischet er mit euch auff vnd darvon der Höllen zu!<sup>1444</sup>

---

der Krokodilwächter [so der eigentliche Name dieser Vögel, B.N.] achten: Sobald sich die Vögel beunruhigt zeigen, werden auch die großen Echsen besonders aufmerksam.« (Gudemann 1992, S. 452); eine Mischung aus all den Anekdoten und unter Einbezug der oben genannten Krokodilstränen findet sich in einer Fabel des Leonardo da Vinci: Das Krokodil und die Pharaonsratte, in: Die Fabeln des Leonardo da Vinci, übers. v. Rudolf Hagelstange, hg. v. Bruno Nardini, Würzburg 1973, S. 106f.

<sup>1439</sup> Gudemann bringt bzgl. der Speisereliquien recht amüsant sein Nichtwissen bzw. seinen Zweifel mit den Worten: »genaue Beobachtungen zu diesem Thema stehen jedoch noch aus«, zum Ausdruck (vgl. Gudemann 1992, S. 452).

<sup>1440</sup> Enc, 61,682.

<sup>1441</sup> Enc, 61,682f.

<sup>1442</sup> Enc, 61,683; diese Empfehlung könnte man auch als sehr schlichte Standardantwort bezeichnen, wie sie in jedem Katechismusunterricht gelehrt wird (vgl. Anton Schraner: Katholischer Katechismus, Stein am Rhein 1975, Artikel 335).

<sup>1443</sup> Enc, 61,683.

<sup>1444</sup> Enc, 61,684.

Anders als die gescheiterten Anwendungsversuche scheinen diese direkten Höreranreden Wirkung zu zeigen, da Prokop einen Zuhörer durch eine fingierte Frage kleinlaut, seine Schuld und Sünden eingestehend, flehentlich fragen lässt: »O Pater [...] / sollte es denn darumb gar verzweifelt seyn mit vns? Sollten wir denn schon so vil als gar verlohren vnd verdampft seyn?« Prokops Antwort: »Ich begehre in eurer nichtswertigen Haut nicht zu stecken«, lässt für den Sünder nichts Gutes erhoffen, doch der zweite Teil der Antwort: »als lang ihr hier lebet / ist euch noch zu helffen«<sup>1445</sup>, hält dann die Hoffnung auf einen guten Ausgang aufrecht. Prokop räumt aber ein, dass man entschlossen sein muss, dem Teufel zu entsagen, wie es auch Zachäus war, denn, so skizziert Prokop einen möglichen alternativen Ablauf der biblischen Ereignisse, hätte dieser auf die Aufforderung Jesu, vom Baum herabzusteigen, geantwortet:

O HErr / eile doch nicht so mit mir / laß mir der weil / wer weiß was heut oder morgen noch geschehen kann? / ich will mich darüber besinnen / komb ein anders mahl wider daher / vnd mahne mich<sup>1446</sup>,

hätte Jesus den Zöllner Zachäus nicht vom Teufel befreien können.

#### 4.3.2.2 Des Teufels Bruder

Dass Jesus nicht nur Zachäus allein, sondern die ganze (christliche) Menschheit aus des »Teuffels Gewalt erlöset« habe, erfahren nun die jungen Zuhörer in der 89. Predigt des *Catechismale*. Perikope dieser Predigt zum Hochheiligen Ostertag ist dem Anlass entsprechend *Markus* 16,1–8, also die Erzählung von den drei Frauen und der Botschaft des Engels am leeren Grab. Gefeiert wird an diesem Tag die »Vernichtung des Teuffels«<sup>1447</sup> sowie die Auferstehung Jesu, was Prokop auch mit dem Predigtitel: »Christus hat durch seine Auferstehung sich vnd vns von deß Todes und Teuffels Gewalt erlöset«, nicht nur berücksichtigt, sondern dem Teufel noch dem Tod zugesellt. Was es mit der Auferstehung auf sich hat bzw. was Auferstehung bedeutet, möchte Prokop den Kindern in dieser Predigt nun mit »vielfaltigen Gleichnissen erklären«<sup>1448</sup>.

Für eines dieser Gleichnisse wählt Prokop die Anekdote von Krokodil und Ichneumon, die, wie oben gezeigt, zu Prokops Bücherwissen gehört, den jungen Zuhörern

---

<sup>1445</sup> Enc, 61,685.

<sup>1446</sup> Enc, 61,686.

<sup>1447</sup> Cat, 89,352.

<sup>1448</sup> Cat, 89,353.

jedoch nicht unbedingt bekannt gewesen sein muss,<sup>1449</sup> eine Annahme Prokops zum Wissensstand der Kinder fehlt an dieser Stelle. Doch Prokop führt für seinen Vergleich alle daran beteiligten Protagonisten peu à peu mit wenigen Pinselstrichen ein und evokiert auf diese Weise langsam ein »Bild«. So erfahren die jungen Zuhörer über das Krokodil, dass es sich bei diesem um »ein grosses greuliches Thier« handle, welches »beym Fluß Nilo bald im Wasser bald auf dem Land« lebe und »mit Haut vnd Haar« alles verschlinge, wessen es habhaft werden könne. Der gute Gegenspieler des bösen Krokodils sei der »Ichneumon«, den Prokop mit einer »Mauß«<sup>1450</sup> vergleicht. Mit diesem Vergleich knüpft Prokop an das praktische Wissen der Kinder an und gibt zugleich zu erkennen, dass er nicht annimmt, die Kinder hätten beispielsweise durch die Emblematisierung Wissen hinsichtlich des Aussehens dieses Tieres, da Prokop den Ichneumon anderenfalls wohl eher mit einem größeren Tier, wie dem Otter oder dem Biber, verglichen hätte.<sup>1451</sup> Doch wieder zurück zu Prokops Erzählung; dieses einer Maus ähnliche Tier springe, wenn das Krokodil »mit offenem Maul« schlafe, in selbiges hinein und »mit seinen scharffen Zähnen zernaget vnd durchfrisset ihms Lung / Leber / Magen / Hertz / Gedärm / [...] grabet sich durch den Bauch wider hindurch«<sup>1452</sup> und komme gesund und munter wieder aus dem nunmehr toten Krokodil heraus.

Das von diesen Tieren Berichtete überträgt Prokop nun auf die Auferstehung Jesu, indem er diesem die Rolle des Ichneumons zuweist und dem Tod die des Krokodils, in dessen Gewalt sich der Ichneumon, also Jesus, begab, und »ließ sich auch mit grosser Mater von ihm vmbringen vnd tödten / wie nicht weniger auch ins Grab als in seinen Bauch hinnein schieben / [...] als biß an den dritten Tag / mittler Weil ernichtete er die Sterblichkeit / alsdann gieng er gantz vnsterblich auß dem Grab wieder herfür«<sup>1453</sup>.

Auf den ersten Blick scheint dieser Übertrag recht gelungen, doch bei genauerer Betrachtung fallen einige Unstimmigkeiten auf. Zu nennen wäre zum einen der Vitalzustand des Ichneumons, denn während dieses das Krokodil durchfressende Tier für diese Handlung nicht erst sterben muss, sondern nach Prokops Schilderung sehr lebendig zur Tat schreitet, muss Jesus für die diesem entsprechende Tat erst den Tod finden. Die

<sup>1449</sup> Bekanntheit könnte eventuell bestehen durch die Emblematisierung; vgl. Cor, Dvib; Cam (1605), II,99.

<sup>1450</sup> Cat, 89,356.

<sup>1451</sup> Die »Kopf-Rumpf-Länge beträgt bis 65 cm, die Schwanzlänge um 45 cm. Auf den kurzen Beinen sitzt ein langgestreckter Rumpf mit rostgelblich gefärbten, dichten Wollhaaren« (Gudemann 1992, S. 365).

<sup>1452</sup> Cat, 89,356f.

<sup>1453</sup> Cat, 89,357f.

zweite Unstimmigkeit, die den Einspruch oder die Nachfrage auch, oder gerade, eines noch jungen Kindes provozieren müsste, betrifft den Tod selbst, denn wenn Prokop diesen mit dem Krokodil gleichsetzt, welches in der Anekdote durch den Ichneumon den Tod findet, so müsste demzufolge Jesus dem Tod den Garaus gemacht haben; was hieße, es gäbe keinen Tod mehr.

Ein solcher Einwand erfolgt zwar nicht, aber Prokop lenkt doch mit der raschen Ankündigung, eine »andere Schalckheit« vom Tod berichten zu wollen, welche sogar »noch ärger als die jetzt erzählte« sei, von den genannten Unstimmigkeiten ab und damit zugleich hin zu einem bisher noch nicht auf der Bühne erschienenen Protagonisten dieser Predigt: dem »Bruder« des Todes. Dieser ist hier nicht der vom heutigen Leser eventuell vermutete Schlaf, sondern der Teufel. Diesem sende der Tod »die Seel« der Verstorbenen, auf dass dieser dieselben in die »Hölle der Verdampften / die Vorhölle der heiligen Alt-Vätter / der Kinder / etc.« sperre; somit also auch die Seele Jesu. Und diese »mit der Gottheit vereinigte Seel« habe »wider deß Teuffelischen Kercker-Meisters Willen« all die anderen Seelen« befreit, welche dann mit Jesus »gen Himmel führen«, was, so Prokop, »eigentlich die wahre Aufferstehung von Todten«<sup>1454</sup> sei.<sup>1455</sup>

Ob die Kinder nun eine genauere Vorstellung von der Auferstehung haben als zuvor, ist fraglich, denn gelernt oder behalten haben werden die jungen Zuhörer gewiss eher, wer des Teufels Bruder ist und dass ein einer Maus ähnliches Tier das große grausame Krokodil zu töten vermag.

#### 4.3.2.3 Die Überwindung des Teufels

Zugutegehalten werden muss Prokop aber, dass ein Vorgang wie die Auferstehung, ähnlich wie die Himmelfahrt oder die Herabsendung des Heiligen Geistes, wie die Analyse der 115. Predigt des *Catechismale* zum Thema der Sonne gezeigt hat,<sup>1456</sup> schwer zu erklären und der Gestaltungsspielraum aus diesem Grunde eingeengt ist. Die Anekdote von Krokodil und Ichneumon ist in diesem engen Rahmen daher gut gewählt, da Prokop so ein anschauliches »Bild« für die Kinder evozieren kann. Dass das Äußere des Krokodils ausschließlich als groß und grausam beschrieben und der Ichneumon mit einer den

---

<sup>1454</sup> Cat, 89,358f.

<sup>1455</sup> Dass auch die Seelen der später verstorbenen und noch versterbenden frommen Menschen in den Himmel gelangen, legt Prokop in *Jud*, Von der Höllen, 1,1099 dar.

<sup>1456</sup> Vgl. Kap. 3.2.1.4.

Kindern aus praktischem Wissen bekannten kleinen Maus verglichen wird, reduziert dieses Bild auf das Wesentliche, da eine genauere Beschreibung zu weit vom Thema wegführen würde. Der Vergleich mit einer Maus lässt aber darüber hinaus den Schluss zu, dass Prokop nicht annimmt, den Kindern wäre aus den oben genannten Quellen das Aussehen des Ichneumons bekannt. Wie Prokop den Wissensstand der Kinder bezüglich des Krokodils einschätzt, kann hingegen nicht beantwortet werden.

Doch nicht nur hinsichtlich der Beschreibung der beiden Tiere, auch im Ganzen geht Prokop in diesem Predigtabschnitt recht sparsam zu Werke. Er gibt keine Quellenangaben, nutzt keine narratologischen Elemente und die einzige rhetorische Auffälligkeit zeigt sich lediglich in der asyndetischen Reihung der vom Ichneumon zerrissenen Organe; obgleich selbst in einem eingegrenzten Spielraum mehr Detailfreude möglich wäre.

Erweitert ist der Gestaltungsspielraum jedoch, wenn Prokop von dem Geschwisterpaar Tod und Teufel spricht, hier unterliegt er keinen Einschränkungen, ist, wie bereits oben angemerkt, qua Amt sachverständig und kann im Rahmen des Spielraumes so auch Unmögliches erzählen.

Gleiches gilt hinsichtlich des Teufels auch für die zum Thema des Krokodils betrachtete Predigt des *Encaeniale*. Doch anders als in der Kinderpredigt ist der Gestaltungsspielraum hier insgesamt trotz der zu beachtenden Perikope weit. Dies hat seinen Grund vor allem darin, dass Prokop an das Vorwissen seiner Zuhörer anknüpfen kann, auch wenn er anmerkt, dass das Krokodil hierzulande eher unbekannt sei. Doch nicht nur das Aussehen des Exoten ist gewiss aus den Illustrationen von Flugblättern bekannt, zudem finden sich wie oben gezeigt viele der von Prokop beschriebenen Eigenschaften des Krokodils in der Emblematik. Für Zuhörer, welche eventuell mit nicht so viel Vorwissen ausgerüstet sind, vergleicht Prokop die Anatomie und Eigenschaften des Krokodils mit Anatomie und Eigenschaften bekannter Tiere, das heißt, er knüpft an das praktische Wissen der Zuhörer, wie er es ja auch in der Kinderpredigt tut, an. Diese Beschreibung hat in der Kirchweih-Predigt jedoch einen weiteren Grund, da Prokop diese im Fortgang der Predigt für einen Übertrag der aufgezählten Dinge auf den Teufel nutzt. Unklar ist, warum Prokop bezüglich seines vorgetragenen Wissens keine Quellen zur Bekräftigung oder Bestätigung seiner Aussagen nennt, so könnte er hier mit Herodot oder Strabo nicht nur auf das Werk der antiken Schriftsteller verweisen, sondern diesen Topos der Wahrheitsbeteuerung sogar noch um die Autopsie, da beide Autoren

mutmaßlich Afrika bereist haben, erweitern und den Erzählungen dadurch weitere Plausibilität verleihen.

Verzicht übt Prokop auch an anderer Stelle, da narratologische und auffällige rhetorische Elemente rar sind. Auch wenn Prokop Jesus und Zachäus mittels *ethopoiie* das Wort erteilt oder fingierte Fragen der Zuhörer integriert sind, bleibt das Krokodil stumm; was hier sicher nicht an der oben genannten fehlenden Zunge liegt. Rhetorisch auffällig ist wie in der Kinderpredigt lediglich die, unabhängig vom engen oder weiten Gestaltungsspielraum der beiden Predigten, gleich gestaltete Schilderung der Anekdote von Krokodil und Ichneumon durch dasselbe Stilmittel der asyndetischen Reihung, was dadurch jedoch als ein Hinweis auf das zentrale Thema beider Predigten zu lesen ist: die Überwindung des Teufels.

## 5 Schlussbetrachtungen

Doch nicht nur der Teufel musste in einigen der betrachteten Predigten überwunden werden, ebenso mussten unter anderem Erziehungsfehler korrigiert, vor der Wahl des falschen Ehegatten gewarnt oder Tugenden auf wilde Stämme gepfropft werden. All diese und die weiteren analysierten Predigten der verschiedenen anlass- und adressatenbezogenen Sammlungen bzw. die Ergebnisse der jeweiligen Zwischenresümees sollen nun vor dem Hintergrund der Handhabung und der Repräsentationsformen von Wissen und Nichtwissen als auch hinsichtlich des möglichen oder unmöglichen Gestaltungsspielraumes noch einmal auf knappem Raum, da die Ergebnisse in den Zwischenresümees bereits ausführlich dargelegt sind, zusammengeführt und verglichen sowie abschließend bewertet werden.

Betrachtet werden sollen zunächst explizite wie implizite Äußerungen Prokops, welche dessen Annahmen zum Wissen und Nichtwissen der verschiedenen Zuhörer deutlich machen. So finden sich implizite Annahmen zum Nichtwissen beispielsweise in der Kirchweih-Predigt mit dem Thema des Krokodils, wenn Prokop das Aussehen dieses Exoten durch Vergleiche mit bekannten Tieren beschreibt, was ebenso für die vergleichende Beschreibung des Ichneumons mit einer Maus in der 89. Kinderpredigt gilt. Andere implizite Äußerungen finden sich auf der Sprachebene, wenn Prokop in der 25. Kinderpredigt dem Begriff ›Beltzer‹ den Begriff ›Beltz‹ gegenüberstellt, oder in der 48. Predigt des *Patrociniale* das Wort ›Elfenbein‹ mit dem Wort ›Elefantenzahn‹ erklärt. Die implizite Annahme in der 89. Kinderpredigt zeigt, dass Prokop von

unwillentlichem Nichtwissen ausgeht, was den Spielraum einengt. Da Prokop aber lediglich ein Bild evozieren möchte, um die Vernichtung des Teufels vor Augen zu führen, kann er im Rahmen dieses eingeeengten Spielraumes trotzdem das unbekannte Krokodil nutzen und dabei auf eine ausführliche Beschreibung desselben verzichten. Bei den vergleichenden Beschreibungen in der Kirchweih-Predigt ist es hingegen fraglich, ob Prokop wirklich von einem Nichtwissen der Zuhörer ausgeht, da das Krokodil aus der Emblemik und von Flugblättern bekannt gewesen sein wird, wahrscheinlicher ist, dass er die Beschreibungen von Anatomie und Eigenschaften samt Vergleich mit bekannten Tieren aus dem Grunde bringt, um Stichwörter für den Beweis seiner Aussage, der Teufel sei ein Krokodil, bereitzustellen. Der Spielraum ist also dementsprechend erweitert. In der 48. Predigt des *Patrociniale* wiederum hat das Nichtwissen zum Elfenbein wenig Einfluss auf den Spielraum, sondern eher die Behauptung Prokops, der Elefant sei ein Sinnbild eines Heiligen, was er dann eher schlecht als recht versucht unter Beweis zu stellen.

Erweitert wird der Gestaltungsspielraum hingegen von expliziten Äußerungen Prokops zur Annahme des Wissensstandes der Zuhörer, wie beispielsweise in der Kirchweih-Predigt mit dem Thema der Beltzerkunst und des Wolfes, hier unterteilt Prokop die Zuhörerschaft, sicher durchaus zu Recht, in Wissende und Nichtwissende und schafft sich so die Möglichkeit, auch Bekanntes ausführlich zu erklären. In diesen beiden Predigten gesteht Prokop zudem Bauern in Bezug auf das Pfropfen und Jägern hinsichtlich des Wolfes ein sein eigenes Wissen übersteigende Kenntnis zu, auch dies sicher zu Recht. Dass die Bauern jedoch auch manches Mal ihr Wissen überschätzen würden, lässt sich Prokops Äußerung in der Kirchweih-Predigt mit dem Thema der Wolken entnehmen, da er den Versuch dieses Standes, das Wetter aus den Wolken vorherzusagen, eher als ein ›Vorherraten‹ bezeichnet. Eine Einengung des Spielraumes bewirkt dies jedoch nicht, da Prokop sich so die Möglichkeit eröffnet, gleich noch weitere Eigenschaften der Wolken anzuführen, welche von den einfältigen Menschen geglaubt würden, wie die Spiegelung der Sonne in den Wolken; ein physikalisches Phänomen, welches von den Gelehrten, hier erfährt man zudem noch etwas über das Wissen eines anderen Standes, nicht bestätigt würde.

Eine andere Möglichkeit, den Spielraum zu erweitern, schafft Prokop sich bei den allseits bekannten Haustieren Hund und Katze. So nimmt er zwar an, dass alle Zuhörer der Kirchweih-Predigt mit dem Thema des Hundes dieses Tier kennen, behauptet aber,



noch unbekannte Dinge über den Hund zu wissen, und in der Kirchweih-Predigt mit dem Thema der Katze erfährt man zunächst, dass sich dieses Tier in der Frühen Neuzeit offenbar keiner großen Beliebtheit erfreute, doch, so Prokop, sollten die Zuhörer dieses Tier nicht verachten, ehe er diesen nicht den großen Nutzen der Katze dargelegt habe. Wiederum anders geht Prokop in der 60. und 179. Kinderpredigt mit dem Thema des Adlers mit einer Erweiterungsmöglichkeit des Gestaltungsspielraumes um. Da der Adler den Kindern Prokops Annahme nach nicht gut bekannt ist, müsste Prokop diesen Vogel zunächst als solchen einführen oder kurz beschreiben, doch erzählt er stattdessen munter Anekdoten über das Tier, stellt erst danach, als sei er sich dessen erst jetzt gewahr geworden, fest, dass die Kinder gar keinen Adler kennen oder wenig gesehen hätten.

Der Gestaltungsspielraum wird aber nicht nur von dem von Prokop angenommenen Wissen und Nichtwissen der verschiedenen Zuhörer beeinflusst, sondern ebenso durch sein eigenes Wissen und Nichtwissen sowie durch die Glaubhaftigkeit seiner Ausführungen. Gezeigt hat sich, dass Prokop über ein immenses Bücherwissen verfügt und dies auch gern mit der Gemeinde teilt. Doch gibt Prokop sich auch als kritischer Leser und aufrichtiger Mensch zu erkennen, da er an vielen Stellen seine Zweifel am Wahrheitsgehalt des Gelesenen äußert sowie sein unwillentliches Nichtwissen freimütig eingestehen kann, was aber möglicherweise auch als wohlkalkulierte Einflussnahme auf die Erweiterung des Gestaltungsspielraumes zu werten sein könnte. So kann Prokop beispielsweise den frühneuzeitlichen Diskurs über die Hexerei bzw. die Möglichkeit der Verwandlung einer Hexe in eine Katze in die Kirchweih-Predigt mit dem Thema der Katze integrieren, ohne sich hinsichtlich seiner persönlichen Einstellung oder der tatsächlichen Möglichkeit einer solchen Verwandlung festlegen zu müssen. Ebenso kann Prokop auf diese Weise seine Zweifel an Anekdoten, wie der Verjüngung des Adlers in der 58. Predigt des *Patrociniale*, oder auch an Passagen der *Heiligen Schrift*, wie das Reizbarmachen von Kriegselefanten durch bloße Anschauung roten Weines in der Kirchweih-Predigt mit dem Thema des Elefanten, äußern und dies trotzdem für seine Lehre nutzen.

