

Zweitveröffentlichung



De Rentiis, Dina

Imitatio morum

Datum der Zweitveröffentlichung: 23.03.2023

Verlagsversion (Version of Record), Beitrag in Sammelwerk

Persistenter Identifikator: urn:nbn:de:bvb:473-irb-587697

Erstveröffentlichung

De Rentiis, Dina: Imitatio morum. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Ueding, Gert (Hg). Tübingen : Niemeyer, 1998. S. 285-303. DOI: 10.1515/9783110941319.66.

Rechtehinweis

Dieses Werk ist durch das Urheberrecht und/oder die Angabe einer Lizenz geschützt. Es steht Ihnen frei, dieses Werk auf jede Art und Weise zu nutzen, die durch die für Sie geltende Gesetzgebung zum Urheberrecht und/oder durch die Lizenz erlaubt ist. Für andere Verwendungszwecke müssen Sie die Erlaubnis des/der Rechteinhaber(s) einholen.

Für dieses Dokument gilt das deutsche Urheberrecht.

2. I. morum.

A. Def. – B. I. Antike. – II. Mittelalter, Renaissance/Humanismus. – III. 17. Jh. bis Gegenwart.

A. Der Begriff der ‚I.‘ bezeichnet in weitestem Sinne die Nachahmung sittlicher Haltungen und Verhaltensweisen. Die antike Rhetorik mißt dieser Nachahmung eine sehr hohe Bedeutung bei und stellt ein ziemlich kodifiziertes Ensemble von Techniken zur Verfügung, die ihre wirkungsvolle Anwendung ermöglichen sollen. Bedeutung und Verwendung des Begriffs der ‚I.‘ wandeln sich vor allem im Zusammenhang mit der Affekten- und Figurenlehre und mit dem allgemeinen Verständnis der Sitten und des Sittlichen sowie der Beziehungen zwischen Ethik und Rhetorik. Darüber hinaus steht die Bedeutung des Begriffs systematisch und historisch in enger Relation zu den zwei anderen wichtigsten Ausprägungen der rhetorischen und literarischen Nachahmung: der *μίμησις* (*mimēsis*) bzw. *imitatio naturae* und der *imitatio auctorum*. Die moderne Rhetoriktheorie unterscheidet analytisch zwischen der I. als Überzeugungs- bzw. Kunstmittel der Rhetorik, als Gedankenfigur und als Übung. [1] Diese Dreiteilung resultiert aus den drei wichtigsten Entwicklungsphasen des Begriffs in der klassischen Antike: von der frühen Erkenntnis der griechischen Rhetoren, daß ein guter Ruf, den der Redner genießt, ein sehr wichtiges Überzeugungsmittel ist, über Aristoteles' Erkenntnis, daß dieser Ruf vor allem auch in der Rede und durch die Rede zu erzeugen ist und daß der gute Charakter des Redenden eine adäquate stilistische Verwirklichung verlangt, bis hin zur Formulierung einer Theorie der für die I. charakteristischen und notwendigen stilistischen Techniken und Übungen. [2]

Als Kunstmittel der Rhetorik ist die I. (bzw. *ἠθοποιία*, *ēthopoia* in weiterem Sinne) nach heute geltendem Verständnis «die Kunst, eine Rede so zu gestalten, daß der Redner als ein braver, billig denkender, maßvoller Charakter erscheint». [3] Als Gedankenfigur ist die *imitatio morum alienorum* [4] – auch bezeichnet als «*sermocinatio*» [5], «*ēthopoia*» bzw. «*ethopoeia*» [6], «*moralis confictio*» [7], «*figuratio vel expressio*» [8], «*adlocutio*» [9], *μίμησις*, *mimēsis* [10], «*sermones hominum assimilati*» [11], *διάλογοι*, *diálogoi* [12], *διαλογισμός*, *dialogismós* [13], *προσωποποιία*, *prosōpopoia* [14] bzw. «*prosopopoeia*» [15], «*fictio personae*» [16] – die der Charakterisierung natürlicher (historischer oder erfundener) Perso-

nen bzw. personifizierter Dinge dienende Fingierung von Aussprüchen, Gesprächen und Selbstgesprächen oder unausgesprochenen gedanklichen Reflexionen der betreffenden Person bzw. des betreffenden personifizierten Dings. [17] Die Gestaltung und Verwendung dieser Figur wird in einer eigenen progymnasmatistischen Übung erlernt.