In Bezug auf die *Heilige Schrift* macht Prokop jedoch auch Gebrauch von willentlichem Nichtwissen, wenn er in der Kirchweih-Predigt mit dem Thema der Beltzerkunst den entscheidenden Vers der Tobit-Erzählung, welcher die Handlung eigentlich in Gang setzt, das heißt der Bericht Tobits über das von diesem hinterlegte Geld und der

Wunsch, sein Sohn Tobias möge dieses abholen, unterschlägt und stattdessen den Re-  
deanlass zwischen Tobit und Tobias mit dem vermeintlich bevorstehenden Tod des  
Tobit begründet, um diese Erzählung im Rahmen des Gestaltungsspielraumes dieser  
Predigt nutzen zu können. Ein anderes Beispiel für den Gebrauch willentlichen Nicht-  
wissens durch Prokop findet sich in der neunten Predigt des *Conjugale*, in welcher Pro-  
kop sich ratlos darüber zeigt, ob eine Gans oder ein Hund ein treuerer Freund eines  
Menschen sei, doch anders als die Unterschlagung des Bibelverses werden die Zuhörer  
dieses Nichtwissen Prokops sicher nicht für glaubhaft halten.

Da es sich bei Prokops Ausführungen, die seine intendierte Lehre veranschaulichen  
sollen, aber oftmals um reine Behauptungen oder von diesem selbst erdachte Geschich-  
ten oder um lang tradierte, aber nicht glaubhafte Anekdoten handelt, greift Prokop,  
um diese im Rahmen der verschiedenen Gestaltungsspielräume vortragen zu können  
und diesen die nötige Glaubwürdigkeit zu verleihen, neben dem vielfach verwendeten  
Verweis auf eine bestätigende Autorität, und sei es nur durch die neutrale Nennung  
der Naturalisten oder Wendungen wie ›man liest ...‹ oder ›man schreibt ...‹, zu einer  
effizienten und zudem noch unterhaltsamen Plausibilisierungsmethode: Die Pre-  
digthemen, gleich ob Sonne, Wolken oder Tiere, ergreifen das Wort und bestätigen in  
direkter Rede oder durch Gedankenzitate, welche Prokop in der Rolle eines heterodie-  
getischen Erzählers in die Predigt integriert, das vorab von diesem selbst Behauptete  
bzw. Erzählte.

Auffällig ist dabei, dass dieses narratologische Element weniger bei den betrachteten  
Predigten zum Einsatz kommt, welche ein Tier zum Thema haben, so wie es die Tierfa-  
bel hinsichtlich der Veranschaulichung einer Moral vormacht, sondern vermehrt bei  
den im ersten Teil der Quellenanalyse untersuchten Predigten, welche leblose Dinge,  
Gestirne und Wetterphänomene zum Thema haben, zu beobachten ist. Da der mögli-  
che Gestaltungsspielraum den Einsatz der gesprochenen Rede oder auch der Gedan-  
kenrede in vielen der betrachteten Predigten, welche ein Tier zum Thema haben, je-  
doch zuließe, ist eine Begründung für die skizzierte Gewichtung nicht ersichtlich. Wenn  
Prokop jedoch mittels *ethopoiie* Jesus oder gar Gott höchstselbst das Wort erteilt, ist der  
Grund hingegen ein sehr offensichtlicher, da Prokop genau dann zu diesem Mittel  
greift, wenn ihm oder seinen Predigthemen beweiskräftige Argumente ausgehen. Denn  
wenn Jesus beispielsweise in der 115. Kinderpredigt sagt, er spreche die Wahrheit, oder  
Gott in der sechsten Predigt des *Patrociniale* noch eindringlicher konstatiert: *Sic volo!*,

wird kaum mehr ein Zuhörer Prokops Ausführungen anzweifeln; und im Rahmen der Gestaltungsspielräume aller hier betrachteten Predigten ist aufgrund der Textsorte »erzählende Predigt« eine gesprochene- oder Gedankenrede Gottes, Jesu oder auch des weiteren biblischen wie jenseitigen Personals grundsätzlich möglich.

Die Möglichkeit zu einer Erweiterung des Gestaltungsspielraumes oder auch die Unmöglichkeit einer Erweiterung, das heißt die Einengung, wird neben dem Wissen und Nichtwissen Prokops sowie dem von Prokop angenommenen Wissen und Nichtwissen der Zuhörer, welches sich den explizit wie impliziten Äußerungen Prokops entnehmen lässt, noch von verschiedenen anderen Faktoren bestimmt. An erster Stelle sei hier die Perikope genannt, welche in den Kirchweih- sowie in den Kinderpredigten zu beachten ist. Während Prokop bei den Predigten der erstgenannten Sammlung die Zachäus-Erzählung immer aufs Neue mit seinen Predigtthemen in Verbindung bringen muss, was ihm meistens auch recht gut gelingt, unterliegen die Predigten der letztgenannten Sammlung dem Lauf des Kirchenjahres, das heißt, zu jeder Predigt gehört ein anderes Tagesevangelium, sodass Prokop immer wieder vor einer neuen Herausforderung hinsichtlich einer jeweiligen kindgerechten Erklärung steht. Dabei kann jedoch ein zu erklärendes biblisches Ereignis, wie beispielsweise die Himmelfahrt Jesu und der Nutzen derselben, durch das von Prokop zur Erläuterung oder zu Vergleichszwecken jeweils gewählte Predigtthema den Spielraum einengen oder erweitern. So ist das Thema der 115. Kinderpredigt die Sonne und Prokop hat alle Mühe, diese mit der Himmelfahrt in Einklang zu bringen. Letztlich hilft ihm hier nur noch eine *ethopoiie* Jesu, welcher dann Erklärung und Begründung liefert. In der 16. Kinderpredigt ist das Thema hingegen die Wolke, was den Gestaltungsspielraum für Prokop erweitert, da er Jesus kurzerhand als eine solche bezeichnet, mit dem Nutzen, sich zwischen die sündige Menschheit und den strafenden Gott zu stellen. Ist das Tagesevangelium jedoch ein einfach zu erklärender Sachverhalt, wie beispielsweise die Warnung vor dem Bösen, gleich ob Teufel oder Ketzer, lässt sich beinahe jedes Predigtthema leicht zur Erklärung nutzen, besonders aber solche, die ohnehin negativ konnotiert sind, wie der Wolf in der 99. Kinderpredigt, sodass der Gestaltungsspielraum dementsprechend erweitert ist.

Unabhängig von einer gegebenenfalls zu beachtenden und den Spielraum einengenden Perikope verfügt Prokop über verschiedene Mittel und Wege, den Gestaltungsspielraum zu erweitern. Das einfachste dieser Mittel ist, eine Frage zu stellen, welche dann auf Beantwortung wartet, wie in der Kirchweih-Predigt mit dem Thema des Adlers, in

welcher Prokop gleich zu Beginn die Frage in den Raum stellt, warum denn der Adler von weltlichen wie geistlichen Autoren so gelobt werde, oder in der 47. Predigt des *Patrociniale*, in welcher Prokop sich scheinbar unsicher dahingehend zeigt, ob man einen Elefanten mit einem Heiligen vergleichen könne. Ein ähnlich leichter Weg, den Gestaltungsspielraum zu erweitern, ist das Wecken des Fürwitzes der Zuhörer. Diesen weckt Prokop einerseits ebenfalls in Form von Fragen, wie in der 47. Predigt des *Patrociniale*, in welcher er die Zuhörer fragt, ob diese sehen möchten, wie stark und demütig der Elefant sei, oder wie in der 60. Predigt dieser Sammlung, wenn Prokop die Gemeinde fragt, ob diese etwas über den Kampf zwischen Adler und Schlange erfahren möchten. Andererseits wird der Fürwitz auch durch »geheimnisvolle« Ankündigungen geweckt, wenn Prokop beispielsweise von dem allseits bekannten Hund behauptet, Dinge zu wissen, welche den Zuhörern nicht bekannt seien.

Eine weitere Möglichkeit, den Spielraum zu erweitern, besteht darin, anzukündigen, Wunder berichten zu wollen, wie beispielsweise in der Kirchweih-Predigt mit dem Thema des Wolfes sowie der mit dem Thema des Elefanten, da hinsichtlich eines Wunders per se alles möglich ist und alles, was Prokop dazu berichtet, nur geglaubt werden kann. Allerdings sind solche Predigtpassagen unter Wissens- bzw. Nichtwissensaspekten daher auch, wie im obigen Zwischenresümee zum Thema des Spiegels in der 78. Kinderpredigt ausführlich dargelegt, nicht immer für eine Analyse nutzbar.

Auf eine ganz andere Art erfährt der Gestaltungsspielraum eine Erweiterung, wenn Prokop dem Teufel, von welchem er als Geistlicher qua Amt eine Menge wissen muss und der von den durchschnittlichen frühneuzeitlichen Predigthörern, auch wenn der heutige Leser das Fürchten vor dem ewigen Versucher schon seit längerer Zeit verlernt hat, für eine reale Bedrohung gehalten wurde, die Bühne bereitet; und dies tut Prokop, wie oben gesehen, gerne und oft. Als Beispiele seien hier genannt die Kirchweih-Predigt mit dem Thema des Wolfes, in welcher Prokop erst arge Dinge von diesem Räuber berichtet, um gleich darauf noch viel ärgere vom Teufel zu erzählen, die 89. Kinderpredigt, in welcher der Tod, repräsentiert durch ein Krokodil, seinem Bruder, dem Teufel, die Seelen der Verstorbenen zukommen lässt, oder die Kirchweih-Predigt mit demselben Thema, deren zentrales Thema der Teufel in Gestalt des grausamen Krokodils ist.

Interessant ist, dass Prokop gerade was das letztgenannte Predigtthema betrifft, also das Krokodil, dieses Tier in allen dazu betrachteten Predigten nur für negative Vergleiche nutzt, obgleich es in anderen Bereichen, gedacht sei hier zuvörderst an die

emblematischen Bedeutungen, durchaus auch positiv konnotiert sein kann.<sup>1457</sup> Doch davon anscheinend unbeeindruckt, nutzt Prokop, obgleich seine Zuhörer sicher auch mit der in der Emblematik gebräuchlichen positiven Deutung vertraut waren, nur die Bedeutungen, die er für seine Zwecke benötigt.

Mit welchen Bedeutungen von Lebewesen und Dingen die Zuhörer wie auch Prokop vertraut waren bzw. aus welchen Bereichen sie ihr Wissen bezogen, lenkt den Blick auf die in dieser Arbeit herangezogenen Wissensfelder. Durch die diesbezüglich gewählten Medien kann ein Großteil des damals vorhandenen Wissens Prokops und der Zuhörer erfasst werden. Aufgrund seines siebenjährigen Studiums der Theologie und der Philosophie, das heißt aufgrund seiner Bildung, sowie durch die räumlich nahegelegene Studienbibliothek in Salzburg hatte Prokop Kenntnis und Zugang zu dem hier Bücherwissen genannten Wissensfeld. Darüber hinaus verfügte Prokop über ein Wissen aus den in der Frühen Neuzeit allgegenwärtigen emblematischen Darstellungen und Flugblättern, die zum Teil wiederum den antiken Anekdoten oder auch den Beschreibungen im *Physiologus* und dem *Buch der Natur* entsprechen. Aus den Darstellungen in diesen vier Quellen konnte Prokop dann auch auf das Wissen der Zuhörer schließen, gleiches gilt für die Annahmen Prokops zum Nichtwissen der Zuhörer hinsichtlich der Bedeutung von Lebewesen, Dingen oder Naturphänomenen, denn was es, überspitzt gesagt, in der Emblematik, im Flugblatt, im *Physiologus* oder im *Buch der Natur* nicht gab, das war dem gemeinen Mann vermutlich auch nicht unbedingt bekannt.<sup>1458</sup> Anders verhält es sich mit mündlich weitergegebenen antiken Anekdoten, welche so auch den Zuhörern in verschiedenen, sich ständig wandelnden Formen vertraut gewesen sein könnten, was hier aber eben aufgrund reiner Mündlichkeit und damit fehlender Quellen nicht beurteilt werden kann und somit zugleich eine Grenze des heute über die frühneuzeitlichen Menschen Wissbaren aufzeigt.

Grenzen wurden in dieser Arbeit auch gezogen zwischen verschiedenen Wissens-, Nichtwissens- und Glaubensarten und auch diese sollen nun kritisch hinterfragt werden, um aufzuzeigen, was mit der gewählten Methode erfasst oder auch nicht erfasst werden kann. Erfasst werden kann mit der Kategorie des Bücherwissens, wie es soeben bei der Reflexion der Wissensfelder deutlich geworden ist, recht gut das Wissen

---

<sup>1457</sup> Vgl. Anm. 1417.

<sup>1458</sup> Diese vier genannten Medien stehen stellvertretend für andere Wissensquellen der einfachen Menschen, wie dem Kalender oder der Hausväterliteratur u. Ä., welche in dieser Arbeit nicht berücksichtigt wurden.

Prokops. Das diesbezügliche Wissen der verschiedenen Zuhörer kann hingegen nur aufgrund der heute durch Forschung bekannten Verbreitung von Büchern, wie beispielsweise des *Physiologus* oder des Werkes *Buch der Natur*, wie eingangs dargelegt, angenommen werden, obgleich dieses Wissen, zwar aus Büchern stammend, sicher eher mündlich tradiert war. Dass jüngere Kinder aber auch bereits über ein solch tradiertes Wissen verfügt haben, ist aufgrund der dazu noch fehlenden Lebensjahre nicht anzunehmen. Ebenso unwahrscheinlich ist es aufgrund von Bildungsstand und Zugangsmöglichkeiten, dass die Zuhörer aus eigener Leseerfahrung mit Werken der Antike oder mit einem »naturwissenschaftlichen« Werk wie dem Conrad Gesners vertraut waren.

Auch die Kategorie des praktischen Wissens hat sich hinsichtlich der Zuordnung des Wissens Prokops sowie der Zuhörer bewährt, da zum einen die von Prokop gewählten Predigtthemen zur Alltagswelt oder wie bei den Exoten zu nur aus Abbildungen bekannten Dingen bzw. im letzteren Fall Lebewesen gehören und so gut beurteilt werden kann, was an jeweiligem Wissen vorhanden gewesen sein wird. Zum anderen spricht Prokop bei seinen Ausführungen zu den Predigtthemen auch andere Dinge an, wie gerade im *Conjugale* das Hausen, die Kindererziehung oder die Heirat, und befindet sich damit im Zentrum des praktischen Wissens.

Die Ausführungen Prokops enthalten aber, da es sich um Predigten handelt, naturgemäß viele Aussagen über die Eigenschaften Gottes und über den Sinn göttlichen Handelns und das Jenseits, sei es Himmel oder Hölle. Auch diesbezüglich wurden Kategorien des Nichtwissens entwickelt, welche in der Analyse immer wieder zum Tragen kamen, hinsichtlich der vorgenommenen Unterteilung aber überdacht werden könnten, da die jeweilige Zuordnung für die Ergebnisse der Analyse keinen signifikanten Unterschied ergeben würde. Nicht sehr oft zum Zuge kamen hingegen die Kategorien für die verschiedenen Formen des Glaubens, wobei für deren Unterteilung dasselbe gilt wie für die zuvor genannten Kategorien. Denkbar wäre es daher, diese Kategorien bei weiteren Analysen jeweils zusammenzufassen einerseits zu einer Kategorie, welche sämtliches Nichtwissen der mit Gott und dem Heil einhergehenden Dinge erfasst, und andererseits zu einer Kategorie, welcher all das zugeordnet werden kann, was den Glauben der Zuhörer an Prokops Ausführungen anbelangt.

Eine solche klare Unterteilung hat sich als probates Mittel im Falle der Kategorien willentliches und unwillentliches Nichtwissen erwiesen. Wobei sich auch dieses Nichtwissen bzw. eine Aussage, aus der auf ein solches Nichtwissen geschlossen werden kann,

explizit wie implizit zeigen kann. So macht Prokop, wie oben bereits angesprochen, von willentlichem Nichtwissen explizit Gebrauch, wenn er vorgibt, er wisse nicht, ob Hund oder Gans dem Menschen treuer ergeben sind, und implizit, wenn er wissentlich einen entscheidenden Vers aus einer biblischen Erzählung unterschlägt. Aber auch in den geäußerten Annahmen Prokops zum Wissensstand der Zuhörer sind diese Arten des Nichtwissens zu finden und auch dort implizit, wie hinsichtlich des unwillentlichen Nichtwissens durch die Worterklärung ›Beltzer‹ – ›Beltz‹ in der 25. Kinderpredigt, oder explizit, wenn Prokop in der 60. und der 179. Kinderpredigt sagt, die Kinder kennen keinen Adler. Ebenso finden sich in den Predigten explizite Äußerungen Prokops zu dem von diesem angenommenen willentlichen Nichtwissen der Zuhörer und dies vor allem die Kenntnis bzw. Unkenntnis der Inhalte des Katechismus betreffend. Solche Annahmen Prokops finden sich auch in Form von fingierten Zuhörereinwänden, wie beispielsweise in der 17. Predigt des *Conjugale*, in welcher ein Zuhörer auf Prokops Ermahnung, die Eltern sollen ihren Kindern die Glaubensinhalte erklären, erwidert: »Ja wann wirs aber selber nicht wissen«<sup>1459</sup>. Dieser Einwand sowie auch die anderen in der Analyse beschriebenen Einwände und Fragen der Zuhörer machen trotz der monologischen Form der Predigt beide Kommunikationspartner, das heißt Prediger und Zuhörer, sichtbar und gewähren auf diese Weise Einblick in das Wissen und Nichtwissen frühneuzeitlicher Menschen aus der Perspektive eines Zeitgenossen.

Dabei hat die Analyse gezeigt, dass der Bekanntheitsgrad, oder konkreter: das Vorwissen der Zuhörer zu einem von Prokop genutzten Predigtthema, ein entscheidender Aspekt hinsichtlich des möglichen Gestaltungsspielraumes darstellt. Dieses Vorwissen kann verschiedenen Quellen entstammen und auch dies hat wiederum Auswirkungen auf den Gestaltungsspielraum. So lassen sich, außer bei Kindern, bei der, wie die Analyse gezeigt hat, offenbar aus praktischem Wissen bekannten Beltzerkunst zum einen wenig mehr als die technischen Details nutzen, um daraus eine theologische Lehre zu entwickeln oder die Kindererziehung damit zu veranschaulichen. Zum anderen stellt beispielsweise die Emblemik als Bezugsquelle von Wissen auf Zuhörerseite nur dementsprechend eingeschränktes Material zur Verfügung. Auch Hund und Katze als Predigtthemen scheinen aufgrund der allgemeinen Bekanntheit den Gestaltungsspielraum insofern einzuschränken, als dass allzu wundersame Erzählungen seitens Prokops über

---

<sup>1459</sup> Con, 17,324.

diese Tiere dessen Glaubwürdigkeit negativ beeinflussen würde. Anders verhält es sich mit Predigtthemen, welche den Zuhörern bezüglich des Verhaltens und Soziallebens weniger bekannt sind, wie Adler und Wolf, hier kann Prokop beispielsweise an den hohen Flug des Raubvogels oder an das Reißen von Schafen durch den Wolf anknüpfen und daraus seine fiktiven Erzählungen entwickeln.

Die Exoten hingegen stellen eine Besonderheit als Predigtthema dar, denn Vorwissen zu diesen Tieren besitzen die Zuhörer, Kinder vermutlich nur sehr eingeschränkt, lediglich aus Quellen wie der Emblematik, illustrierten Flugblättern, dem *Physiologus*, dem *Buch der Natur* oder anderen vergleichbaren hier nicht berücksichtigten Quellen, das heißt nicht aus eigener Anschauung eines lebenden Exemplares. Dass es dieses Vorwissen aber gibt, ist ein oder der entscheidende Aspekt, den Prokop bei der Gestaltung seiner Predigten zu berücksichtigen hat. Denn es wäre eine Fehlannahme, davon auszugehen, man könne unwissenden Erwachsenen oder Kindern zu einem diesen gänzlich unbekanntem Thema, sei es Ding oder Lebewesen, das sprichwörtliche Blaue vom Himmel, das heißt alles Erdenkliche, sei es Wahrheit oder Fiktion, berichten. Prokops Ausführungen zu einem solchen unbekanntem Thema würden bei völliger Nichtwissenheit auf Zuhörerseite ins Leere laufen, da nötige Anknüpfungspunkte fehlen, es muss, wie Thomas Strässle es formuliert, »ein Wissen im Nichtwissen«<sup>1460</sup> vorhanden sein. Dass Prokop um diesen Aspekt weiß, lässt sich daran erkennen, dass er genau dieses Wissen im Nichtwissen der Zuhörer aufgreift, wenn er, wie gezeigt, gängige Emblembedeutungen, welche auch zu den Exoten existieren, oder Illustrationen von Flugblättern, wie beispielsweise die in den Wolken angeblich zu sehenden Reiter oder mehrere am Himmel zu sehende Sonnen, in den Predigten für Erklärungen oder zu Vergleichszwecken nutzt. Doch verlässt Prokop sich nicht allein auf die Existenz dieses Vorwissens, sondern beschreibt viele seiner Predigtthemen entweder im Detail, wie die Beltzerkunst in der Kirchweih-Predigt oder die Entstehung von Wolken in allen zu diesem Thema betrachteten Predigten, oder knüpft hinsichtlich des Aussehens und der Eigenschaften von unbekanntem Tieren, wie dem Krokodil in der Kirchweih-Predigt und dem Ichneumon in der 89. Kinderpredigt, durch vergleichende Beschreibungen mit dem Aussehen und den Eigenschaften bekannter Tiere an das praktische Wissen der Zuhörer an. Auf

---

<sup>1460</sup> Vgl. Anm. 91.



diese Weise erreicht Prokop, dass die Zuhörer seinen Ausführungen folgen können und die von ihm intendierte Lehre von diesen aufgenommen werden kann.

Mit der Art und Weise wie Prokop predigt sowie mit der Aufnahme von Themen aus Flora und Fauna in die Predigten und dem dadurch zu lehrenden evangeliumsge- rechten Leben, steht der Prediger Prokop in der Frühen Neuzeit nicht allein da. Unter- sucht werden sollte daher vergleichend, wie andere Prediger, gleicher Ordenszugehörig- keit, wie beispielsweise Mauritius Nattenhusanus oder Geminianus Monacensis, oder auch anderer Orden, wie beispielsweise der Franziskaner Leo Wolff, der Dominikaner Albertus Steffan, aber auch Weltgeistliche, wie Christoph Selhamer oder Andreas Strobl, mit dem Wissen und Nichtwissen verschiedener Zuhörer sowie mit dem eigenen Wissen und Nichtwissen umgehen. Der Fokus sollte dabei jedoch auf dem weitaus schwierigeren Umgang des Predigers mit dem Nichtwissen der Zuhörer sowie vor allem mit seinem eigenen Nichtwissen liegen, »denn um zu lehren, was man weiß, braucht's nicht viel Geist, aber sehr viel muß man haben, um zu lehren, was man nicht weiß.«<sup>1461</sup>

---

<sup>1461</sup> Charles de Montesquieu: Perserbriefe, a. d. Frz. v. Jürgen von Stackelberg, Frankfurt/Main 1988, 58. Brief, S. 105.

## Siglen

- AA Aegidius Albertinus: Der Welt Tummel- und Schawplatz, Augsburg 1612.
- Aisop. Fabeln des Äsop und Äsopische Fabeln des Phädrus, i. Dt. übertr. v. Wilhelm Binder/Johannes Siebelis, hg. v. Martin Vosseler, München 1965.
- Ail. nat. Claudius Aelianus: De natura animalium. On the Characteristics of Animals. Volume I. Books I–V, transl. by Alwyn F. Scholfield (Loeb Classical Library 446), Cambridge 1971.
- Ail. nat. Claudius Aelianus: De natura animalium. On the Characteristics of Animals. Volume II. Books VI–XI, transl. by Alwyn F. Scholfield (Loeb Classical Library 448), Cambridge 1959.
- Alc Andrea Alciati: Emblematum liber, Augsburg 1531.
- Aristot. hist. an Aristoteles: Historia animalium. History of Animals. Books VII–X, ed. and transl. by David M. Blame (Loeb Classical Library 439), Cambridge 1991.
- Aristot. hist. an. Aristoteles: Historia animalium. Tierkunde (Aristoteles. Die Lehrschriften), hg. u. übers. v. Paul Gohlke, Paderborn 1957.
- Aristot. poet. Aristoteles: Poetik. Griech.-dt., übers. u. hg. v. Manfred Fuhrmann, Stuttgart 1982.
- Aristot. rhet. Aristoteles: Rhetorik, übers. u. erl. v. Franz G. Sieveke, München 1980.
- Aug. doct. christ. Augustinus: De doctrina christiana. Die christliche Bildung, Übers., Anm. u. Nachwort v. Karla Pollmann, Stuttgart 2002.
- Aug. soliloq. Augustinus: Soliloquia. Selbstgespräche. Von der Unsterblichkeit der Seele. Lat.-dt., Einf., Übertr., Erl. u. Anm. v. Hanspeter Müller, München/Zürich 1986.
- Bruck, Emb. Pol. Jacob von Bruck, gen. Angermund: Emblemata Politica, Köln 1618.
- Cam (1587) Joachim Camerarius: Symbola et emblemata tam moralia quam sacra, 1587. Die handschriftlichen Embleme des Joachim Camerarius d. J. in der Handschrift II/366 der Stadtbibliothek Mainz, hg. v. Wolfgang Harms/Gilbert Heß, Tübingen 2009.
- Cam (1605) Joachim Camerarius: Symbolorum et Emblematum, Nürnberg 1605.
- Cat Prokop von Templin: Catechismale. Das ist: Dreyhundert halbstündige Sermones oder Kinder-Lehr-Predigen, Salzburg 1674.
- Cats Jacob Cats: Proteus, Rotterdam 1627.
- Cic. inv. Marcus Tullius Cicero: De inventione. Über die Auffindung des Stoffes. Lat.-dt., hg. u. übers. v. Theodor Nüßlein, Düsseldorf/Zürich 1998.

- Cic. de orat. Marcus Tullius Cicero: De oratore. Über den Redner, in: M. Tullius Cicero. Ausgewählte Werke, hg. u. übers. v. Theodor Nüßlein, Düsseldorf 2008.
- Con Prokop von Templin: Conjugale. Das ist: Dreyssig gelehrte / Geistreiche / doch mit grosser Klarheit wohl außgeführte dieser Zeit nohtwendige nutzliche Discursen oder Predigen vom Bräut-Ehe-vnd Wittib-Stand, Passau 1663.
- Cor Gilles Corrozet: Hecatomgraphie, Paris 1540.
- Cov Sebastián de Covarrubias y Orozco: Emblemas morales, Madrid 1610.
- Diod. Diodorus of Sicily. In Twelve Volumes. Vol. II, with an Engl. transl. by Charles H. Oldfather (The Loeb Classical Library 303), Cambridge 1967.
- Enc Prokop von Templin: Encaeniale. Das ist: Hundert Kirch-Tag-Predigen, Salzburg 1671.
- EÜ Die Bibel, Einheitsübersetzung, Stuttgart 1980.
- Gesn. hist. Conrad Gesner: Historia animalium. Thierbuch. Fünf Bände, Zürich 1551ff., Nachdr. d. Ausg. 1669, Hannover 1980.
- Harms Wolfgang Harms (Hrsg.): Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts, Tübingen 1980ff.
- Her. Herodot: Historien. Buch I–V, übers. v. Walter Marg, München 1991.
- Hom. Od. Homer: Odyssee, übers. v. Johann H. Voss, hg. v. Eduard Schwartz, Augsburg 1994.
- Hor Horapollo: Hieroglyphica. Zwei Bücher über Hieroglyphen, i. d. lat. Übers. v. Jean Mercier, nach d. Ausg. Paris 1548, bearb., m. e. dt. Übers. vers. u. kom. v. Helge Weingärtner, Erlangen 1997.
- Issel Peter Isselburg : Emblemata Politica, Nürnberg 1640.
- Jud Prokop von Templin: Judiciale, Purgatoriale et Infernale. Das ist: Fünff vnd dreyssig Discurs oder Predigen Vom Jüngsten Tag vnnnd Gericht / vom Fegfewer / vnd von der Höllen, München 1665.
- Juv Prokop von Templin: Juventutale. Das ist: Dreyssig Gelehrte / Geistreiche / doch mit grosser Klarheit außgeführte dieser Zeit notwendige nützliche Discursen oder Predigen von der Jugend Wohl- vnd Ubelverhalten, Passau 1663.
- KH Leonhard Goffine: Katholische Handpostille. Eine kurze Auslegung aller sonn- und festtäglichen Episteln und Evangelien, Darlegung der daraus folgenden Glaubens- und Sittenlehren ..., Chur 1885.
- La Per, Theat. Guillaume de La Perrière: Theatre des bons engins, Paris 1539.
- LB D. Martin Luther: Die gantze Heilige Schrifft Deudsch. Wittenberg 1545. Letzte zu Luthers Lebzeiten erschienene Ausgabe, hg. v. Hans Volz, Bonn 2004.

- LXX Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes, edidit Alfred Rahlfs, Stuttgart <sup>5</sup>1952.
- Mann Johann Mannich: Sacra Emblemata, Nürnberg 1624.
- Meg Konrad von Megenberg: Buch der Natur (entstanden 1347–1350), i. Nhd. übertr. u. eingel. v. Gerhard E. Sollbach, Frankfurt/Main 1990.
- Meg II Konrad von Megenberg: Das ›Buch der Natur‹. Bd. II. Kritischer Text nach den Handschriften, hg. v. Robert Luff/Georg Steer, Tübingen 2003.
- Ov. met. Publius Ovidius Naso: Metamorphosen, hg. u. übers. v. Erich Rösch, Berlin <sup>13</sup>1992.
- Pat Prokop von Templin: Patrociniale. Das ist: Hundert sonderbare Predigen, Salzburg 1674.
- Phys (Seel) Der Physiologus. Tiere und ihre Symbolik, übertr. u. erl. v. Otto Seel, Düsseldorf/Zürich 2000.
- Phys (Treu) Physiologus. Naturkunde in frühchristlicher Deutung, a. d. Griech. übers. u. hg. v. Ursula Treu, Berlin 1981.
- Plin. nat. II Gaius Plinius Secundus: Naturalis historia. Naturkunde II. Kosmologie. Lat.-dt., hg. u. übers. v. Roderich König, München 1974.
- Plin. nat. VIII Gaius Plinius Secundus: Naturalis historia. Naturkunde VIII. Zoologie: Landtiere. Lat.-dt., hg. u. übers. v. Roderich König, Darmstadt 1976.
- Plin. nat. XVII Gaius Plinius Secundus: Naturalis historia. Naturkunde XVII. Botanik: Nutzbäume. Lat.-dt., hg. u. übers. v. Roderich König, München 1994.
- Plin. nat. XVIII Gaius Plinius Secundus: Naturalis historia. Naturkunde XVIII. Botanik: Ackerbau. Lat.-dt., hg. u. übers. v. Roderich König, Darmstadt 1995.
- Plut. mor. Plutarch: Whether Land or Sea Animals are Cleverer, in: Plutarch's Moralia in Fifteen Volumes. Vol. XII, with an Engl. transl. by Harold Cherniss (Loeb Classical Library 222), Cambridge 1968.
- Reus Nicolas Reusner: Emblematum liber, Straßburg 1567.
- Rollh Gabriel Rollenhagen: Sinn-Bilder. Ein Tugendspiegel, Nachdr. d. Ausg. Arnheim/Utrecht 1611/13, bearb. u. hg. v. Carsten-Peter Warncke, Dortmund 1983.
- RM Das vollständige Römische Meßbuch. Lat.-dt., mit allg. u. bes. Einführungen i. Anschluß a. d. Meßbuch v. Anselm Schott, hg. v. d. Mönchen d. Erzabtei Beuron, Freiburg 1940.
- Sam Joannes Sambucus: Emblemata et aliquot nummi antiqui operis, Antwerpen 1566.
- Strab. Geogr. The Geography of Strabo in Eight Volumes. Vol. VII, with an Engl. transl. by Horace L. Jones (The Loeb Classical Library 241), Cambridge 1966.
- Taur Nicolaus Taurellus: Emblemata Physico-Ethica, Frankfurt/Main 1579.

Vulg

Biblia Sacra Vulgata. Editio quinta, Stuttgart 2007.

Zinc

Julius Wilhelm Zingreff: Emblematum Ethico-Politicorum,  
Frankfurt/Main 1619.

## Quellen

- Aegidius Albertinus: *Der Welt Tummel- und Schawplatz*, Augsburg 1612.
- Ägyptisches Totenbuch, übers. u. kom. v. Gregoire Kolpaktchy, Bern/München/ Wien 1970.
- Albertus Magnus. *Opera Omnia. Animalium Lib. XII*, hg. v. Augusti Borgnet, Paris 1891.
- Albertus Magnus. *Opera Omnia. Animalium Lib. XXIII*, hg. v. Augusti Borgnet, Paris 1891.
- Albertus Magnus. *Opera Omnia. Animalium Lib. XXVI*, hg. v. Augusti Borgnet, Paris 1891.
- Alciati an Francesco Calvi im Jahre 1521, in: Gian L. Barni: *Le Lettre di Andrea Alciato*, Florenz 1953, S. 46.
- Alciati, Andrea: *Emblematum liber*, Augsburg 1531.
- Lucius Annaeus Seneca: *De ira*, in: Lucius Annaeus Seneca. *Die kleinen Dialoge*. Bd. 1. Lat.-dt., hg., übers. u. m. e. Einf. v. Gerhard Fink, München 1992, S. 96–309.
- Aristoteles: *Historia animalium. History of Animals. Books VII–X*, ed. and transl. by David M. Blame (Loeb Classical Library 439), Cambridge 1991.
- Aristoteles: *Meteorologie*, hg., übertr. u. erl. v. Paul Gohlke, Paderborn 1955.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übers. u. hg. v. Ursula Wolf, Reinbeck <sup>2</sup>2008.
- Aristoteles: *Pflanzenkunde*, in: Aristoteles. *Kleine Schriften zur Naturgeschichte* (Aristoteles. *Die Lehrschriften*), hg. u. übers. v. Paul Gohlke, Paderborn 1961.
- Aristoteles: *Poetik*. Griech.-dt., übers. u. hg. v. Manfred Fuhrmann, Stuttgart 1982.
- Aristoteles: *Rhetorik*, übers. u. erl. v. Franz G. Sieveke, München 1980.
- Aristoteles: *Topik*, übers. u. m. Anm. vers. v. Eugen Rolfes, Hamburg 1968.
- Augustinus: *De catechizandis rudibus. Vom ersten katechetischen Unterricht* (*Schriften der Kirchenväter* 7), hg. u. übers. v. Werner Steinmann, München 1985.
- Augustinus: *De doctrina christiana. Die christliche Bildung*, Übers., Anm. u. Nachwort v. Karla Pollmann, Stuttgart 2002.
- Augustinus: *De genesi ad litteram*, hg. v. Jacques-Paul Migne: *Patrologia Latina*, Paris 1844ff.
- Augustinus: *Der freie Wille*, Paderborn 1941.
- Augustinus: *Soliloquia. Selbstgespräche. Von der Unsterblichkeit der Seele*. Lat.-dt., Einf., Übertr., Erl. u. Anm. v. Hanspeter Müller, München/Zürich 1986.
- Barptolemaeus Anulus: *Picta poesis, vt pictura poesis erit*, Lyon 1552.
- Bartholomäus-Evangelium, in: *Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel*, hg. v. Erich Weidinger, Augsburg 1995, S. 494–504.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, hg. v. Karl Elliger/Rudolf Kittel, Stuttgart <sup>3</sup>1987.
- Biblia Sacra Vulgata. Editio quinta*, Stuttgart 2007.
- Boccaccio, Giovanni di: *Decamerone*, hg. u. übers. v. Albert Wesselski, Frankfurt/Main 1974.
- Boethius: *Consolationis Philosophiae. Trost der Philosophie*. Lat.-dt., hg. u. übers. v. Ernst Gegenschätz/Olof Gigon, Zürich/Stuttgart <sup>2</sup>1969.
- Boria, Joannes de: *Empresas morales*, Prag 1581/*Moralische Sinn-Bilder*, Berlin 1698.
- Breviarium Romanum Feria 5 Hebdomadæ 2 Quadragesima*. Bd. 1, hg. v. Peter Morant, Freiburg 1965.
- Bruck, Jacob von, gen. Angermund: *Emblemata Moralia*, o. O. 1640.
- Bruck, Jacob von, gen. Angermund: *Emblemata Politica*, Köln 1618.

- Bruno, Giordano: Von den heroischen Leidenschaften, 1585 (Philosophische Bibliothek 398), übers. u. hg. v. Christiane Bacmeister, Hamburg 1989.
- Burghausen, Clemens von: Seraphisch- Buß- und Lob-anstimmendes Wald-Lerchlein II, Augsburg 1734.
- Burghausen, Clemens von: Seraphisch- Buß- und Lob-anstimmendes Wald-Lerchlein, III, Augsburg 1736.
- Camerarius, Joachim: Symbola et emblemata tam moralia quam sacra, 1587. Die handschriftlichen Embleme des Joachim Camerarius d. J. in der Handschrift II/366 der Stadtbibliothek Mainz, hg. v. Wolfgang Harms/Gilbert Heß, Tübingen 2009.
- Camerarius, Joachim: Symbolorum et Emblematum, Nürnberg 1605.
- Canisius, Petrus: Catechismus minimus, Köln 1556.
- Canisius, Petrus: Summa doctrinae christianae, Wien 1555.
- Cats, Jacob: Proteus, Rotterdam 1627.
- Claudius Aelianus: De natura animalium. On the Characteristics of Animals. Volume I. Books I–V, transl. by Alwyn F. Scholfield (Loeb Classical Library 446), Cambridge 1971.
- Claudius Aelianus: De natura animalium. On the Characteristics of Animals. Volume II. Books VI–XI, transl. by Alwyn F. Scholfield (Loeb Classical Library 448), Cambridge 1959.
- Clemens von Alexandria: Protreptikos, hg. v. Otto Stählin (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 12), Leipzig 1905.
- Publius Cornelius Tacitus: Annalen, übers. u. erl. v. Erich Heller, Zürich/München 1982.
- Corrozet, Gilles: Hecatomgraphie, Paris 1540.
- Covarrubias y Orozco, Sebastián de: Emblemas morales, Madrid 1610.
- Cyrrillus: Speculum sapientiae, hg. v. Johann G. Th. Grässe, Nachdr. d. Ausg. Tübingen 1880, Hildesheim 1965.
- D. Martin Luther: Die gantze Heilige Schrifft Deudsch. Wittenberg 1545. Letzte zu Luthers Lebzeiten erschienene Ausgabe, hg. v. Hans Volz, Bonn 2004.
- Dalhofer, Marcellianus: Areolae oder Garten-Bethlein, München 1689.
- Das äthiopische Buch Henoch, in: Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel, hg. v. Erich Weidinger, Augsburg 1995, S. 302–346.
- Das Breviergebet. Deutsche Ausgabe des Breviarium Romanum. Bd. 1, hg. v. Peter Morant, Freiburg 1964.
- Das Märchen vom gestiefelten Kater. In den Bearbeitungen von Štraparola, Basile, Perrault u. Ludwig Tieck, m. e. Nachwort v. Wolf Stubbe, Neudr. d. Ausg. 1843, Hamburg 1960.
- Das vollständige Römische Meßbuch. Lat.-dt., mit allg. u. bes. Einführungen i. Anschluß a. d. Meßbuch v. Anselm Schott, hg. v. d. Mönchen d. Erzabtei Beuron, Freiburg 1940.
- Dekret über den Reinigungsort, 25. Sitzung, 3. und 4. Dez. 1563 (Nr. 1820–1835), in: Heinrich Denzinger. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, verb., erw., übertr. u. hg. v. Peter Hünemann, Freiburg <sup>40</sup>2005.
- Der gestiefelte Kater, in: Brüder Grimm. Kinder- und Hausmärchen. Bd. 3, hg. v. Heinz Rölleke, Stuttgart 2014, Anhang, Nr. 5.
- Der katholische Glaube, 11.–30. Nov. 1215 (Nr. 800), in: Heinrich Denzinger. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, verb., erw., übertr. u. hg. v. Peter Hünemann, Freiburg <sup>40</sup>2005.

- Der Nibelungen Nôt. Mhd.-nhd., nach d. Hs. B, hg. v. Ursula Schulze, i. Nhd. übers. v. Siegfried Grosse, Stuttgart 2011.
- Der Physiologus. Tiere und ihre Symbolik, übertr. u. erl. v. Otto Seel, Düsseldorf/Zürich 2000.
- Der Stricker. Erzählungen, Fabeln, Reden. Mhd.-nhd., hg., übers. u. kom. v. Otfried Ehrismann, Stuttgart <sup>2</sup>2011.
- Der Wolf den Ganssen Predigt, Nürnberg um 1650, in: Claudia List: Tiere. Gestalt und Bedeutung in der Kunst, Stuttgart/Zürich 1993, S. 126.
- Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchung über die Wahrheit. Bd. II (Quaestiones disputatae de veritate), i. d. dt. Übertr. v. Edith Stein, Freiburg 1955.
- Die Bekenntnisse des Heiligen Augustinus, hg. u. übers. v. Otto Bachmann, Köln 1956.
- Die Bibel oder die ganze heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers, Stuttgart 1951.
- Die Bibel, Einheitsübersetzung, Stuttgart 1980.
- Die Edda. Die ältere und jüngere Edda und die mythischen Erzählungen der Skalda, übers. v. Karl Simrock, Essen 1986.
- Die Edda. Götterdichtung, Spruchweisheit und Heldengesänge der Germanen, übertr. v. Felix Genzmer, Kreuzlingen/München 2004.
- Die Fabeln des Leonardo da Vinci, übers. v. Rudolf Hagelstange, hg. v. Bruno Nardini, Würzburg 1973.
- Die Katze als Lehrmeisterin, in: Chinesische Märchen, hg. u. übers. v. Josef Guter, Frankfurt/Main 1973, S. 77–80.
- Die Schiltbürger. Wunderselzame Abendtheuerliche / vnerhörte / vnd bißher vnbeschriebene Geschichten vnd Thaten der obgemelten Schiltbürger ..., Frankfurt/Main 1598.
- Die weiße Katze, in: Klassische französische Märchen, übers. v. Elisabeth Naef, hg. v. Peter Rüfenacht, Zürich 1983, S. 9–86.
- Diodorus of Sicily. In Twelve Volumes. Vol. II, with an Engl. transl. by Charles H. Oldfather (The Loeb Classical Library 303), Cambridge 1967.
- Dominici gregis custodiae v. 24.3.1564, Regula I–IV (Nr. 1851–1854), in: Heinrich Denzinger. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, verb., erw., übertr. u. hg. v. Peter Hünermann, Freiburg <sup>40</sup>2005.
- Duns Scotus, Johannes: Reportatio Parisiensis examinata I 3844. Pariser Vorlesungen über Wissen und Kontingenz. Lat.-dt. (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 4), hg., übers. u. eingel. v. Joachim R. Söder, Freiburg 2005.
- Einhard: Vita Karoli Magni. Das Leben Karls des Großen. Lat.-dt., übers. u. hg. v. Evelyn Scherabon-Firchow, Stuttgart 1996.
- Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils ›Über die göttliche Offenbarung / ›Dei Verbum‹ von 1965, in: Georg Steins (Hrsg.): Ist die Bibel wahr? Bibelauslegung zwischen Wortwörtlichkeit und Beliebigkeit, Stuttgart 2008, S. 18f.
- Fabeln des Äsop und Äsopische Fabeln des Phädrus, i. Dt. übertr. v. Wilhelm Binder/Johannes Siebelis, hg. v. Martin Vosseler, München 1965.
- Marcus Fabius Quintilianus: Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher. Lat.-dt., hg. u. übers. v. Helmut Rahn, Darmstadt <sup>5</sup>2011.
- Flaxman, John: Hercules in the Garden oft the Hesperides, ca. 1785, Krannert Museum, Illinois.
- Quintus Septimius Florens Tertullianus: Ad nationes, in: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 20 (83, Z. 21–84, Z. 9), hg. v. August Reifferscheid/Georg O. A. Wissowa, Prag/Wien/Leipzig 1890.



- Forster, George: Ansichten vom Niederrhein, von Brabant, Flandern, Holland, England und Frankreich im April, Mai und Junius 1790. Erster Theil, Berlin 1791.
- Franz von Assisi, in: Walter Nigg: Große Heilige, Zürich 1986, S. 33–95.
- Fresko in den Katakomben der Via Latina, Rom, in: Michael Brenner: Mythen, Träume, Visionen. Bilder der neuen Katakombe an der Via Latina in Rom, St. Ottilien 1999, BDv.
- Gesner, Conrad: Historia animalium. Thierbuch. Fünf Bände, Zürich 1551ff., Nachdr. d. Ausg. 1669, Hannover 1980.
- Goethe, Johann Wolfgang: Faust. Der Tragödie Erster Teil, in: Johann Wolfgang Goethe. Faust. Texte, hg. v. Albrecht Schöne, Frankfurt/Main 2005, S. 31–199.
- Goffine, Leonhard: Katholische Handpostille. Eine kurze Auslegung aller sonn- und festtäglichen Episteln und Evangelien, Darlegung der daraus folgenden Glaubens- und Sittenlehren ..., Chur 1885.
- Gottfried von Franken: Pelzbuch, Nachdr. d. Ausg. 1350, hg. v. Gerhard Eis, Hildesheim 1966.
- Gottfried von Straßburg: Tristan. Bd. 1. Mhd.-nhd., i. Nhd. übers. v. Rüdiger Krohn, Stuttgart <sup>13</sup>2010.
- Gottfried von Straßburg: Tristan. Bd. 2. Mhd.-nhd., i. Nhd. übers. v. Rüdiger Krohn, Stuttgart <sup>10</sup>2009.
- Gregor der Große: Homiliae in Evangelia. Evangelienhomilien. Zweiter Teilband (Fontes Christiani 28/2), übers. u. eingel. v. Michael Fiedrowicz, Freiburg et al. 1998.
- Harms, Wolfgang (Hrsg.): Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts, Tübingen 1980ff.
- Hartmann von Aue: Iwein. Text d. 7. Ausg., übers. v. Thomas Cramer, Berlin/New York <sup>3</sup>1981.
- Hayden, Gregor: Salomon und Markolf, in: Deutsche National-Litteratur. Bd.11. Narrenbuch, hg. v. Felix Bobertag/Joseph Kürschner, Nachdr. d. Ausg. Berlin/Stuttgart 1884, Darmstadt 1964, S. 293–361.
- Heerbrand, Jakob: Ein trewe Warnung vnd gutthertzige Vermanung zur Buß / an die allgemeine Christenheit ... vber das erschröckliche Wunderzeichen / den Cometen / oder Pfawenschwanz / der jetzt eine gutte zeitlang am Himmel ist gesehen worden, Tübingen 1578.
- Hehel, Petrus: Christliche Glaubenslehr II, Augsburg/Graz 1735.
- Herakles und Ládón, spätröm. Relief einer Öllampe, Staatliche Antikensammlung München.
- Herodot: Historien. Buch I–V, übers. v. Walter Marg, München 1991.
- Hesiod: Werke und Tage, in: Hesiod. Vergil. Ovid. Werke und Tage. Vom Landbau. Liebeskunst, übers. v. Walter Marg et al., München 1990, S. 7–50.
- Hieronymus Lauretus: Silva allegoriarum totius Sacrae Scripturae, Barcelona 1570, Nachdr. d. 10. Ausg. von 1681, hg. v. Friedrich Ohly, München 1971.
- Hieronymus: Commentaria in Isaiam prophetam, in: Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. Bd. 24, hg. v. Jacques-Paul Migne, Paris 1865, Sp. 18–705.
- Historia von D. Johann Fausten, hg. v. Richard Benz, Heidelberg 1956.
- Homer: Ilias, neue Übertr. v. Wolfgang Schadewaldt, Frankfurt/Main/Leipzig <sup>17</sup>2014.
- Homer: Odyssee, hg. v. Eduard Schwartz, übers. v. Johann H. Voss, Augsburg 1994.
- Horapollo: Hieroglyphica. Zwei Bücher über Hieroglyphen, i. d. lat. Übers. v. Jean Mercier, nach d. Ausg. Paris 1548, bearb., m. e. dt. Übers. vers. u. kom. v. Helge Weingärtner, Erlangen 1997.

- Hyndluliod, in: Die Edda. Die ältere und jüngere Edda und die mythischen Erzählungen der Skalda, übers. v. Karl Simrock, Essen 1986, S. 121–127.
- Ignatius von Loyola, in: Hans Hümmeler: Helden und Heilige. Die Geschichte ihres wahren Lebens. Dargestellt für jeden Tag des Jahres, Siegburg 1961, S. 375–378.
- Isselburg, Peter: *Emblemata Politica*, Nürnberg 1640.
- Justin: Apologie, in: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten. Bd. I, a. d. Griech. u. Lat. übers. v. Gerhard Rauschen, Kempten/München 1913.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, in: Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden. Bd. 2, hg. v. Rolf Toman, Köln 1995.
- Kipling, Rudyard: Das Dschungelbuch, übers. v. Erika Engelmann, Stuttgart 1993.
- Konrad von Megenberg: Buch der Natur (entstanden 1347–1350), i. Nhd. übertr. u. eingl. v. Gerhard E. Sollbach, Frankfurt/Main 1990.
- La Perrière, Guillaume de: *Theatre des bons engins*, Paris 1539.
- Lebeus-Batillius, Dionysius: *Emblemata*, Frankfurt/Main 1596.
- Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren, in: Katholisches Gebet- und Gesangbuch für das Bistum Essen, hg. v. d. Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen und Lüttich, Bochum 1975, Nr. 258.
- Lobwasser, Ambrosius: Die Sonn hoch am Himmel steht, 1579 (Melodie: Johann Crüger, 1640), in: Evangelisches Gesangbuch, Gütersloh 1996, Lied-Nr. 459.
- Locke, John: Über den menschlichen Verstand. In vier Büchern. Bd. II. Buch III u. IV (Philosophische Bibliothek 76), Nachdr. d. Ausg. v. 1962, Berlin 1968.
- Lotto, Lorenzo: Verkündigung 1527, Öl auf Leinwand, Pinacoteca Comunale, Recanati, Italien.
- Mannich, Johann: *Sacra Emblemata*, Nürnberg 1624.
- Medaille auf den Kardinal Francesco Zabarella, 2. Hälfte 15. Jh., Medailleur unbekannt, Staatlichen Münzsammlung München.
- Medaille des Kurfürsten Friedrich Wilhelms aus dem Jahre 1677 anlässlich der Geburt Karl Philipps von Brandenburg, Medailleur Johann Höhn, Staatlichen Münzsammlung München.
- Medaille des Markgrafen Christian Ernst von Brandenburg-Bayreuth, 17. Jh., Medailleur unbekannt, Staatlichen Münzsammlung München.
- Medaillen Friedrichs II. von Gotha-Altenburg auf die Schloßkirche Friedenstein, 1697, Medailleur Christian Wermuth, Staatlichen Münzsammlung München.
- Meidias-Maler: Herkules im Garten der Hesperiden, rotfigurige Vasenmalerei, 5. Jh. v. Chr., British Museum.
- Montaigne, Michel de: *Essais*. Bd. 2, hg. v. Maurice Rat, Paris 1971.
- Montesquieu, Charles de: *Perserbriefe*, a. d. Französischen v. Jürgen von Stackelberg, Frankfurt/Main 1988.
- Nattenhusanus, Mauritius: Fabel von einem Wolff und einem Hirten, in: *Homo Simplex et Rectus*. Bd. 1, Augsburg 1701, S. 417.
- Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche, gesammelt durch Adalbert Kuhn und Friedrich L. W. Schwartz, Leipzig 1848.
- Offenbarung des Petrus, in: Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel, hg. v. Erich Weidinger, Augsburg 1995, S. 524–531.
- Publius Ovidius Naso: *Ars amatoria*. Liebeskunst, in: Hesiod. Vergil. Ovid. Werke und Tage. Vom Landbau. Liebeskunst, übers. v. Walter Marg et al., m. Einf. u. Erl. von Michael Erler/Johannes Götte/Niklas Holzberg, München 1990, S. 155–251.
- Publius Ovidius Naso: *Metamorphosen*, hg. u. übers. v. Erich Rösch, Berlin<sup>13</sup>1992.

- Pepys, Samuel: Tagebuch aus dem London des 17. Jahrhunderts, ausgew., übers. u. hg. v. Helmut Winter, Stuttgart 1980.
- Physiologus. Naturkunde in frühchristlicher Deutung, a. d. Griech. übers. u. hg. v. Ursula Treu, Berlin 1981.
- Platon: Das Gastmahl, übers. u. erl. v. Frank Eckstein, München 1966.
- Platon: Phaidros (Platon. Werke. Übersetzung und Kommentar III,4), Übers. u. Kommentar. v. Ernst Heitsch, Göttingen 1993.
- Gaius Plinius Secundus: Epistulae. Liber VIII. Briefe. 8. Buch. Lat.-dt., übers. u. hg. v. Heribert Philips, Stuttgart 1995.
- Gaius Plinius Secundus: Naturalis historia. Naturkunde I. Widmung, Inhaltsverzeichnis, Zeugnisse, Fragmente. Lat.-dt., hg. u. übers. v. Roderich König, München 1973.
- Gaius Plinius Secundus: Naturalis historia. Naturkunde II. Kosmologie. Lat.-dt., hg. u. übers. v. Roderich König, München 1974.
- Gaius Plinius Secundus: Naturalis historia. Naturkunde VIII. Zoologie: Landtiere. Lat.-dt., hg. u. übers. v. Roderich König, Darmstadt 1976.
- Gaius Plinius Secundus: Naturalis historia. Naturkunde XVIII. Botanik: Ackerbau. Lat.-dt., hg. u. übers. v. Roderich König, Darmstadt 1995.
- Plotinus: Enneaden, hg. v. Karl-Maria Guth, übers. v. Hermann F. Müller, Berlin 2016.
- Plutarch: Moralia. Bd. 1, hg. v. Christian Weise/Manuel Vogel, Wiesbaden 2012.
- Plutarch: Whether Land or Sea Animals are Cleverer, in: Plutarch's Moralia in Fifteen Volumes. Vol. XII, with an Engl. transl. by Harold Cherniss (Loeb Classical Library 222), Cambridge 1968.
- Poe, Edgar A.: Der schwarze Kater, in: Edgar Allen Poe. Erzählung, m. e. Nachw. v. Frank T. Zumbach, Düsseldorf 2000, S. 336–348.
- Prokop von Templin: Catechismale. Das ist: Dreyhundert halbstündige Sermones oder Kinder-Lehr-Predigen, Salzburg 1674.
- Prokop von Templin: Conjugale. Das ist: Dreyssig gelehrte / Geistreiche / doch mit grosser Klarheit wohl außgeführte dieser Zeit nohtwendige nutzliche Discursen oder Predigen vom Bräut-Ehe-vnd Wittib-Stand, Passau 1663.
- Prokop von Templin: Decalogale, Salzburg 1664.
- Prokop von Templin: Encaeniale. Das ist: Hundert Kirch-Tag-Predigen, Salzburg 1671.
- Prokop von Templin: Homo Bene Moriens, Ingolstatt 1666.
- Prokop von Templin: Judiciale, Purgatoriale et Infernale. Das ist: Fünff vnd dreyssig Discurs oder Predigen Vom Jüngsten Tag vnnnd Gericht / vom Fegfewer / vnd von der Höllen, München 1665.
- Prokop von Templin: Juventutale. Das ist: Dreyssig Gelehrte / Geistreiche / doch mit grosser Klarheit außgeführte dieser Zeit notwendige nützliche Discursen oder Predigen von der Jugend Wohl- vnd Ubelverhalten, Passau 1663.
- Prokop von Templin: Patrociniale. Das ist: Hundert sonderbahre Predigen, Salzburg 1674.
- Pseudo-Matthäusevangelium, in: Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel, hg. v. Erich Weidinger, Augsburg 1995, S. 456–460.
- Purselt, Conrad: Fons aquae Triplici ... Teil 1, Augsburg/Dillingen 1700.
- Reynmann, Leonhard: Wetter Biechlein, Augsburg 1514.
- Richard von St. Victor: De scripturae divinae triplici modo tractandi, Excerptiones II,3, in: Patrologiae cursus completus, Series Latina (PL), 177,205B, hg. v. Jacques-Paul Migne, Turnhout 1960.
- Rollenhagen, Gabriel: Sinn-Bilder. Ein Tugendspiegel, Nachdr. d. Ausg. Arnheim/Utrecht 1611/13, bearb. u. hg. v. Carsten-Peter Warncke, Dortmund 1983.

- Rowling, Joanne K.: Harry Potter und der Gefangene von Askaban, Hamburg 1999.
- S. Gregorii Magni: *Moralia in Iob. Libri XI–XXII* (Corpus Christianorum. Series Latina 143 A), hg. v. Marcus Adriaen, Turnhout 1979.
- Salurn, Heribert von: Ostermärlein von einem Wolf, in: *Festivale Consionum Pastoralium*, Salzburg 1705, S. 71f.
- Sambucus, Joannes: *Emblemata et aliquot nummi antiqui operis*, Antwerpen 1566.
- Schatzhöhle, in: *Apokryphe Bibel. Die verborgenen Bücher der Bibel*, hg. v. Erich Weidinger, Augsburg 1991, S. 6–38.
- Schedel, Hartmann: *Register des Buchs der Chroniken und geschichten mit figuren und pildnussen von anbeginn der welt bis auf dise unnser Zeit*, Faksimile-Druck nach dem Original von 1493 aus der ehemals Reichstädtischen Bibliothek Lindau, Starnberg o. J.
- Schiller, Friedrich: An die Freude, in: *Schillers Werke. Nationalausgabe. Bd. 1. Gedichte*, hg. v. Julius Petersen/Lieselotte Blumenthal, Weimar 1943ff., S. 169–172.
- Schoonhovius, Florentius: *Emblemata partim moralia, partim etiam civilia*, Gouda 1618.
- Schraner, Anton: *Katholischer Katechismus*, Stein am Rhein 1975.
- Sigurdharkvida Fafnisbana Önnur, in: *Die Edda. Die ältere und die jüngere Edda und die mythischen Erzählungen der Skalda*, übers. v. Karl Simrock, Essen 1987, S. 174–180.
- Steffan, Albertus: Fabel vom Wolff und Lämmlein, in: *Tubae Sonitus Incitans*, Augsburg 1715, S. 163.
- Taurellus, Nicolaus: *Emblemata Physico-Ethica*, Frankfurt/Main 1579.
- The Geography of Strabo in Eight Volumes. Vol. VII, with an Engl. transl. by Horace L. Jones* (The Loeb Classical Library 241), Cambridge 1966.
- Thomas von Aquin: *Quaestiones disputatae. II. De malo, quaest. III, art. VII u. VIII*, Editio Quarta Taurinensis 1820.
- Thomas von Aquin: *Summe der Theologie, zusammengef., eingel. u. erl. v. Joseph Bernhart*, Stuttgart 1985.
- Thurneyser, Leonhart: *Ein Kurtzer vnd Einfeltiger bericht ... vber den 136. vnnnd inn disem lauffenden 77. Jar am 19. tag Octobris erstlich erschinenen Cometen*, Berlin 1577.
- Marcus Tullius Cicero: *De inventione. Über die Auffindung des Stoffes. Lat.-dt., hg. u. übers. v. Theodor Nüßlein*, Düsseldorf/Zürich 1998.
- Marcus Tullius Cicero: *De oratore. Über den Redner*, in: *M. Tullius Cicero. Ausgewählte Werke*, hg. u. übers. v. Theodor Nüßlein, Düsseldorf 2008.
- Ulrich von Zatzikhoven: *Lanzelet. Text – Übersetzung – Kommentar*, übers. v. Florian Kragl, Berlin/New York <sup>2</sup>2008.
- Publius Vergilius Maro: *Aeneis*, nach d. Übertr. v. Joseph Spitzenberger, neubearb. v. Leo Winter, München 1958.
- Publius Vergilius Maro: *Georgica. Vom Landbau*, hg. v. Walter Marg, München 1990.
- Warum Hund und Katze einander feind sind, in: *Chinesische Volksmärchen*, hg. v. Richard Wilhelm, Berlin <sup>4</sup>2017, S. 29.
- Zinggreff, Julius Wilhelm: *Emblematum Ethico-Politicorum*, Frankfurt/Main 1619.

## Forschungsliteratur

- Aarne, Antti/Thompson, Stith: *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*, Helsinki <sup>2</sup>1961.
- Alt, Peter-André: *Begriffsbilder. Studien zur literarischen Allegorie zwischen Opitz und Schiller* (Studien zur deutschen Literatur 131), Tübingen 1995, S. 79–84.
- Arens, Heribert: *Die Predigt als Lernprozeß*, München 1972.
- Arndt, Manfred: *Ich-Konstitution und religiöse Symbolwelt*, in: Ders. (Hrsg.): *Religiöse Sozialisation*, Stuttgart et al. 1975, S. 71–88.
- Aurbacher, Ludwig: *Proben aus Procopii geistlichen Gesängen*, in: *Katholische Literaturzeitung* 4 (1826), S. 310–324.
- Baldermann, Ingo: *Einführung in die Bibel*, Göttingen <sup>4</sup>1993.
- Baudler, Georg: *Korrelationsdidaktik. Leben durch Glauben erschließen. Theorie und Praxis der Korrelation von Glaubensüberlieferung und Lebenserfahrung auf der Grundlage von Symbol und Sakrament*, Paderborn 1984.
- Baumgartner, Konrad: *Die Seelsorge im Bistum Passau zwischen barocker Tradition, Aufklärung und Restauration* (Münchener Theologische Studien 19), St. Ottilien 1975.
- Beck, Rainer: *Spuren der Emotion? Eheliche Unordnung im frühneuzeitlichen Bayern*, in: Josef Ehmer/Tamara K. Hareven/Richard Wall (Hrsg.): *Historische Familienforschung. Ergebnisse und Kontroversen. Michael Mitterauer zum 60. Geburtstag*, Frankfurt/New York 1997, S. 171–196.
- Beckmann, Jan P.: *Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham. Willensfreiheit als rationales Handlungsprinzip*, in: Uwe an der Heiden/Helmut Schneider (Hrsg.): *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen*, Stuttgart 2007, S. 114–127.
- Benrath, Gustav A.: *Neuere Arbeiten zur mittelalterlichen Schriftauslegung*, in: *VF* 16 (1971), S. 25–55.
- Bergdolt, Klaus: *Pest, Stadt, Wissenschaft - Wechselwirkungen in oberitalienischen Städten vom 14. bis 17. Jahrhundert*, in: *BerrWissG* 15 (1992), S. 201–211.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, übers. v. Monika Plessner, Frankfurt/Main <sup>22</sup>1980.
- Biesinger, Albert: *Kommt die religiöse Erziehung ohne die Vorstellung von Himmel-Hölle-Fegefeuer aus?*, in: Ders./Michael Kessler (Hrsg.): *Himmel - Hölle - Fegefeuer* (Kontakte 3), Tübingen 1996, S. 11–30.
- Bitterli, Dieter: *Prokop von Templin. Encaenia. Photomechanischer Nachdruck mit Kommentar, Glossar, Nachwort u. Bibliographie. 2 Bde.*, Amsterdam 1989.
- Blanke, Horst W.: *Wissen - Wissenserwerb - Wissensakkumulation in der Aufklärung. Das Beispiel der allgemeinen Historie der Reisen und ihrer Vorläufer*, in: Hans-Jürgen Lüsebrink (Hrsg.): *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt* (Das achtzehnte Jahrhundert. Supplementa 11), Göttingen 2006, S. 138–156.
- Blumenberg, Hans: *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*, Frankfurt/Main 1973.
- Bode, Karl: *Die Bearbeitung der Vorlagen in Des Knaben Wunderhorn* (Palaestrina 79. Untersuchungen und Texte aus der deutschen und englischen Philologie), Berlin 1909.

- Bodemann, Ulrike: Die Cyrillusfabeln und ihre deutsche Übersetzung durch Ulrich von Pottenstein. Untersuchung und Editionsprobe (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 93), München/Zürich 1988.
- Boer, Jan-Hendryk de/Füssel, Marian/Schütte, Jana M. (Hrsg.): Zwischen Konflikt und Kooperation: Praktiken der europäischen Gelehrtenkultur (12.–17. Jahrhundert), (Historische Forschungen 114), Berlin 2016.
- Böhler, Dietrich: Naturverstehen und Sinnverstehen, in: Friedrich Rapp (Hrsg.): Naturverständnis und Naturbeherrschung. Philosophiegeschichtliche Entwicklung und gegenwärtiger Kontext, München 1981, S. 70–95.
- Böschen, Stefan et al.: Entscheidungen unter Bedingungen pluraler Nichtwissenskulturen, in: Renate Mayntz et al. (Hrsg.): Wissensproduktion und Wissenstransfer. Wissen im Spannungsfeld von Wissenschaft, Politik und Öffentlichkeit, Bielefeld 2008, S. 197–220.
- Brady, Philip V.: Procopius von Templin. A Seventeenth-Century German Capuchin, in: *Collectanea Franciscana* 55 (1985), S. 33–51.
- Brady, Philip V.: Prokop von Templin (1608–1680). ›Redner‹ und ›Poet‹. Zur volksbezogenen Praxis eines dichtenden Kapuziners, in: Wolfgang Brückner/Peter Blickle/Dieter Breuer (Hrsg.): Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland. Band II (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 13), Wiesbaden 1985, S. 527–541.
- Brandt, Rüdiger: Grundkurs germanistische Mediävistik/Literaturwissenschaft, München 1999.
- Breidenbach, Heribert: Der Emblematiker Jeremias Drexel S.J. (1581–1638). Mit einer Einführung in die Jesuitenemblemik und einer Bibliographie der Jesuitenemblembücher, Illinois 1935.
- Bremer, Kai: Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert, Tübingen 2005.
- Breuer, Dieter: Der Prediger als Erfolgsautor. Zur Funktion der Predigt im 17. Jahrhundert, in: *Vestigia bibliae* 3 (1981), S. 31–48.
- Breuer, Dieter: Die Lieddichtung des Procopius von Templin, in: *Morgen-Glantz. Zeitschrift der Christian Knorr von Rosenroth-Gesellschaft* 14 (2004), S. 53–76.
- Breuer, Dieter: Oberdeutsche Literatur. 1565–1650. Deutsche Literaturgeschichte und Territorialgeschichte in frühabsolutistischer Zeit (ZBLG. Beiheft 11. Reihe B), München 1979.
- Briggs, Katharine M.: *Nine Lives. Cats in Folklore*, London 1980.
- Brinkmann, Henning: *Mittelalterliche Hermeneutik*, Tübingen 1980.
- Brost, Marc/Lau, Mariam: Der Wolf – zum Abschluss freigeben?, in: *Die Zeit* v. 16.7.2020, S. 10f.
- Brückner, Wolfgang/Blickle, Peter/Breuer, Dieter (Hrsg.): *Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland. Band II (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 13)*, Wiesbaden 1985.
- Brückner, Wolfgang: Spiegel-Erkenntnis. Mittelalterliche Realie und doppeldeutige Metapher, in: Heinz O. Luthe/Rainer E. Wiedenmann (Hrsg.): *Ambivalenzen. Studien zum kulturtheoretischen und empirischen Gehalt einer Kategorie der Erschließung des Unbestimmten*, Opladen 1997, S. 83–108.
- Brückner, Wolfgang: *Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus*, Berlin 1974.

- Brunner-Traut, Emma: Gelebte Mythen. Beiträge zum altägyptischen Mythos, Darmstadt 1988.
- Burgièere, André/Lebrun, François: Die Vielfalt der Familienmodelle in Europa, in: André Burgièere (Hrsg.): Geschichte der Familie. Bd. 3. Neuzeit, Frankfurt/Main/New York 1997, S. 13–118.
- Burke, Peter: Papier und Marktgeschrei. Die Geburt der Wissensgesellschaft, Berlin 2001.
- Büttner, Frank/Friedrich, Markus/Zedelmaier, Helmut (Hrsg.): Sammeln, Ordnen, Veranschaulichen: Zur Wissenskompilatorik in der Frühen Neuzeit, Münster 2003.
- Chojecka, Ewa: Zur Stellung des gedruckten Bildes im 15. und 16. Jahrhundert. Zwischen Kunstwerk und ›Massenmedium‹, in: Siegfried Hoyer (Hrsg.): Reform, Reformation, Revolution, Leipzig 1980, S. 123–127.
- Cohen, Floris: Die zweite Erschaffung der Welt. Wie die moderne Naturwissenschaft entstand, Frankfurt 2010.
- Daiber, Karl F.: Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft (Gesellschaft und theologische Praxis der Kirche 23), München 1977.
- Dale-Green, Patricia: *Cult of the Cat*, London/Melbourne/Toronto 1963.
- Daxelmüller, Christoph: Aberglaube, Hexenzauber, Höllenängste. Eine Geschichte der Magie, München 1996.
- Daxelmüller, Christoph: Das literarische Magieangebot. Zur Vermittlung hochgeschichtlicher Magiediskussion und magischer Volksliteratur im 17. Jahrhundert, in: Wolfgang Brückner/Peter Blickle/Dieter Breuer (Hrsg.): Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland. Band II (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 13), Wiesbaden 1985, S. 837–863.
- Delort, Robert: Der Elefant, die Biene und der heilige Wolf. Die wahre Geschichte der Tiere, a. d. Frz. v. Josef Winiger, München/Wien 1987.
- Delumeau, Jean: Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts. Bd. 2, Reinbeck 1985.
- Detel, Wolfgang: Wissenskulturen und epistemische Praktiken, in: Johannes Fried/Thomas Kailer (Hrsg.): Wissenskulturen. Beiträge zu einem forschungsstrategischen Konzept (Wissenskulturen und gesellschaftlicher Wandel 1), Berlin 2003, S. 119–132.
- Diekstra, Frans N. M.: The Physiologus. The Bestiaries and Medieval Animal Lore (Geschichte/Lehre/Wissen), in: *Neophilologus* 69 (1985), S. 142–155.
- Dihle, Albrecht: Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit. Von Augustus bis Iustinian, München 1989.
- Doepler, Emil/Ranisch, Wilhelm: *Walhall. Die Götterwelt der Germanen*, Nachdr. d. Ausg. Berlin 1900, Berlin 2014.
- Dölger, Franz J.: Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 14), Münster 1970.
- Döring, Heinrich/Kaufmann, Xaver: Kontingenzerfahrung und Sinnfrage, in: Franz Bodile et al. (Hrsg.): Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Bd. 9, Freiburg 1981, S. 8–67.
- Dörrie, Heinrich: Spätantike Symbolik und Allegorese, in: *FMSt* 3 (1969), S. 1–12.
- Drößler, Rudolf: *Als die Sterne Götter waren*, Leipzig 1976.
- Dülmen, Richard van: Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Dritter Band. Religion, Magie, Aufklärung. 16.–18. Jahrhundert, München 1994.

- Dülmen, Richard van: Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Zweiter Band. Dorf und Stadt. 16.–18. Jahrhundert, München 1992.
- Dülmen, Richard van: Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit, Frankfurt/Main 1989.
- Dürr, Renate/Gerok-Reiter, Anette/Holzem, Andreas/Patzold, Steffen (Hrsg.): Religiöses Wissen im vormodernen Europa. Schöpfung – Mutterschaft – Passion, Paderborn 2019.
- Ebeling, Gerhard: Wort Gottes und Hermeneutik, in: ZThK 56 (1959), S. 224–251.
- Ebeling, Gerhard: Wort und Glaube, Tübingen 1967.
- Ecker, Gisela: Einblattdrucke von den Anfängen bis 1555. Untersuchungen zu einer Publikationsform literarischer Texte 1 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 314), Göppingen 1981.
- Eder, Karl: Prokop von Templin (†1680) und seine Stellung zum Hexenwahn, in: Linzer Quartalschrift 92 (1939), S. 42–58 u. 250–265.
- Ehlich, Konrad: Der Katechismus – eine Textart an der Schnittstelle von Mündlichkeit und Schriftlichkeit, LiLi 29 (1999), S. 9–33.
- Eich, Peter: Gregor der Große. Bischof von Rom zwischen Antike und Mittelalter, Paderborn 2016.
- Engemann, Wilfried: Einführung in die Homiletik, Tübingen/Basel <sup>2</sup>2011.
- Erhard Oeser: Hund und Mensch. Die Geschichte einer Beziehung, Darmstadt 2004.
- Ernst, Gerhard: Das Problem des Wissens, Paderborn 2002.
- Esser, Thilo: Die Pest – Strafe Gottes oder Naturphänomen?, in: ZKG 108 (1997), S. 32–57.
- Exeler, Adolf: Wesen und Aufgabe der Katechese. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung, Freiburg 1966.
- Eybl, Franz M.: Die gedruckte katholische Barockpredigt zwischen Folklore und Literatur. Eine Standortbestimmung, in: Hans E. Bödeker/Gérald Chaix/Patrice Veit (Hrsg.): Le livre religieux et ses pratiques. Études sur l'histoire du livre religieux en Allemagne et en France à l'époque moderne. Der Umgang mit dem religiösen Buch in Deutschland und Frankreich in der frühen Neuzeit (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 101), Göttingen 1991, S. 221–244.
- Eybl, Franz M.: Gebrauchsfunktion barocker Predigtliteratur. Studien zur katholischen Predigtsammlung am Beispiel lateinischer und deutscher Übersetzungen des Pierre de Besse, Wien 1982.
- Eybl, Franz M.: Poetik, Performanz und Publikation. Religiöse Dichtung als ästhetische Überbietung bei Prokop von Templin, Jacob Balde und Johann Klaj, in: Dirk Niefang/Werner W. Schnabel (Hrsg.): Johann Klaj. Akteur – Werk – Umfeld, Berlin/Boston 2020, S. 261–292.
- Eybl, Franz M.: Predigt/Erbauungsliteratur, in: Albert Meier (Hrsg.): Die Literatur des 17. Jahrhunderts (Hausers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart 2), München/Wien 1999, S. 401–419.
- Faber, Malte/Proops, John L. R.: Evolution, Time, Production and the Environment, Berlin et al. 1994.
- Fattinger, Josef: Grosser Gott, wir loben dich! Gott und seine Eigenschaften (Katholische Laiendogmatik 3), Frankfurt 1940.
- Faulstich, Werner: Medien zwischen Herrschaft und Revolte. Die Medienkultur der frühen Neuzeit (1400–1700), Göttingen 1998.



- Fausser, Markus: Wissen als Unterhaltung, in: Richard van Dülmen/Sina Rauschenberg (Hrsg.): Macht des Wissens. Die Entstehung der modernen Wissensgesellschaft, Köln/Weimar/Wien 2004, S. 491–514.
- Feist, Ulrike: Sonne, Mond und Venus. Visualisierung astronomischen Wissens im frühzeitlichen Rom, Berlin 2013.
- Fendt, Leonard: Grundriß der Praktischen Theologie für Studenten und Kandidaten. Erste Abteilung. Grundlegung, Lehre von der Kirche, vom Amt und von der Predigt, Tübingen <sup>2</sup>1947.
- Ferrier, Janet M.: Seulement pour vous endoctriner. The Author's Use of Exempla in le Ménagier de Paris, in: *Medium Aevum* 48 (1979), S. 77–89.
- Finger, Evelyn: Reich mir den Apfel, Eva! Woher unser kritisches Gottesbild kommt und warum wir es verteidigen sollten, in: *Die Zeit* v. 17.5.2018, S. 54.
- Fischer, Hans: Conrad Gessner. 1516–1565. Leben und Werk, Zürich 1966.
- Frank, Thomas/Kocher, Ursula/Tarnow, Ulrike (Hrsg.): Topik und Tradition. Prozesse der Neuordnung von Wissensüberlieferungen des 13. bis 17. Jahrhunderts (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 1), Göttingen 2007.
- Franz von Assisi, in: Walter Nigg: Große Heilige, Zürich 1986, S. 33–95.
- Fried, Johannes/Süßmann, Johannes: Revolution des Wissens – Eine Einführung, in: Dies. (Hrsg.): Revolution des Wissens. Von der Steinzeit bis zur Moderne, München 2001, S. 7–20.
- Friedrich, Udo: Naturgeschichte zwischen artes liberales und frühneuzeitlicher Wissenschaft. Conrad Gessners ›Historia animalium‹ und ihre volkssprachliche Rezeption (Frühe Neuzeit 21), Berlin 1995.
- Fries, Heinrich: Glauben – Wissen. Wege zu einer Lösung des Problems, Berlin 1960.
- Fuchs, Ottmar: Die lebendige Predigt, München 1978.
- Füssel, Marian: Auf dem Weg zur Wissensgesellschaft. Neue Forschungen zur Kultur des Wissens in der Frühen Neuzeit, in: *ZHF* 34 (2008), S. 273–289.
- Gadient, Veit: Prokop von Templin als Mensch, Prediger und Dichter, Regensburg 1912a.
- Gadient, Veit: Prokop von Templin. Sein Leben und seine Werke, Regensburg 1912b.
- Gehlen, Arnold: Religion und Umweltstabilisierung, in: Oskar Schatz (Hrsg.): Hat die Religion Zukunft?, Graz/Wien/Köln 1971, S. 83–97.
- Geißner, Hellmut: Die Predigt und die rhetorische Kommunikation, in: *Theologia Practica* 12 (1977), S. 48–52.
- Genette, Gérard: Die Erzählung, Paderborn <sup>3</sup>2010.
- Gestrich, Andreas/Krause, Jens-Uwe/Mitterauer, Michael: Geschichte der Familie, Stuttgart 2003.
- Gierl, Martin: Korrespondenzen, Disputationen, Zeitschriften. Wissensorganisation und die Entwicklung der gelehrten Medienrepublik zwischen 1670 und 1730, in: Richard van Dülmen/Sina Rauschenberg (Hrsg.): Macht des Wissens. Die Entstehung der modernen Wissensgesellschaft, Köln/Weimar/Wien 2004, S. 417–438.
- Gierl, Martin: Religiöses Wissen. Wissenschaft und die Kommunikation mit Gott (1650–1750), in: Helmut Neuhaus (Hrsg.): Die Frühe Neuzeit als Epoche (Historische Zeitschrift. Beihefte 49), München 2009, S. 91–105.
- Gilbert, Otto: Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums, Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1907, Hildesheim 1967.
- Gloy, Karen: Einführung. Die verschiedenen Wissenstypen, in: Dies./Rudolf zur Lippe (Hrsg.): Weisheit – Wissen – Information, Göttingen 2005, S. 7–20.

- Gnädinger, Louise: *Hiudan und Petitcreiu. Gestalt und Figur des Hundes in der mittelalterlichen Tristandichtung*, Zürich/Freiburg 1971.
- Goertz, Hans-Jürgen: *Kleriker- und Laienkultur. Glaube und Wissen in der Reformationszeit*, in: Richard van Dülmen/Sina Rauschenbach (Hrsg.): *Macht des Wissens. Die Entstehung der modernen Wissensgesellschaft*, Köln/Weimar/Wien 2004, S. 39–64.
- Goody, Jack: *Wissen und die Arten seiner Weitergabe*, in: Johannes Fried/Johannes Süßmann (Hrsg.): *Revolution des Wissens. Von der Steinzeit bis zur Moderne*, München 2001, S. 40–55.
- Grabes, Herbert: *Speculum, Mirror und Looking-Glass. Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13. bis 17. Jahrhunderts* (Buchreihe der *Angelia. Zeitschrift für englische Philologie* 16), Tübingen 1973, S. 42–48.
- Greiner, Ulrich: *Die Lust, an allem schuld zu sein*, in: *Die Zeit* v. 18.10.2018, S. 52.
- Grimm, Jürgen: *Die literarische Darstellung der Pest in der Antike und in der Romania* (Freiburger Schriften zur Romanischen Philologie 6), München 1965.
- Grimm, Reinhold: *Bild und Bildlichkeit im Barock. Zu einigen neueren Arbeiten*, in: *GRM* 50 (1969), S. 379–412.
- Groh, Ruth: *Theologische und philosophische Voraussetzungen der Rede vom Buch der Natur*, in: Aleida Assmann/Ulrich Gaier/Gisela Trommsdorff (Hrsg.): *Zwischen Literatur und Anthropologie. Diskurse, Medien, Performanzen* (Literatur und Anthropologie 23), Tübingen 2005, S. 139–146.
- Gross, Matthias: *Ignorance and Surprise. Science, Society and Ecological Design*, London 1969.
- Grözinger, Albrecht: *Das Verständnis von Rhetorik in der Homiletik. Bemerkungen zum Stand der Diskussion*, in: *Theologia Practica* 14 (1979), S. 265–274.
- Grünberg, Wolfgang: *Homiletik und Rhetorik. Zur Frage einer sachgemäßen Verhältnisbestimmung*, Gütersloh 1973.
- Gutmann, Hans-Martin: *Jugendpredigt heute. Perspektiven, Chancen und Grenzen*, in: Michael Meyer-Blanck/Ursula Roth/Jörg Seip (Hrsg.): *Jugend und Predigt. Zwei fremde Welten*, München 2008, S. 113–129.
- Habermas, Rebekka: *Ängste und Rituale des Schutzes in der frühen Neuzeit*, in: *Sowi* 21 (1992), S. 77–81.
- Hageneder, Fred: *Der Geist der Bäume. Eine ganzheitliche Sicht ihres unerkannten Wesens*, Saarbrücken 2016.
- Hahn, Daniel: *The Tower Menagerie*, London 2003.
- Hailer, Martin: *Glauben und Wissen. Arbeitsbuch Theologie und Philosophie*, Göttingen 2006.
- Häner, Flavio: *Dinge sammeln, Wissen schaffen. Die Geschichte der naturhistorischen Sammlungen in Basel. 1735–1850*, Bielefeld 2017.
- Harms, Wolfgang (Hrsg.): *Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1980ff.
- Harms, Wolfgang/Heß, Gilbert/Peil, Dietmar (Hrsg.): *SinnBilderWelten. Emblematische Medien in der Frühen Neuzeit. Katalog der Ausstellung in der Bayerischen Staatsbibliothek München 11.8.–1.10.1999*, München 1999.
- Harms, Wolfgang/Schilling, Michael (Hrsg.): *Illustrierte Flugblätter des Barock. Eine Auswahl*, Tübingen 1983.

- Harms, Wolfgang: Anonyme Texte bekannter Autoren auf illustrierten Flugblättern des 17. Jahrhunderts. Zu Beispielen von Logau, Birken und Harsdörffer, in: WBN 12 (1985), S. 49–58.
- Harms, Wolfgang: Bedeutung als Teil der Sache in zoologischen Standardwerken der frühen Neuzeit (Konrad Gesner, Ulisse Aldrovandi), in: Hartmut Bookmann/Bernd Moeller/Karl Stackmann (Hrsg.): *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge 179), Göttingen 1989, S. 352–369.
- Harms, Wolfgang: Einleitung. Zur außerliterarischen Emblematik, in: Ders./Hartmut Freytag (Hrsg.): *Außerliterarische Wirkungen barocker Emblembücher. Emblematik in Ludwigsburg, Gaarz und Pommersfelden*, München 1975, S. 7–19.
- Harms, Wolfgang: *Mundus imago Dei est*. Zum Entstehungsprozeß zweier Emblembücher Jean Jacques Boissards, in: DVjs 47 (1973), S. 223–244.
- Harvey, Michael et al.: A Historical Perspective on Organizational Ignorance, in: *Journal of Managerial Psychology* 16 (2001), S. 449–468.
- Hasenhüttl, Gotthold: Die Wandlung des Gottesbildes, in: Joseph Ratzinger/Johannes Neumann (Hrsg.): *Theologie im Wandel. FS zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen. 1817–1967* (Tübinger Theologische Reihe 1), München/Freiburg 1967, S. 228–253.
- Hausladen, Christoph: Sprechen und Begründen jenseits des Definiten. Theologie und ihr besonderes Verhältnis zum Nichtwissen, in: Peter Wehling (Hrsg.): *Vom Nutzen des Nichtwissens. Sozial-kulturwissenschaftliche Perspektiven*, Bielefeld 2015, S. 223–246.
- Häusler, Rita: *Der Kalender im 15. und 16. Jahrhundert mit Berücksichtigung der Tiroler Drucker und ihrer Stellung an den Höfen in Innsbruck und Brixen*, Wien 1962.
- Hengerer, Mark: Die Katze in der Frühen Neuzeit. Stationen auf dem Weg zur Seelenverwandten des Menschen, in: Clemens Wischermann (Hrsg.): *Von Katzen und Menschen. Sozialgeschichte auf leisen Sohlen*, Konstanz 2007, S. 53–88.
- Henkel, Arthur: Die geheimnisvolle Welt der Embleme, in: *Heidelberger Universitätschriften* 19 (1975), S. 1–23.
- Herbst, Michael/Schneider, Matthias: ... wir predigen nicht uns selbst. Ein Arbeitsbuch für Predigt und Gottesdienst, Neukirchen-Vluyn 2002.
- Hertling, Ludwig: Der mittelalterliche Heiligentypus nach dem Tugendkatalog, in: ZAM 8 (1933), S. 260–268.
- Herzog, Urs: ›Der Beerin Ampt und Dienst‹, geistlicherweise. Zur emblematischen Predigt des Prokop von Templin, in: *Simpliciana* 11 (1989), S. 149–159.
- Herzog, Urs: Der Roman auf der Kanzel. Prokop von Templin (um 1608–1680). Ein erster Leser von Grimmelshausens ›Simplicissimus‹, in: *Simpliciana* 6/7 (1984/85), S. 99–110.
- Herzog, Urs: *Geistliche Wohlredenheit. Die katholische Barockpredigt*, München 1991.
- Hinrichs, Ernst: Alphabetisierung. Lesen und Schreiben, in: Richard van Dülmen/Sina Rauschenberg (Hrsg.): *Macht des Wissens. Die Entstehung der modernen Wissenschaftsgesellschaft*, Köln/Weimar/Wien 2004, S. 539–562.
- Hoffmann, Julius: Die ›Hausväterliteratur‹ und die ›Predigten über den christlichen Hausstand‹. Lehre vom Haus und Bildung für das häusliche Leben im 16., 17. und 18. Jahrhundert, Weinheim/Berlin 1959.

- Holzem, Andreas: »... Quod non miserit prolem ad scholam«. Religiöse Bildung, Schulalltag und Kinderwelten im Spiegel von Sendgerichtsprotokollen des Fürstbistums Münster, in: AKG 78 (1996), S. 325–362.
- Holzem, Andreas: Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung, in: Paul Münch (Hrsg.): »Erfahrung« als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte (HZ. Beihefte 31), München 2001, S. 317–332.
- Holzem, Andreas: Christentum in Deutschland. 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung. Bd. 1, Paderborn 2015.
- Holzem, Andreas: Katholische Konfessionalisierung – ein Epochenphänomen der Frühneuzeit zwischen Spätmittelalter und Aufklärung, in: Helmut Neuhaus (Hrsg.): Die Frühe Neuzeit als Epoche (HZ. Beihefte 49), München 2009, S. 251–289.
- Homann, Holger: Studien zur Emblematis des 16. Jahrhunderts. Sebastian Brant. Andrea Alciati. Johannes Sambucus. Mathias Holtzwardt. Nicolaus Taurellus, Utrecht 1971.
- Höpel, Ingrid: Emblem und Sinnbild. Vom Kunstbuch zum Erbauungsbuch, Frankfurt/Main 1987.
- Hörger, Hermann: Kirche. Dorfreligion und bäuerliche Gesellschaft. Strukturanalysen zur gesellschaftsgebundenen Religiosität ländlicher Unterschichten des 17. bis 19. Jahrhunderts, aufgezeigt an bayerischen Beispielen. Teil 1 (Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte 5), München 1978.
- Hübner, Hans: Eine moderne Variante der mittelalterlichen Lehre vom vierfachen Schriftsinn. Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum, in: Paolo Chiarini/Hans D. Zimmermann (Hrsg.): SchriftSinne. Exegese, Interpretation, Dekonstruktion (Schriftenreihe des Forums Guardini 3), Berlin 1994, S. 54–64.
- Hübner, Kurt: Die Wahrheit des Mythos, München 1985.
- Hueck, Monika: Textstruktur und Gattungssystem. Studien zum Verhältnis von Emblem und Fabel im 16. und 17. Jahrhundert (Scriptor Hochschulschriften Literaturwissenschaft 14), Kronberg 1975.
- Hünemörder, Christian: Zur empirischen Grundlage geistlicher Naturdeutung, in: Benedikt K. Vollmann (Hrsg.): Geistliche Aspekte mittelalterlicher Naturlehre. Symposium 30. November–2. Dezember 1990 (Wissensliteratur im Mittelalter. Schriften des Sonderforschungsbereichs 226. Würzburg/Eichstätt 15), Wiesbaden 1993, S. 59–68.
- Hünemann, Peter: Reich Gottes – Sinn und Ziel der Geschichte, in: Heinz Althaus (Hrsg.): Apokalyptik und Eschatologie. Sinn und Ziel der Geschichte, Freiburg 1987, S. 105–142.
- Ignatius von Loyola, in: Hans Hümmeler: Helden und Heilige. Die Geschichte ihres wahren Lebens. Dargestellt für jeden Tag des Jahres, Siegburg 1961, S. 375–378.
- Ilgen, Peter: Prokop von Templin (1608–1680) und das katholische deutsche Kirchenlied im 17. Jahrhundert, in: Kmjb 80 (1996), S. 81–114.
- Iser, Wolfgang: Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, Paderborn 2<sup>1984</sup>.
- Jäger, Helmut: Einführung in die Umweltgeschichte, Darmstadt 1994.
- Janich, Peter: Vom Nichtwissen über Wissen zum Wissen über Nichtwissen, in: Nina Janich/Alfred Nordmann/Liselotte Schebek (Hrsg.): Nichtwissenskommunikation in den Wissenschaften. Interdisziplinäre Zugänge (Wissen – Kompetenz – Text 1), Frankfurt/Main 2012, S. 23–50.

- Japp, Klaus P.: Die Beobachtung von Nichtwissen, in: *Soziale Systeme* 3 (1997), S. 289–312.
- Jedan, Christoph: Aristoteles. Auf dem Weg zum Willensfreiheitsproblem – Kausalität, offene Zukunft und menschliches Handeln, in: Uwe an der Heiden/Helmut Schneider (Hrsg.): *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen*, Stuttgart 2007, S. 39–47.
- Jedin, Hubert: *Kleine Konziliengeschichte. Die zwanzig ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte*, Freiburg 1959.
- Jetter, Werner: Die Predigt als Gespräch mit dem Hörer, in: *PTh* 56 (1967), S. 212–228.
- Jochum, Uwe: Am Ende der Sammlung. Bibliotheken im frühmodernen Staat, in: Richard van Dülmen/Sina Rauschenberg (Hrsg.): *Macht des Wissens. Die Entstehung der modernen Wissensgesellschaft*, Köln/Weimar/Wien 2004, S. 273–294.
- Jöns, Dietrich W.: *Das ›Sinnen-Bild‹. Studien zur allegorischen Bildlichkeit bei Andreas Gryphius*, Stuttgart 1966.
- Josuttis, Manfred: Über den Predigtanfang, in: *MPT* 53 (1964), S. 474–492.
- Josuttis, Manfred: Über den Predigtaufbau, in: *MPT* 54 (1965), S. 480–492.
- Josuttis, Manfred: Über den Predigtschluß, in: Ders. (Hrsg.): *Rhetorik und Theologie in der Predigtarbeit. Homiletische Studien*, München 1985, S. 201–215.
- Jüngel, Eberhard: ›Die Weltgeschichte ist das Weltgericht‹ aus theologischer Perspektive, in: Rüdiger Bubner/Walter Mesch (Hrsg.): *Die Weltgeschichte – das Weltgericht? (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung 22)*, Stuttgart 2001, S. 13–33.
- Kahnert, Klaus: Augustinus. De libero arbitrio – Über die freie Willensentscheidung, in: Uwe an der Heiden/Helmut Schneider (Hrsg.): *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen*, Stuttgart 2007, S. 87–99.
- Kampers, Franz: *Mittelalterliche Sagen vom Paradiese und vom Holze des Kreuzes Christi in ihren vornehmsten Quellen und in ihren hervorstechendsten Typen*, Köln 1897.
- Kamphaus, Franz: Erzählend predigen, in: *Lebendige Seelsorge* 28 (1977), S. 332–335.
- Karz, Friedrich von: Über Procopius, einen noch wenig bekannten katholischen Dichter aus dem siebenzehnten Jahrhundert, in: *Katholische Literaturzeitung* 4 (1826), S. 106–112.
- Keller, Andreas: *Frühe Neuzeit. Das rhetorische Zeitalter*, Berlin 2008.
- Kemp, Cornelia: Erbauung und Belehrung im geistlichen Flugblatt, in: Wolfgang Brückner/Peter Blickle/Dieter Breuer (Hrsg.): *Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland. Band II (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 13)*, Wiesbaden 1985, S. 627–647.
- Kemp, Friedhelm: Prokop von Templin. Ein süddeutscher Barockprediger. Festvortrag zur 87. Jahresversammlung der Gesellschaft der Bibliophilen e.V. am 1. Juni 1986 in Passau, München 1987.
- Kinsky, Eleonore: *Das Predigtwerk des Paters Procopius von Templin*, Wien 1962.
- Kintzinger, Martin/Steckel, Sita (Hrsg.): *Akademische Wissenskulturen. Praktiken des Lehrens und Forschens vom Mittelalter bis zur Moderne (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 13)*, Basel 2015.
- Kittsteiner, Heinz D.: *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt/Main/Leipzig 1991.
- Kleinschmidt, Erich: Denkform im geschichtlichen Prozeß. Zum Funktionswandel der Allegorie in der frühen Neuzeit, in: Walter Haug (Hrsg.): *Formen und Funktionen*

- der Allegorie (Germanistische Symposien. Berichtsbände III), Stuttgart 1979, S. 388–404.
- Knape, Joachim: Rhetorik und Predigt. Wie viel Rhetorik braucht die Predigt?, in: Michael Meyer-Blanck/Jörg Seip/Bernhard Spielberg (Hrsg.): Homiletische Präsenz. Predigt und Rhetorik (Ökumenische Studien zur Predigt 7), München 2010, S. 29–51.
- Kober, August H.: Procopius von Templin. 1609–1680, in: Euphorion 21 (1914)a, S. 520–546.
- Kober, August H.: Procopius von Templin. 1609–1680, in: Euphorion 21 (1914)b, S. 702–726.
- Kober, August H.: Procopius von Templin. 1609–1680, in: Euphorion 22 (1915)a, S. 25–53.
- Kober, August H.: Procopius von Templin. 1609–1680, in: Euphorion 22 (1915)b, S. 268–287.
- Kocher, Ursula: Imagines und picturae. Wissensorganisation durch Emblematik und Mnemonik, in: Thomas Frank/Dies./Ulrike Tarnow (Hrsg.): Topik und Tradition. Prozesse der Neuordnung von Wissensüberlieferungen des 13. bis 17. Jahrhunderts (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 1), Göttingen 2007, S. 31–46.
- Köhler, Hans-Joachim: Fragestellungen und Methoden zur Interpretation frühneuzeitlicher Flugschriften, in: Ders. (Hrsg.): Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit. Beiträge zum Tübinger Symposium 1980 (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 13), Stuttgart 1981, S. 1–28.
- Koschorke, Albrecht: Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie, Frankfurt/Main <sup>3</sup>2013.
- Koschorke, Walter: Der Wolf. Eine Untersuchung über die Vorstellungen vom Verbrecher und seiner Tat sowie vom Wesen der Strafe in der Frühneuzeit (Beiträge zu Grundfragen des Rechts 4), hg. v. Stephan Meder/Alice Rössler, Göttingen 2010.
- Koselleck, Reinhart: ›Erfahrungsraum‹ und ›Erwartungshorizont‹ – zwei historische Kategorien, in: Ders.: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt/Main <sup>8</sup>2003, S. 349–375.
- Koselleck, Reinhart: Die unbekannte Zukunft und die Kunst der Prognose, in: Ders.: Zeitgeschichten. Studien zur Historik, Frankfurt/Main 2000, S. 203–221.
- Krafft, Fritz: ›... denn Gott schafft nichts umsonst!‹ Das Bild der Naturwissenschaft vom Kosmos im historischen Kontext des Spannungsfeldes Gott – Mensch – Natur (Natur – Wissenschaft – Theologie. Kontexte in Geschichte und Gegenwart 1), Münster 1999.
- Kurz, Gerhard: Metapher, Allegorie, Symbol, Göttingen <sup>6</sup>2009.
- Lämmert, Eberhard: Bauformen des Erzählens, Stuttgart <sup>4</sup>1970.
- Lampater, Helmut: Die vier Evangelisten. Ihre Eigenart und ihr Vermächtnis, Stuttgart <sup>2</sup>1982.
- Landwehr, Achim: Das Sichtbare sichtbar machen. Annäherungen an ›Wissen‹ als Kategorie historischer Forschung, in: Ders. (Hrsg.): Geschichte(n) der Wirklichkeit. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte des Wissens (Documenta Augustana 11), Augsburg 2002, S. 61–92.
- Lang, Peter T.: ›Ein grobes, unbändiges Volk‹. Visitationsberichte und Volksfrömmigkeit, in: Klaus Ganzer/Hansgeorg Molitor (Hrsg.): Volksfrömmigkeit in der frühen Neuzeit (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 54), Münster 1994, S. 49–64.
- Läpple, Alfred: Kleine Geschichte der Katechese, München 1981.

- Lausberg, Heinrich: Elemente der literarischen Rhetorik. Eine Einführung für Studierende der klassischen, romanischen, englischen und deutschen Philologie, München<sup>3</sup> 1967.
- Le Goff, Jacques: Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart 1984.
- Lehmann, Hans: Schöpfergott und Heilsgott im Zeugnis der Bibel. Biblisch-theologische Thesen zum Problem der ›doppelten Offenbarung‹, in: Evangelische Theologie 11 (1951), S. 97–111.
- Lehmann, Hartmut: Die Kometenflugschriften des 17. Jahrhunderts als historische Quelle, in: Wolfgang Brückner/Peter Blickle/Dieter Breuer (Hrsg.): Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland. Band II (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 13), Wiesbaden 1985, S. 683–700.
- Lehmann, Hartmut: Zur Bedeutung von Religion und Religiosität im Barockzeitalter, in: Hartmut Lehmann. Religion und Religiosität in der Neuzeit. Historische Beiträge, hg. v. Manfred Jakobowski-Tiessen/Otto Ulbricht, Göttingen 1996, S. 9–27.
- Lehnert, Volker A.: Kein Blatt vor'm Mund. Frei predigen lernen in sieben Schritten. Kleine praktische Homiletik, Neukirchen-Vluyn 2006.
- Löffler, Klemens: Deutsche Klosterbibliotheken, Köln 1918.
- Luckmann, Thomas: Riten als Bewältigung lebensweltlicher Grenzen, in: Schweizer Zeitschrift für Soziologie 3 (1985), S. 535–550.
- Lüdtke, Alf/Prass, Reiner (Hrsg.): Gelehrtenleben. Wissenschaftspraxis in der Neuzeit (Selbstzeugnisse der Neuzeit 18), Köln 2008.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen: Wissen und außereuropäische Erfahrung im 18. Jahrhundert, in: Richard van Dülmen/Sina Rauschenberg (Hrsg.): Macht des Wissens. Die Entstehung der modernen Wissensgesellschaft, Köln/Weimar/Wien 2004, S. 629–654.
- Luyten, Norbert A.: Theologie und Naturwissenschaft in der Begegnung, in: Ders. (Hrsg.): Naturwissenschaft und Theologie (Schriften der katholischen Akademie in Bayern 100), Düsseldorf 1981, S. 145–159.
- Lyotard, Jean-François. Das postmoderne Wissen. Ein Bericht (Edition Passagen 7), hg. v. Peter Engelmann, Wien 1999.
- Maasen, Sabine: Wissenssoziologie, Bielefeld<sup>2</sup> 2009.
- Macho, Thomas: Narziß und der Spiegel. Selbstrepräsentation in der Geschichte der Optik, in: Almut-Barbara Renger (Hrsg.): Narcissus. Ein Mythos von der Antike bis zum Cyberspace, Stuttgart/Weimar 2002, S. 13–26.
- Mallinckrodt, Rebekka von: Text versus Ritus. Dilemmata der katholischen Konfessionalisierung, in: Achim Landwehr (Hrsg.): Geschichte(n) der Wirklichkeit. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte des Wissens (Documenta Augustana 11), Augsburg 2002, S. 319–348.
- Manns, Stefan: Nucleus emblematum. Überlegungen zu einer Semiotik des Emblems, in: Thomas Frank/Ursula Kocher/Ulrike Tarnow (Hrsg.): Topik und Tradition. Prozesse der Neuordnung von Wissensüberlieferungen des 13. bis 17. Jahrhunderts (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 1), Göttingen 2007, S. 47–66.
- Marhold, Wolfgang: Gesellschaftliche Funktion der Religion, in: Wolf-Dieter Marsch (Hrsg.): Plädoyers in Sachen Religion. Christliche Religion zwischen Bestreitung und Verteidigung, Gütersloh 1973, S. 77–93.
- Markowski, Mieczylaw: Von den mittelalterlichen Ansätzen eines Wandels zum kopernikanischen Umbruch im Wissenschaftsverständnis, in: Ingrid Craemer-Ruegenberg/Andreas Speer (Hrsg.): Scientia und Ars im Hoch- und Spätmittelalter. 1. Halbband (Miscellanea mediaevalia 22), Berlin/New York 1994, S. 79–94.

- Martin, Dieter: Kometen in der deutschen Barockdichtung, in: *Scientiae et artes. Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik. Bd. I (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 38)*, hg. v. Barbara Mahlmann-Bauer, Wiesbaden 2004, S. 425–446.
- Martínez, Matias/Scheffel, Michael: Einführung in die Erzähltheorie, München 1999.
- Matt, Leonard von: Das Konzil, Würzburg 1960.
- McDonald, William B.: Christian Sun Symbols, in: *Graphis* 18 (1962), S. 132–137.
- Meid, Volker: Sprichwort und Predigt im Barock. Zu einem Erbauungsbuch Valerius Herbergers, in: *Volkskunde* 62 (1966), S. 209–234.
- Meier, Christel: Argumentationsformen kritischer Reflexion zwischen Naturwissenschaft und Allegorese, in: *FMSt* 12 (1978), S. 116–159.
- Menze, Clemenz: Grundzüge und Grundlagen der spätbarocken Kapuzinerdichtung in Deutschland, in: *Collectanea Franciscana* 28 (1958), S. 272–305.
- Metz, Johann B.: Kleine Apologie des Erzählens, in: *Concilium* 9 (1973), S. 334–341.
- Meyer-Blanck, Michael: Gottesdienstlehre, Tübingen 2011.
- Miedema, Hessel: The Term ›Emblema‹ in Alciati, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 31 (1968), S. 234–250.
- Miggelbrink, Ralf: Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition, Freiburg 2000.
- Miggelbrink, Ralf: Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition, Darmstadt 2002.
- Minois, Georges: Geschichte der Zukunft. Orakel, Prophezeiungen, Utopien, Prognosen, Düsseldorf/Zürich 1998.
- Moore, Wilbert E./Tumin, Melvin M.: Some Social Functions of Ignorance, in: *American Sociological Review* 14 (1949), S. 787–795.
- Mörth, Ingo: Lebenswelt und religiöse Sinnstiftung. Ein Beitrag zur Theorie des Alltagslebens, München 1986.
- Mörth, Ingo: Religiöse Sinnstiftung und gesellschaftliches Bewusstsein, in: *ÖZS* 4 (1979), S. 16–30.
- Mörth, Ingo: Zur Konstitutionsanalyse religiöser Phänomene. Kontingenz und Konsistenz der Lebenswelt, in: Wolfram Fischer/Wolfgang Marhold (Hrsg.): *Religionssoziologie als Wissenssoziologie*, Stuttgart et al. 1978, S. 21–37.
- Moser, Dietz-Rüdiger: Sinnbildsprache und Verstehenshorizont. Zum Problem der Allegoriestaltung und -rezeption im Rahmen der gegenreformatorischen Liedkatechese, in: Walter Haug (Hrsg.): *Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wolfenbüttel (Germanistische Symposien. Berichtsbände III)*, Stuttgart 1979, S. 429–451.
- Moser, Dietz-Rüdiger: Verkündigung durch Volksgesang. Studien zur Liedpropaganda und -katechese der Gegenreformation, Berlin 1981.
- Moser, Hans: Jungfernkranz und Strohkranz, in: *Das Recht der kleinen Leute. FS für Karl-Sigismund Kramer zum 60. Geburtstag*, hg. v. Konrad Köstlin/Kai D. Sievers, Berlin 1976, S. 140–165.
- Moser-Rath, Elfriede: Brauchdokumentation in barocker Homiletik, in: Dieter Harming (Hrsg.): *Volkskultur und Geschichte. Festgabe für Josef Dünninger zum 65. Geburtstag*, Berlin 1970, S. 347–365.
- Moser-Rath, Elfriede: Dem Kirchenvolk die Leviten gelesen. Alltag im Spiegel süddeutscher Barockpredigten, Stuttgart 1991.



- Moser-Rath, Elfriede: Die Fabel als rhetorisches Element in der katholischen Predigt der Barockzeit, in: Peter Hasubek (Hrsg.): Die Fabel. Theorie, Geschichte und Rezeption einer Gattung, Berlin 1982, S. 59–75.
- Moser-Rath, Elfriede: Erzähler auf der Kanzel. Zu Form und Funktion des barocken Predigtmärleins, in *Fabula* 2 (1958), S. 1–26.
- Moser-Rath, Elfriede: Familienleben im Spiegel der Barockpredigt, in: *Daphnis* 10 (1981), S. 47–65.
- Moser-Rath, Elfriede: Geistliche Bauernregeln. Ein Beitrag zum Volksglauben der Barockzeit, in: *ZfV* 55 (1959), S. 201–226.
- Moser-Rath, Elfriede: Predigtmärlein der Barockzeit. Exempel, Sage, Schwank und Fabel in geistlichen Quellen des oberdeutschen Raumes, Berlin 1964.
- Müller, Hans-Peter: Glauben und Bleiben. Zur Denkschrift Jesajas Kapitel VI,1–VIII,18, in: George W. Anderson et al. (Hrsg.): *Studies on Prophecy. A Collection of Twelve Papers (Vetus Testamentum 26)*, Leiden 1974, S. 25–54.
- Münch, Paul: *Das Jahrhundert des Zwiespalts. Deutschland 1600–1700*, Stuttgart/Berlin/Köln 1999.
- Münch, Paul: Die Differenz zwischen Mensch und Tier. Ein Grundlagenproblem frühneuzeitlicher Anthropologie und Zoologie, in: Ders. (Hrsg.): *Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses*, Paderborn <sup>2</sup>1999, S. 323–347.
- Neumayer, Maximilian: *Die Schriftpredigt im Barock. Auf Grund der Theorie der katholischen Barockhomiletik*, Paderborn 1938.
- Neuser, Wolfgang: Nichtwissen – eine konstitutive Bedingung für den Entwurf von Welt, in: Klaus Götz (Hrsg.): *Wissensmanagement. Zwischen Wissen und Nichtwissen*, Mering 2008, S. 85–98.
- Nickl, Peter: Thomas von Aquin und Meister Eckhart. Freiheit als Seinsprinzip, in: Uwe an der Heiden/Helmut Schneider (Hrsg.): *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen*, Stuttgart 2007, S. 100–113.
- Niebergall, Friedrich: Predigt als Gemeindeerziehung und Hilfe zur Lebensbewältigung, in: Friedrich Wintzer (Hrsg.): *Predigt. Texte zum Verständnis und zur Praxis der Predigt in der Neuzeit (Theologische Bücherei 80)*, München 1989, S. 88–92.
- Niefanger, Dirk: *Barock*, Stuttgart/Weimar <sup>3</sup>2012.
- Nolde, Dorothea: *Gattenmord. Macht und Gewalt in der frühneuzeitlichen Ehe*, Köln/Weimar/Wien 2003.
- Nowosadtko, Jutta: Zwischen Ausbeutung und Tabu. Nutztiere in der Frühen Neuzeit, in: Paul Münch (Hrsg.): *Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses*, Paderborn <sup>2</sup>1999, S. 247–274.
- Oeser, Erhard: *Hund und Mensch. Die Geschichte einer Beziehung*, Darmstadt 2004.
- Ohly, Friedrich: *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt <sup>2</sup>1983.
- Ohly, Friedrich: Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter, in: *ZfdA* 89 (1958), S. 1–23.
- Ortner, Franz: Spuren eines ungewöhnlichen Ordens. 400 Jahre Kapuziner in Salzburg – Erbe und Auftrag, in: *Kapuzinerkloster Salzburg/Wolfgang Bildstein (Hrsg.): 400 Jahre Kapuziner in Salzburg, Neukirchen 2003*, S. 22–132.
- Oskamp, Paul/Geel, Rudolf: *Gut predigen. Ein Grundkurs*, Gütersloh 2001.
- Osterkamp, Ernst: Emblematik, in: Albert Meier (Hrsg.): *Die Literatur des 17. Jahrhunderts (Hausers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart 2)*, München/Wien 1999, S. 233–254.

- Otto, Gert: Predigt als Rede. Über die Wechselwirkungen von Homiletik und Rhetorik, Stuttgart et al. 1976.
- Patzold, Steffen/Bock, Florian (Hrsg.): Gott handhaben. Religiöses Wissen im Konflikt um Mythisierung und Rationalisierung, Berlin/Boston 2016.
- Paul, Andrea: ›Fegefeuer‹ in der katholischen Theologie. Studien zur religionspädagogischen Relevanz für heutige Glaubenserfahrungen (Theologie 92), Berlin 2011.
- Paul, Eugen: Geschichte der christlichen Erziehung. Bd. 2. Barock und Aufklärung, Freiburg 1995.
- Peterson, Rolf O./Ciucci, Paolo: The Wolf as a Carnivore, in: Lucyan D. Mech/Luigi Boitani (Hrsg.): Wolves. Behavior, Ecology and Conservation, Chicago/London 2003, S. 104–130.
- Pfister, Friedrich: Sinn und Sinnbild, in: Brauch und Sinnbild. Eugen Fehrle zum 60. Geburtstag gewidmet von seinen Schülern und Freunden, hg. v. Ferdinand Herrmann/Wolfgang Treutlein, Karlsruhe 1940, S. 34–47.
- Pichl, Robert: Überlegungen zu den Begriffen ›Volk‹ und ›volkstümlich‹ in der katholischen Predigt der Barockzeit, in: Wolfgang Brückner/Peter Blickle/Dieter Breuer (Hrsg.): Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland. Band II (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 13), Wiesbaden 1985, S. 509–525.
- Plotke, Seraina: Gereimte Bilder. Visuelle Poesie im 17. Jahrhundert, München 2009.
- Pohl, Adolf: Die Offenbarung des Johannes. 2. Teil, Wuppertal 1971.
- Pohlmann, Constantin: Die theologische Konzeption der Barockpredigt, in: ThGl 49 (1959), S. 30–38.
- Press, Volker: Kriege und Krisen. Deutschland 1600–1715 (Neue Deutsche Geschichte 5), München 1991.
- Rahner, Hugo: Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich 1957.
- Ranke-Graves, Robert von: Griechische Mythologie. Quellen und Deutung 1, Reinbeck 1960.
- Rech, Photina: Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung, Salzburg-Freilassing 1966.
- Reschke, Thomas/Thiele, Michael: Predigt und Rhetorik (Studien zur praktischen Theologie 39), St. Ottilien 1992.
- Rexroth, Frank/Schröder-Stapper, Teresa: Woran man Experten erkennt. Einführende Überlegungen zur performativen Dimension von Sonderwissen während der Vormoderne, in: Dies. (Hrsg.): Experten, Wissen, Symbole. Performanz und Medialität vormoderner Wissenskulturen (HZ. Beihefte 71), Oldenburg 2018, S. 7–28.
- Rexroth, Frank: Meistererzählungen und die Praxis der Geschichtsschreibung. Eine Skizze zur Einführung, in: Ders. (Hrsg.): Meistererzählungen vom Mittelalter. Epochenimaginationen und Verlaufsmuster in der Praxis mediävistischer Disziplinen (HZ. Beihefte 46), München 2007, S. 1–22.
- Rietschel, Christian: Sinnzeichen des Glaubens, Berlin <sup>2</sup>1965.
- Roskoff, Gustav: Geschichte des Teufels. In zwei Bänden, Neudr. d. Ausg. Leipzig 1869, Aalen 1967.
- Rothermund, Jörg: Argumentieren in der Predigt, in: PTh 70 (1981), S. 146–163.
- Ryser, Frieder/Salmen, Brigitte: ›Amalierte Stuck uff Glas / Hinder Glas gemalte Historien und Gemäld‹. Hinterglaskunst von der Antike bis zur Neuzeit, Murnau 1997.
- Sarasin, Philipp: Subjekte, Diskurse, Körper. Überlegungen zu einer diskursanalytischen Kulturgeschichte, in: Wolfgang Hardtwig/Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.): Kulturgeschichte Heute, Göttingen 1996, S. 131–164.

- Schenda, Rudolf: Der »gemeine Mann« und sein medikales Verhalten im 16. und 17. Jahrhundert, in: Joachim Telle (Hrsg.): Pharmazie und der gemeine Mann. Hausarznei und Apotheke in der frühen Neuzeit, Weinheim/New York <sup>2</sup>1988, S. 9–20.
- Schenda, Rudolf: Die deutschen Prodigiensammlungen des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Archiv für die Geschichte des Buchwesens 4 (1963), Sp. 637–710.
- Schenda, Rudolf: Orale und literarische Kommunikationsformen im Bereich von Analphabethen und Gebildeten im 17. Jahrhundert, in: Wolfgang Brückner/Peter Blickle/Dieter Breuer (Hrsg.): Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland. Band II (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 13), Wiesbaden 1985, S. 447–464.
- Schenda, Rudolf: Von Mund zu Ohr. Bausteine zu einer Kulturgeschichte volkstümlichen Erzählens in Europa, Göttingen 1993.
- Schierbaum, Martin (Hrsg.): Enzyklopädistik 1550–1650. Typen und Transformationen von Wissensspeichern und Medialisierung des Wissens (Pluralisierung und Autorität 18), Münster/Berlin/London 2009.
- Schilling, Michael: Bildpublizistik der frühen Neuzeit. Aufgaben und Leistungen des illustrierten Flugblatts in Deutschland bis um 1700 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 29), Tübingen 1990.
- Schilling, Michael: Das Flugblatt als Instrument gesellschaftlicher Anpassung, in: Wolfgang Brückner/Peter Blickle/Dieter Breuer (Hrsg.): Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland. Band II (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 13), Wiesbaden 1985, S. 601–621.
- Schirrmeister, Albert: Wissenskulturen in der Frühen Neuzeit, in: Frühneuzeit-Info 67 (2004), S. 66–78.
- Schlumbohm, Jürgen: Familien und Kinder – einige Zahlen, in: Ders. (Hrsg.): Kinderstuben. Wie Kinder zu Bauern, Bürgern, Aristokraten wurden. 1700–1850, München 1983, S. 23–41.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Welche Natur wird nachgeahmt? Beobachtungen zur Erscheinung der Natur in der barocken Literatur, in: Hartmut Laufhütte (Hrsg.): Künste und Natur in Diskursen der Frühen Neuzeit. Teil I (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 35), Wiesbaden 2000, S. 133–156.
- Schneider, Ulrich J.: Die Erfindung des allgemeinen Wissens. Enzyklopädisches Schreiben im Zeitalter der Aufklärung, Berlin 2012.
- Schneyer, Johann B.: Geschichte der katholischen Predigt, Freiburg 1969.
- Schneyer, Johann B.: Wesenszüge des Barock in den Titeln seiner Predigtbücher, in: ThZ 19 (1968), S. 295–310.
- Schöne, Albrecht: Emblematik und Drama im Zeitalter des Barock, München <sup>3</sup>1993.
- Schreiner, Klaus: Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter und in der Reformation, in: ZHF 11 (1984), S. 259–354.
- Schröer, Henning: Bibelauslegung durch Bibelgebrauch. Neue Wege »praktischer Exegese«, in: EvTh 45 (1985), S. 500–515.
- Schütz, Alfred: Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns, in: Alfred Schütz. Gesammelte Aufsätze. Bd. I. Teil 3. Das Problem der sozialen Wirklichkeit, m. e. Einf. v. Achim Gurwitsch u. e. Vorw. v. Hermann L. Breda, Den Haag 1971, S. 3–54.
- Schütz, Werner: Geschichte der christlichen Predigt, Berlin/New York 1972.
- Schwamm, Isidor: Die Heilige Schrift in den Predigten Prokops von Templin, Passau 1941.

- Seel, Otto: Nachwort, in: *Der Physiologus. Tiere und ihre Symbolik*, übertr. u. erl. v. Otto Seel, Düsseldorf/Zürich 2000.
- Simmel, Georg: *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Berlin <sup>3</sup>1994.
- Simmel, Georg: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftungen*, Berlin <sup>7</sup>2013.
- Smithson, Michael: *Ignorance and Uncertainty. Emerging Paradigms*, New York et al. 1989.
- Spoerhase, Carlos/Werle, Dirk/Wild, Markus: *Unsicheres Wissen. Zur Einführung*, in: Dies. (Hrsg.): *Unsicheres Wissen. Skeptizismus und Wahrscheinlichkeit. 1500–1850 (Historia Hermeneutica 7)*, Berlin/New York 2009, S. 1–13.
- Stammen, Theo/Weber, Wolfgang E. J. (Hrsg.): *Wissenssicherung, Wissensordnung und Wissensverarbeitung. Das europäische Modell der Enzyklopädien*, Berlin 2004.
- Steger, Florian (Hrsg.): *Gesundheit – Krankheit. Kulturtransfer medizinischen Wissens von der Spätantike bis in die frühe Neuzeit*, Köln 2004.
- Steinbrecher, Aline: *Fährtenuche. Hunde in der frühneuzeitlichen Stadt*, in: Silke Belanger (Hrsg.): *Tiere – eine andere Geschichte*, Zürich 2008, S. 45–59.
- Steinhagen, Harald: *Dichtung, Poetik und Geschichte im 17. Jahrhundert*, in: Ders./Benno von Wiese (Hrsg.): *Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts. Ihr Leben und Werk*, Berlin 1984, S. 9–48.
- Steinle, Friedrich: *Wissen, Technik, Macht. Elektrizität im 18. Jahrhundert*, in: Richard van Dülmen/Sina Rauschenberg (Hrsg.): *Macht des Wissens. Die Entstehung der modernen Wissensgesellschaft*, Köln/Weimar/Wien 2004, S. 525–538.
- Steinvorth, Ulrich: *Zum Problem der Willensfreiheit*, in: *ZphF* 49 (1995), S. 398–415.
- Steinwede, Dietrich: *Biblisches Erzählen in der religiösen Unterweisung für Kinder*, in: Willy Sanders/Klaus Wegenast (Hrsg.): *Erzählen für Kinder – Erzählen von Gott. Begegnung zwischen Sprachwissenschaft und Theologie*, Stuttgart et al. 1983, S. 52–67.
- Stolberg, Michael: *Frühneuzeitliche Heilkunst und ärztliche Autorität*, in: Richard van Dülmen/Sina Rauschenberg (Hrsg.): *Macht des Wissens. Die Entstehung der modernen Wissensgesellschaft*, Köln/Weimar/Wien 2004, S. 111–130.
- Stolberg, Michael: *Kommunikative Praktiken: Ärztliche Wissensvermittlung am Krankenbett im 16. Jahrhundert*, in: Arndt Brendecke (Hrsg.): *Praktiken der Frühen Neuzeit. Akteure, Handlungen, Artefakte (Frühneuzeit-Impulse 3)*, Köln/Weimar/Wien 2015, S. 111–121.
- Strässle, Thomas: *Fake und Fiktion. Über die Erfindung von Wahrheit*, München 2019.
- Sundén, Hjalmar: *Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit*, Berlin 1966.
- Sutter, Otto E.: *Aus badischen Kalendern*, Konstanz 1920.
- Thiele, Michael: *Portale der Predigt. Kommunikation, Rhetorik, Kunst*, Regensburg 2004.
- Thiele, Michael: *Predigt- und Redestörungen – Zur Theorie der emotionalen Dissonanz*, in: Lutz C. Anders/Ursula Hirschfeld (Hrsg.): *Sprechsprachliche Kommunikation. Probleme, Konflikte, Störungen (Hallesche Schriften zur Sprechwissenschaft und Phonetik 12)*, Frankfurt/Main 2003, S. 375–384.
- Thiele, Michael: *Religiöse Rhetorik*, Inzingen 2012.
- Thiessen, Hillard von: *Die Kapuziner zwischen Konfessionalisierung und Alltagskultur. Vergleichende Fallstudie am Beispiel Freiburgs und Hildesheims 1599–1750 (Rom-bach Wissenschaften – Reihe Historiae 13)*, Freiburg 2002.

- Thomas von Aquin. Die Summa theologiae. Werkinterpretationen, hg. v. Andreas Speer, Berlin/New York 2005.
- Titus, Arthur: Natur und Gott. Ein Versuch zur Verständigung zwischen Naturwissenschaft und Theologie, Göttingen <sup>2</sup>1931.
- Tompert, Hella: Die Flugschrift als Medium religiöser Publizistik. Aspekte der gegenwärtigen Forschung, in: Josef Nolte/Dies./Christof Windhorst (Hrsg.): Kontinuität und Umbruch. Theologie und Frömmigkeit in Flugschriften und Kleinliteratur an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert. Beiträge zum Tübinger Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 8. Spätmittelalter und Reformation (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung 2), Stuttgart 1978, S. 211–221.
- Töpfer, Thomas: Bildungsgeschichte, Raumbegriff und kultureller Austausch in der Frühen Neuzeit. »Bildungslandschaften« zwischen regionaler Verdichtung und europäischer Ausstrahlung, in: Michael North (Hrsg.): Kultureller Austausch. Bilanz und Perspektiven der Frühneuzeitforschung, Köln et al. 2009, S. 115–140.
- Tozer, Aiden W.: Das Wesen Gottes. Eigenschaften Gottes und ihre Bedeutung für das Glaubensleben, Stuttgart 1985.
- Trepp, Anne-Charlott: Von der Glückseligkeit alles zu wissen. Die Erforschung der Natur als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit, Frankfurt/Main 2009.
- Treskow, Isabella von: Universalwissenschaft. Ein barockes Wissensmodell aus der Perspektive des Hans von Gersdorff, in: Richard van Dülmen/Sina Rauschenberg (Hrsg.): Macht des Wissens. Die Entstehung der modernen Wissensgesellschaft, Köln/Weimar/Wien 2004, S. 323–348.
- Tschulik, Norbert: Procopius von Templin und das deutsche Lied im 17. Jahrhundert, in: Musikforschung 6 (1953), S. 320–324.
- Ukena, Peter: Tagesschrifttum und Öffentlichkeit im 16. und 17. Jahrhundert in Deutschland, in: Elger Blühm (Hrsg.): Presse und Geschichte. Beiträge zur historischen Kommunikationsforschung (Studien zur Publizistik 23), München 1977, S. 35–53.
- Vasold, Manfred: Die Ausbreitung des Schwarzen Todes in Deutschland nach 1348. Zugleich ein Beitrag zur deutschen Bevölkerungsgeschichte, in: HZ 277 (2003), S. 281–308.
- Veit, Andreas/Lenhart, Ludwig: Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock, Freiburg 1956.
- Veyne, Paul: Glaubten die Griechen an ihre Mythen? Ein Versuch über die konstitutive Einbildungskraft, Frankfurt/Main 1987.
- Vignau-Wilberg, Thea: Naturemblematik am Ende des 16. Jahrhunderts, in: Jb. der kunsthistorischen Sammlung Wien 82/83 NF 45/46 (1986/87), S. 145–156.
- Vogel, Jakob: Von der Wissenschafts- zur Wissensgeschichte. Für eine Historisierung der »Wissensgesellschaft«, in: Geschichte und Gesellschaft 30,2 (2004), S. 639–660.
- Vogler, Günter: Absolutistische Herrschaft und ständische Gesellschaft. Reich und Territorien von 1648–1790, Stuttgart 1996.
- Vogt, Matthias/Mielke, Rita: Das Alte Ägypten. Die geheimnisvolle Welt der Pharaonen, Köln 2011.
- Vones, Ludwig: Ludwig IX., in: Joachim Ehlers/Heribert Müller/Bernd Schneidmüller (Hrsg.): Die französischen Könige des Mittelalters. Von Odo bis Karl VIII. 888–1498, München 2006, S. 160–176.
- Wagner, Doris: Gefährliche Seelenführer, in: Die Zeit v. 24.1.2019, S. 48.

- Walz, Rainer: Die Verwandtschaft von Mensch und Tier in der frühneuzeitlichen Wissenschaft, in: Paul Münch (Hrsg.): Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses, Paderborn <sup>2</sup>1999, S. 295–321.
- Warncke, Carsten-Peter: Symbol, Emblem, Allegorie. Die zweite Sprache der Bilder, Köln 2005.
- Warnke, Ingo H.: Diskursive Grenzen des Wissens – sprachwissenschaftliche Bemerkungen zum Nichtwissen als Erfahrungslosigkeit und Unkenntnis, in: Nina Janich/Alfred Nordmann/Liselotte Schebek (Hrsg.): Nichtwissenskommunikation in den Wissenschaften. Interdisziplinäre Zugänge (Wissen – Kompetenz – Text 1), Frankfurt/Main 2012, S. 51–72.
- Weber, Andreas: Schläft ein Lied in allen Dingen. Der große Erfolg der Bücher und Zeitschriften über Natur folgt einer Weltsicht, die bei allen Lebewesen Gefühle entdeckt, in: Die Zeit v. 15.2.2018, S. 42.
- Wehling, Peter: Weshalb weiß die Wissenschaft nicht, was sie nicht weiß? Umriss einer Soziologie des wissenschaftlichen Nichtwissens, in: Stefan Böschen/Ders. (Hrsg.): Wissenschaft zwischen Folgenverantwortung und Nichtwissen. Aktuelle Perspektiven der Wissenschaftsforschung, Wiesbaden 2004, S. 35–106.
- Wellisch, Hans: Conrad Gessner. A Bio-Bibliography, in: Journal of the Society for the Bibliography of Natural History 7,1 (1975), S. 151–247.
- Wellmann, Max: Der Physiologus. Eine religionsgeschichtlich-naturwissenschaftliche Untersuchung, Leipzig 1930.
- Welzig, Werner: Vom Nutzen der geistlichen Rede. Beobachtungen zu den Funktionsweisen eines literarischen Genres, in: IASL 4 (1979), S. 1–23.
- Wendland, Henning: Nachwort, in: Conrad Gesner: Historia animalium. Thierbuch. Fünf Bände, Zürich 1551ff., Nachdr. d. Ausg. 1669, Hannover 1980, o. Seitenangabe.
- Werkstetter, Christine: ... »vorzüglich meiner Cotton-Fabrique und nur secundario meiner Persohn geheurathet worden«. Die gescheiterte Ehe der Augsburger Unternehmerin Anna Barbara Gignoux (1725–1796) im Spiegel der Scheidungsakten, in: Wolfgang E. J. Weber/Regina Dauser (Hrsg.): Faszinierende Frühneuzeit: Reich, Frieden, Kultur und Kommunikation 1500–1800. FS für Johannes Burkhardt zum 65. Geburtstag, Berlin 2008, S. 185–218.
- Werlin, Josef: Eine Heidelberger Überlieferung des Pelzbuches von Gottfried von Franken, in: Centaurus 11 (1966), S. 210–214.
- Werner, Helmut: Die Magie der Zauberpflanzen, Edelsteine, Duftstoffe und Farben, Frechen 2001.
- Westermayer, Georg: Prokop von Templin, in: Historisch-Politische Blätter 79 (1877), S. 165–184 u. 262–278.
- Wieser, Sebastian: Des Prokopius von Templin literarhistorische Stellung in der geistlichen Dichtung des 17. Jahrhunderts, in: Gottesminne 7/9 (1912/13)b, S. 636–651 u. 737–747.
- Wieser, Sebastian: Die Lieder des Prokopius von Templin im »Wunderhorn«, in: Gottesminne 7/4,5,6 (1912/13)a, S. 254–286 u. 436–448.
- Wieser, Sebastian: P. Prokopius von Templin, in: Gottesminne 6/2 (1911), S. 125–140.
- Wieser, Sebastian: P. Prokopius von Templin. Ein deutscher Paulus im 17. Jahrhundert, Gladbach 1916.
- Wieser, Sebastian: Prokopius als Mariendichter, in: Gottesminne 7/11,12 (1912/13)c, S. 815–886.

- Wiesinger, Peter: Zur Frage lutherisch-ostmitteldeutscher Spracheinflüsse auf Österreich im 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in: Manfred Lemmer (Hrsg.): Beiträge zur Sprachwirkung Martin Luthers im 17./18. Jahrhundert, Halle 1987, S. 83–109.
- Williams, Bernhard: Probleme des Selbst, Stuttgart 1978.
- Windfuhr, Manfred: Die barocke Bildlichkeit und ihre Kritiker. Stillhaltungen in der deutschen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts (Germanistische Abhandlungen 15), Stuttgart 1966.
- Winnerling, Tobias: Nova sub sole? Verzeitlichung des Wissens zwischen Europa und Ostasien, in: Achim Landwehr (Hrsg.): Frühe Neue Zeiten. Zeitwissen zwischen Reformation und Revolution, Bielefeld 2012, S. 155–178.
- Wisse, Stephan: Das religiöse Symbol. Versuch einer Wesensdeutung, Essen 1963.
- Wittkower, Rudolf: Hieroglyphen in der Frührenaissance, in: Rudolf Wittkower. Allegorie und der Wandel der Symbole in Antike und Renaissance, hg. v. Margot Wittkower, Köln 1984, S. 218–245.
- Wohlleben, Peter: Das geheime Leben der Bäume. Was sie fühlen, wie sie kommunizieren – die Entdeckung einer verborgenen Welt, Kiel 2015.
- Wolf, Herbert: Erzähltradition in homiletischen Quellen, in: Wolfgang Brückner (Hrsg.): Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus, Berlin 1974, S. 704–757.
- Wolf, Herbert: Predigterzählgut, in: Der Deutschunterricht 14 (1962), S. 76–99.
- Wollasch, Joachim: Hoffnungen der Menschen in der Zeit der Pest, in: HJb 110 (1990), S. 23–51.
- Wollgast, Siegfried: Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung. 1550–1650, Berlin 2015.
- Yates, Frances A.: The French Academies of the Sixteenth Century, London 1947.
- Zanker, Paul: Die römische Kunst, München 2007.
- Zeeden, Ernst W.: Deutsche Kultur in der Frühen Neuzeit, Frankfurt/Main 1968.
- Zeeden, Ernst W.: Salzburg, in: Anton Schindling/Walter Ziegler (Hrsg.): Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, Münster 1989, S. 73–85.
- Zeller, Rosmarie: Die Wunderwelt der Berge. Literarische Form und Wissensvermittlung in Hans Rudolf Rebmanns ›Gastmahl und Gespräch zweier Berge‹, in: Scientiae et artes. Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik. Bd. II (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 38), hg. v. Barbara Mahlmann-Bauer, Wiesbaden 2004, S. 979–996.
- Zeller, Rosmarie: Wissensvermittlung im 17. Jahrhundert, in: Dirk Kemper (Hrsg.): Deutschsprachige Literatur im westeuropäischen und slavischen Barock (Schriftenreihe des Instituts für russisch-deutsche Literatur- und Kulturbeziehungen an der RGGU Moskau), München 2012, S. 143–158.
- Zeller, Rosmarie: Wissensvermittlung in den Kalendern der Frühen Neuzeit, in: Peter Heßelmann (Hrsg.): Grimmelshausen als Kalenderschriftsteller und die zeitgenössische Kalenderliteratur (Simpliciana 5), Bern 2011, S. 291–306.
- Zimen, Erik: Der Wolf. Verhalten, Ökologie und Mythos. Das Vermächtnis des bekannten Wolfsforschers, Stuttgart 2003.
- Zimmermann, Albert: Glaube und Wissen (S.th. II–II, qq.1–9), in: Thomas von Aquin. Die ›Summa theologiae‹. Werkinterpretation, hg. v. Andreas Speer, Berlin/New York 2005, S. 271–298.

- Zucker, Wolfgang M.: Reflections on Reflections, in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 20 (1962), S. 239–250.
- Züricher Bibelkommentare. Das Buch Jesaja. 3. Band, ausgel. v. Georg Fohrer, Zürich/Stuttgart 1964.
- Zwierlein, Cornel: Introduction. Towards a History of Ignorance, in: Ders. (Hrsg.): *The Dark Side of Knowledge. Histories of Ignorance, 1400 to 1800* (Intersections. Interdisciplinary Studies in Early Modern Culture 46), Leiden/Boston 2016, S. 1–47.
- Zwierlein, Cornel: Zur Historisierung von Nichtwissen. Das Beispiel der französischen und englischen Mittelmeerimperien (1650–1750), in: Frank Becker/Benjamin Scheller/Ute Schneider (Hrsg.): *Die Ungewissheit des Zukünftigen* (Kontingenzgeschichte 1), Frankfurt/Main/New York 2016, S. 233–260.
- <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2020-12/papst-franziskus-generalaudienz-beten-schoepfung-katechese-bitte.html>, 00:13:10–18, einges. am 3.2.2021.



## Nachschlagewerke

- Adelung, Johann: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart. Bd. 3, Wien 1807.
- Altfranzösisches Wörterbuch, hg. v. Adolf Tobler, Wiesbaden 1951ff.
- Ballistini, Matilde/Impelluso, Lucia (Hrsg.): Das große Bildlexikon der Symbole und Allegorien, Mailand 2001/Berlin 2012.
- Baufeld, Christa: Kleines frühneuhochdeutsches Wörterbuch. Lexik aus Dichtung und Fachliteratur des Frühneuhochdeutschen, Tübingen 1996.
- Bellinger, Gerhard J.: Knaurs Lexikon der Mythologie, Augsburg <sup>4</sup>2001.
- Biedermann, Hans: Knaurs Lexikon der Symbole, Augsburg 2002.
- Bies, Werner: Art. Wolf, in: Enzyklopädie des Märchen 14 (2014), Sp. 912–923.
- Bonnet, Hans: Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin/New York <sup>3</sup>2000.
- Braunfels, Sigrid: Art. Wolf, in: Lexikon der christlichen Ikonographie 4 (1972), Sp. 536–539.
- Brunner-Traut, Emma: Art. Krokodil, in: Lexikon der Ägyptologie 3 (1980), Sp. 791–801.
- Buldt, Bernd: Art. Wahrscheinlichkeit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 12 (2004), Sp. 251–304.
- Delort, Robert: Art. Katze, in: LexMA 5 (1991), Sp. 1078–1080.
- Der Neue Brockhaus 2 (1965).
- Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm 1 (1854).
- Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm 9 (1899).
- Duden. Das Fremdwörterbuch, Mannheim et al. <sup>9</sup>2007.
- Duden. Die deutsche Rechtschreibung, Mannheim et al. <sup>25</sup>2012.
- Duden. Rechtschreibung der deutschen Sprache und der Fremdwörter, Leipzig 1925.
- Eggers, Eckhard: Jiddisch, in: Thorsten Roelcke (Hrsg.): Variationstypologie. Ein sprachtypologisches Handbuch der europäischen Sprachen, Berlin 2003, S. 98–121.
- Erich, Oswald A./Beitl, Richard: Wörterbuch der deutschen Volkskunde, Stuttgart <sup>3</sup>1974.
- Ewen, Jens: Art. Vanitas, in: Enzyklopädie der Neuzeit 13 (2011), Sp. 1190–1192.
- Frühneuhochdeutsches Wörterbuch. Bd. 2, hg. v. Oskar Reichmann, Berlin/Bosten 2011, Sp. 284.
- Gehring, Petra: Art. Wissen, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 12 (2004), Sp. 855–902.
- Gestrich, Christoph: Art. Glaube und Denken, in: TRE 13 (1985), S. 365–384.
- Grand Larousse de la langue française, hg. v. Louis Guilbert/René Lagane/Georges Niobey, Paris 1971ff.
- Grimal, Pierre: Die Mythologie der Griechen, in: Ders. (Hrsg.): Mythen der Völker. Bd. 1. Ägypter – Sumerer – Babylonier – Hethiter – Westsemiten – Griechen – Römer, Frankfurt/Main/Hamburg 1967, S. 150–296.
- Grimal, Pierre: Die Mythologie der Römer, in: Ders. (Hrsg.): Mythen der Völker. Bd. 1. Ägypter – Sumerer – Babylonier – Hethiter – Westsemiten – Griechen – Römer, Frankfurt/Main/Hamburg 1967, S. 297–312.
- Grözinger, Albrecht: Homiletik. Lehrbuch Praktische Theologie. Bd. 2, Gütersloh 2008.
- Gudemann, Wolf-Eckhard: Bertelsmann Lexikon Tiere, Gütersloh 1992.
- Gunton, Colin: Art. Gott, in: RGG 3 (2000), Sp. 1098–1142.

- Heinz-Mohr, Gerd E.: Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst, Köln <sup>8</sup>1984.
- Henkel, Arthur/Schöne, Albrecht: Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Stuttgart/Weimar 1996.
- Holl, Oskar: Art. Spiegel, in: Lexikon der christlichen Ikonographie 4 (1972), Sp. 188–190.
- Jaritz, Gerhard: Art. Spiegel, in: LexMA 7 (1977ff.), Sp. 2100–2101 (Brepolis Medieval Encyclopädia – Lexikon des Mittelalters Online).
- Köbler, Gerhard: Juristisches Wörterbuch, München <sup>15</sup>2012.
- Landwehr, Achim: Wissensgeschichte, in: Rainer Schützeichel (Hrsg.): Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung (Erfahrung – Wissen – Imagination. Schriften zur Wissenssoziologie 15), Konstanz 2007, S. 801–813.
- Lexikon der Kunst in fünf Bänden. Bd. I, hg. v. Ludger Alscher 1983.
- Moore, Patrick (Hrsg.): Der große Reader's Digest Weltraumatlas, Stuttgart/Zürich/Wien 1970.
- Müller, Hans M.: Art. Homiletik, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik 3 (1996), Sp. 1496–1510.
- Otto, Gert: Die Predigt als Rede- und Kommunikationsprozeß in der Gemeinde, in: Peter C. Bloth et al. (Hrsg.): Handbuch der Praktischen Theologie. Bd. 3. Praxisfeld: Gemeinden, Gütersloh 1983, S. 135–149.
- Peterich, Eckhart/Grimal, Pierre: Götter und Helden. Die klassischen Mythen und Sagen der Griechen, Römer und Germanen, Freiburg 1971.
- Pöge-Alder, Kathrin: Art. Spiegel, in: Enzyklopädie des Märchen 12 (2007), Sp. 1015–1021.
- Renger, Almut-Barbara: Art. Spiegel, in: Günter Butzer/Joachim Jacob (Hrsg.): Metzler Lexikon literarischer Symbole, Stuttgart/Weimar <sup>2</sup>2012, S. 357–359.
- Riedlinger, Helmut: Augustinus de Dacia, in: LexMA 2 (1983), Sp. 48.
- Röhrich, Lutz: Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten. Fünf Bände, Freiburg/Basel/Wien 1994.
- Rost, Leonhard: Art. Elfenbein, in: BHH 1 (1962), Sp. 393.
- Schiller, Gertrud: Ikonographie der christlichen Kunst. Bd. 1, Gütersloh 1966.
- Schindlmayr, Adalbert: Art. Heliotropium, in: Ders. (Hrsg.): Lexikon der Pflanzen, München 1971.
- Schneider, Steffen: Art. Morgenröte/Sonnenaufgang, in: Günter Butzer/Joachim Jacob (Hrsg.): Metzler Lexikon literarischer Symbole, Stuttgart/Weimar 2008, S. 234f.
- Vollständiges Heiligen-Lexikon oder Lebensgeschichten aller Heiligen, Seligen, aller Orte und aller Jahrhunderte, deren Andenken in der katholischen Kirche gefeiert oder sonst geehrt wird, unter Bezugnahme auf das damit in Verbindung stehende Kritische, Alterthümliche, Liturgische und Symbolische, in alphabetischer Ordnung. Fünf Bände, hg. v. Johann Stadler, Augsburg 1858ff.
- Wehling, Peter: Wissen und Nichtwissen, in: Rainer Schützeichel (Hrsg.): Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung (Erfahrung – Wissen – Imagination. Schriften zur Wissenssoziologie 15), Konstanz 2007, S. 485–494.
- Wehrhahn-Stauch, Liselotte: Art. Adler, in: Lexikon der christlichen Ikonographie 1 (1968), Sp. 70–76.
- Wilson, Cathrine: Art. Wissen, in Enzyklöpädie der Neuzeit 15 (2012), Sp. 1–130.
- Zedelmaier, Helmut: Wissensordnung in der Frühen Neuzeit, in: Rainer Schützeichel (Hrsg.): Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung (Erfahrung – Wissen – Imagination. Schriften zur Wissenssoziologie 15), Konstanz 2007, S. 835–845.

Zenger, Erich: Art. Gott, in: Praktisches Bibellexikon, hg. v. Anton Grabner-Haider, Freiburg 1969, Sp. 439–445.

## Erläuterungen zum Wortbestand der Predigten<sup>1462</sup>

Antipodibus	Die Menschen, die auf der anderen Erdhalbkugel leben
Atter	Natter, Schlange
Außrichten	Berichten, aburteilen
Calvariae	Schädel; metonym. für Schädelstätte/Ort der Kreuzigung Jesus
Cibus eius electus ... semper interficere gentes non parceret	Deren erlesene Speise ... er unterlässt es nicht, stets die Völker zu töten
Circuit quaerens quem devoret	Er durchwandert suchend, wen er zugrunde richten kann
Circuivi terram et perambulavi eam	Ich habe die Erde immer wieder durchwandert
circumstanzen	Lat. <i>circumstantia</i> = Umstand
Cocodrillus Diabolus Zachaeo nobisque infestus	Das Krokodil, der Teufel, bedroht Zachäus und uns
Col svo lyme semedesmo cela	Ital. <i>con il suo lume se medesimo cela</i> = Mit ihrem Licht verbirgt sie sich selbst
conditiones	Lat. <i>condicio</i> = Beschaffenheit
Consuetudinarij (Consuetudinarij Sünder)	Lat. <i>consuetus</i> = gewohnt (Gewohnheitsmäßiger Sünder)
Contentieren	Lat. <i>contentus</i> = zufrieden sein
Contribulavit, confregit, dissolvit	Er zerquetschte, er zerbrach, er löste auf
Credo	Glaubensbekenntnis
Crescit adhuc	Sie nimmt immerfort zu
Damna lucis rependo meae	Die Beeinträchtigungen meines Lichtes kompensiere ich
Dei perfecta sunt opera	Gottes Werke sind vollendet
Dico vobis quod ita gaudium erit in caelo super uno peccatore paenitentiam habente	Ich sage euch, so wird Freude im Himmel sein über einen Buße tuenden Sünder
Dominvs illuminatio mea	Der Herr ist meine Erleuchtung
Eclipsen	Lat. <i>eclipsis</i> = Sonnenfinsternis
Ego veritatem dico vobis, expedit vobis, ut ego vadam	Ich sage euch die Wahrheit, es ist nützlich für euch, dass ich gehe
E multis forsitan unus	Aus den vielen vielleicht einer
Est in parte rubor violaeque simillimus ora flos tegit	Ein Teil ist rot und eine violenähnliche Blume deckt das Gesicht
Et conversus increpavit illos	Und er wandte sich um und tadelte jene
Expedit vobis, ut ego vadam, ascendam	Es ist nützlich für euch, dass ich gehe, dass ich emporsteige

---

<sup>1462</sup> Die sprachlichen Erläuterungen werden hier in alphabetischer Reihenfolge gegeben und nicht nach dem Vorkommen in den Predigten sortiert, um so ein schnelleres Auffinden zu ermöglichen. Ebenfalls aufgenommen sind Übersetzungen der *in-* und *subscriptio* der Embleme.

Facta sunt autem encenia in Hierosolymis	Aber das Tempelweihfest fand in Jerusalem statt
Favor	Gunst, Gnade
Festinans descende	Steige eilends herab
Fiat	Es werde
Filii tibi sunt erudi illos et curva illos a pueritia illorum	Wenn du Söhne hast, erziehe/unterrichte jene und beuge/biege jene von deren Kindheit an
Filioli	Lat. <i>filiolus</i> = Söhnchen
Fur non venit, nisi ut furetur et mactet et perdat	Der Dieb kommt nicht, wenn er nicht stehlen, erschlagen und vernichten kann
Greinerisch	Von mhd. grinen = weinen
Guardia	Ital./span. <i>la guardia</i> = die Wache
Hemisphaerio	Erdhalbkugel
Homo agricola ego sum	Ich bin ein Ackersmann
Il y a naturellement de la brigue et rïotte entre elles et nous; le plus estroit consentement que nous ayons avec elles, encore est-il tumultuaire et tempesteux	Es gibt von Natur aus Streit und Zank zwischen ihnen und uns, auch bei noch so viel Einvernehmen von uns mit ihnen, ist es sehr stürmisch
Impii ambulabunt	Die Gottlosen werden durchwandern
Inclinavi	Lat. <i>inclinare</i> = neigen, beugen
Inclinavi cor meum ad faciendas iustificationes tuas in aeternum	Ich habe mein Herz gebeugt, um deine Rechte zu tun ewig
In esse	In das Sein (hier: ins Dasein; geschaffen)
Ipso facto	Durch die Tat selbst
Ita fit	So geschieht es
Item	Ebenfalls, ebenso
Jam [iam] Christus astra ascenderat	Schon war Christus emporgestiegen zu den Sternen
Kürisch	Lederkoller, Harnisch, Brustpanzer
Lente sed attente / Lente equidem tamen attente gradior mora nulla est; Si modo sat[is] bene quo vis cito sat[is] venies	Langsam aber aufmerksam / Langsam wohl, jedoch ohne Weiteres schreite ich aufmerksam; wenn du nur recht genug irgendwo hin willst, wirst du schnell genug ankommen
Libellum composui epigrammaton, cui titulum feci Emblemata. Singulis enim epigrammatibus aliquid describo, quod ex historia, vel ex rebus naturalibus aliquid elegans significet	Ich habe ein Buch zusammengestellt, dem habe ich den Titel Emblemata gegeben. Darin beschreibt jedes Epigramm etwas aus der Geschichte oder der Natur, das etwas Angenehmes bezeichnen kann
Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia	Der Buchstabe lehrt die Tat, was du glauben sollst die Allegorie, was du tun sollst die Moral, wohin du streben sollst die Anagogie
Loquebatur recte	Er redete recht
Meritiren	Lat. <i>mereri</i> = verdienen
Molem superat ingenium	Der Geist überwindet die Masse

Non accedent ad te mala Non exoratus exoritur	Die Übel nähern sich dir nicht Nicht gebeten hervorzukommen (hier: Die Sonne muss nicht gebeten werden hervorzukommen)
Numquid colligunt de spinis uvas aut de tribulis ficus	Kann man etwa von Dornen Trauben lesen oder Feigen von Disteln
Omnia [autem] nuda et aperta oculis eius	Aber alles ist unverhüllt und bloß vor seinen Augen
Omnis caro faenum et omnis gloria eius quasi flos agri	Alles Sterbliche ist wie das Gras und all seine Schönheit ist wie eine Blume auf dem Acker
Oritur sol et occidit Post nubila phoebus	Die Sonne geht auf und sie geht unter Nach den Wolken die Sonne
Paroxisinus	Griech. <i>παροξισμός</i> = Fieberanfall auf sei- nem Höhepunkt
Puer autem crescebat et confortabatur plenus sapientia	Der Knabe aber wuchs, wurde gestärkt, voller Weisheit
Puer JESUS crescens, confortatus, Sa- pientia plenus	Der Knabe Jesus wachsend, gestärkt, voller Weisheit
Punctualiter	Lat. <i>punctum</i> = Punkt, kleinste Stelle (hier: das Vergehen des Knechtes genau/detailliert gewusst)
Quid clamabo	Was soll ich rufen
Quid est quod me quaerebatis ne- sciebatis quia in his quae Patris mei sunt oportet me esse	Was ist es, dass ihr mich suchtet, wusstet ihr nicht, dass ich in dem sein muss, was mei- nes Vaters ist
Quis habetis, quod non accepistis?	Was habt ihr, das ihr nicht empfangen habt?
Rabia	Lat. <i>rabies</i> = Wut
Recedo, non decedo	Ich ziehe mich zurück, ich sterbe (aber) nicht
Renovatur abluta, vetustate relicta	Er wird erneuert durch Waschen, das Alter ist zurückgelassen worden
Schlentzen	Sich herumtreiben, müßig sein
Seipsam seducit	Er verführt sich selbst
Semen est verbum dei	Der Samen ist das Wort Gottes
Si eicis nos mitte nos in gregem por- corum	Wenn du uns verbannst, schicke uns in die Herde der Schweine
Sic volo, sic jubeo	So will ich es, so befehle ich es
Similia similibus	Ähnliches durch Ähnliches (heute bekannt als Simile-Prinzip aus der Homöopathie)
Sol & Heliotropium	Sonne und Sonnenwendblume
Solvm a sole	Allein von/durch der/die Sonne
Spiritus sapientiae	Geist der Weisheit
Statura pusillus erat	Er war von kleiner Statur
Stolidum pecus	Dummes Vieh
Sub umbra dormit in secreto calami et locis humentibus	Es schläft im Schatten verborgen in Rohr und Schlamm
Swâ der wolf ze hirt wirt, dâ mite sint diu schâf verirrt	Wo der Wolf zum Hirten wird, da sind die Schafe verirrt

Totum circumspicit orbem, omnia lustrat	Sie blickt ringsum die ganze Erde, sie durch- wandert alles
Tractiren	Lat. <i>tractare</i> = behandeln; auch: jmdm. etwas in reichlicher Menge anbieten
Tribuliren	Lat. <i>tribulare</i> = bedrängen
Unus Pastor	Ein Hirte
Ut non circumveniamur a Satana non enim ignoramus cogitationis eius	Damit wir nicht vom Satan betrogen werden, denn wir kennen seine Pläne gut
Vadam et revertar ad fratres meos, ut videam si adhuc vivant	Ich werde gehen und zurückkehren zu mei- nen Brüdern, um zu sehen, ob sie noch le- ben
Vade et revertere	Geh und kehre zurück
Valde claudicans	Sehr hinkend
Venatio ac mancipatio Elephantorum	Jagd und Veräußerung der Elefanten
Viri religiosi	Fromme Männer = gemeint sind hier Geistli- che
Virtus unita fortior	Geeinte Tugend ist stärker
Vöstungen	Festungen von mhd. <i>vestunge</i> = Stärkung
Winnig	Von mhd. <i>winnen</i> = wüten, rasen
ἀπόκρυφος	Verborgen
δράκων	Drache
εν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐμνήσθη Τωβιτ περὶ τοῦ ἀργυρίου, οὗ παρέθετο Γαβαηλ ἐν Ῥάγοις τῆς Μηδίας, ²καὶ εἶπεν ἐν ἑαυτῷ Ἐγὼ ἤτησάμην θάνατον· τί οὐ καλῶ Τωβιαν τὸν υἱόν μου, ἵνα αὐτῷ ὑποδείξω πρὶν ἀποθανεῖν με	An jenem Tag erinnerte sich Tobit an das Sil- ber, das er bei Gabaël in Rhagoi in Media hinterlegt hatte, <sup>2</sup> und er sagte bei sich: Ich habe um den Tod gebeten. Warum rufe ich nicht meinen Sohn Tobias, dass ich ihm (von der Angelegenheit) Mitteilung mache, ehe ich sterbe?
νεφέλη	Wolke
συναγωγή	Versammlungsplatz/raum, Gemeinde
לֵוִיָּתָן	Leviathan

## Prokop von Templin – Kurzbiographie

Die biographischen Angaben werden hier dem Werk Veit Gadients (1912a, S. 11–44) entnommen, da dieses, wie in der Einleitung dargelegt, die ausführlichste und auf reichhaltigen Quellen basierende Darstellung bietet und alle späteren Forschungsarbeiten diesbezüglich nichts Neues bieten bzw. sich ebenfalls auf Gadients beziehen.

Der unter dem Ordensnamen Procopius bekannte Prediger ist im Jahre 1607/08 in Templin in der Mark Brandenburg in einem protestantischen Elternhaus geboren worden. Als weltlichen Namen gibt er in der Predigtsammlung *Mariale Dominicale* den Namen Andreas an; unklar ist, ob es sich dabei um den Tauf- oder Familiennamen handelt. Vor seinem 20. Geburtstag muss die Konversion zum katholischen Glauben stattgefunden haben, da er im Jahre 1627 dem Kapuzinerorden beigetreten ist und 1628 die Profess abgelegt hat. Darauf folgte das siebenjährige Studium der Philosophie und Theologie zum Teil in Wien sowie eine sich daran anschließende wiederum siebenjährige Missionsarbeit in Böhmen. In der Folgezeit wirkte er als Prediger unter anderem in Passau und Wien.

Im November 1665 erhielt Prokop die Reiseerlaubnis nach Salzburg, wo er, von seiner Seelsorgearbeit befreit, den Hauptteil seiner umfangreichen Predigtsammlungen verfasste. Kurz vor seinem Tod pilgerte der Kapuziner nach Passau, erkrankte auf der Weiterreise nach Linz und verstarb am 22. November 1680.



## Prokop von Templin – Werkübersicht

Die Übersicht und kurze Erläuterung des Prokop'schen Werkes wird hier in chronologischer Reihenfolge gegeben, ausgenommen davon bleiben die neun Marienpredigten, welche in der Zeit von 1642–1667 erschienen sind und sich dem dem Titel entnehmbaren Thema widmen. Hinsichtlich der Erläuterung wird den Darstellungen Gadients (1912a, S. 51–169) sowie dem Aufsatz Kobers (1914a, S. 532–539) gefolgt, da das Werk Prokops dort unter formalen Aspekten sehr gut aufbereitet ist. Angegeben werden jeweils Titel der Predigtsammlung, Erscheinungsjahr, Umfang und Thema.

*Eucharistale*, 1661, 26, Abendmahl.

*Hertzensfreud und Seelentrost*, 1661, ~700, aufmunternde himmlische Betrachtungen.

*Poenitentiale*, 1662, 25, Buße.

*Praedestinationale*, 1663, 30, Gnade und Praedestination.

*Conjugale*, 1663, 30, Ehe und Witwen.

*Juventuale*, 1663, 30, Verhalten der Jugend.

*Threnale*, 1664, 26, Klagelieder des Jeremias.

*Decalogale*, 1664, 32, Dekalog.

*David oder Miserere*, 1665, 36, Bekehrung König Davids.

*Magdalenale*, 1665, 30, Bekehrung der Maria Magdalena.

*Iudiciale*, 1666, 35, Jüngstes Gericht und Hölle.

*Homo Bene Moriens*, 1666, 24, Krankheit und Sterben.

*Adventuale*, 1666, 100, Geburt und Jugend Jesu.

*Quadragesimale et Passionale*, 1666, 100, Fastenzeit bis Ostern.

*Sanctorale*, 1666, 176, Festtage.

*Dominicale Aestivale*, 1667, 100, Sommerzeit bis Advent und Heilige Dreifaltigkeit.

*Dominicale Paschale*, 1667, 100, Ostern bis Pfingsten.

*Funerale*, 1670, 150, Toten- und Leichpredigten.

*Encaeniale*, 1671, 100, Kirchweihe und Lob Gottes.

*Catechismale*, 1674, 300, Kinderpredigten.

*Patrociniale*, 1674, 100, Gnade und Lob Gottes.

*Triennale*, 1676, 150, Predigten für jeden Sonntag.

*Sacrum Epithalamium*, 1678, 100, Lob Jesu.

*TugendSpiegel aller zuchtliebenden Closter-Jung-Frauen*, 1679, 20, über das Leben der hl. Jungfrau und Mutter Ehrentraut (Äbtissin des kaiserl., adligen Stiftes St. Rupertus in Salzburg).