Die wichtigsten Quellen zur I. als Gedankenfigur und als Übung stellen verschiedene, nur zum Teil übereinstimmende Klassifikationsschemata zur Verfügung. Auf der Grundlage dieser Quellen und von der allgemeinen Definition ausgehend, daß die I. als Gedankenfigur der fingierte Ausspruch einer Person ist, der dazu dient, die natürliche Gemütsverfassung, den Charakter bzw. den augenblicklichen Gemütszustand dieser Person darzustellen, unterscheidet man einzelne Unterformen der I. je nach Art der Person, des Ausspruchs und des Charakters bzw. Gemütszustands. [18] Neben dem Begriff ‚I.‘ werden vor allem die Begriffe «*ethopoeia*», «*sermocinatio*» und «*adlocutio*» verwendet, um die Gedankenfigur der I. und die dazugehörige Übung allgemein zu bezeichnen. «*Ethopoia*» ist laut Hagen erstmals bei PHILODEMOS (erste Hälfte 1. Jh. v. Chr.) belegt. QUINTILIAN verweist ferner auf Theoretiker, die «*mimesis*» als Bezeichnung für die Gedankenfigur der I. verwenden. [19] Im gegenwärtigen Sprachgebrauch wird diese Figur in der Regel «*Ethopoia*», im Deutschen auch «*Ethopoeie*» oder «*Ethopoeia*» genannt.

Die Art der Person bestimmt den Unterschied zwischen den zwei wichtigsten Formen von I. Die *Ethopoia* (*sermocinatio*) in engerem Sinne, bisweilen «*dialogus*» genannt [20], betrifft demnach die natürlichen Personen, die *Prosopopoeia* (*fictio personae*) nichtpersonenhafte Dinge, Kollektive (Vaterland, Städte u.ä.) oder abstrakte Begriffe wie z. B. «*Fama*», «*Voluptas*», «*Virtus*», «*Mors*», «*Vita*». [21] Diese können als Sprechende oder als personenhaft Agierende auftreten [22], wobei ihre Aussprüche dann in indirekter Rede wiedergegeben werden können. Daraus ergibt sich eine wesentliche Spezifik der *Prosopopoeia* gegenüber der auf das Reden festgelegten *Ethopoia*. Nach der Auffassung mancher Theoretiker können in der *fictio personae* auch Tote, Phantasiepersonen und lebende, aber abwesende Personen als Sprechende bzw. als personhaft Agierende auftreten. [23] Die *Prosopopoeia* wird durch diese Ausweitung zur übergeordneten Kategorie im Begriffspaar. Andere Theoretiker dagegen geben der Verleihung der Sprache an Tote den besonderen Namen *ειδωλοποιία* (*eidōlopoiia*, *simulacri fictio*) [24], und wieder andere bezeichnen das Sprechen der nichtpersonenhaften Dinge, der Toten und der Tiere in der Fabel mit dem gemeinsamen Namen *eidōlopoiia*. [25] Die *Σχήματα διανοίας* (*Schémata dianoiás*), RUTILIUS LUPUS, ALEXANDROS und AQUILA lassen nichtpersonenhafte Dinge oder Tote als Sprecher bzw. Agenten in der *prosōpoia* gelten, die «*Praeexercitamina*» nur «*seelenlose Dinge*». QUINTILIAN verzichtet auf eine Trennung der Gedankenfigur der I. in *Ethopoia* und *Prosopopoeia*. [26] Zwischen den Reden bestimmter und unbestimmter Personen (*adlocutiones finitarum* und *infinitarum personarum*) unterscheiden PRISCIAN und HERMOGENES. [27] Bestimmte Personen sind zum Beispiel historische bzw. mythische Gestalten (Caesar, Hektor), eine unbestimmte Person ist jemand, der vor einer Abreise steht. [28] Die gegenseitige Zuordnung der *Ethopoia* und der *Prosopopoeia* kann durchaus unterschiedlich sein. So behandeln HERMOGENES, APHTHONIOS und NIKOLAOS die *Prosopopoeia*

als Unterart der Ethopoiia. THEON dagegen ordnet umgekehrt die Ethopoiia der Prosopoiia unter. [29] Nach Art des Ausspruchs können zwei Grundformen der I. – als Gedankenfigur sowie als dazugehörige Übung – unterschieden werden, zwischen denen fließende Grenzen bestehen: eine monologische (als dialoglose Rede, Selbstgespräch oder gedankliche Reflexion) [30] und eine dialogische. Priscian und Hermogenes unterscheiden zum Beispiel zwischen der *adlocutio simplex*, die als Ansprache einer Gestalt an sich selbst beschrieben wird, und der *adlocutio duplex*, definiert als Rede vor einem Publikum. [31] Lausberg ordnet diese Formen der *ethopoiia* bzw. *sermocinatio* zu und unterstreicht, daß die dialoglose Rede in der Antike eine besonders beliebte Schulübung darstellt, «in der der Schüler wie ein Feldherr, ein Seeräuber, ein ungezogener Sohn, ein alter Vater usw. reden muß.» [32] Hinsichtlich der dargestellten Affekte unterscheidet man zwischen ἠθοποιῖαι ἠθικαὶ (ēthopoiiai ēthikai, *adlocutiones morales*), ἠθοποιῖαι παθητικαὶ (ēthopoiiai pathētikai, *adlocutiones passionales*), auch παθοποιῖαι (pathopoiiai) genannt, und ἠθοποιῖαι μικταὶ (ēthopoiiai miktai, *adlocutiones mixtae*). [33] Die *adlocutio moralis* soll das ἦθος, ēthos, d. h. die natürliche, ruhige, nicht erregte Gemütsverfassung, den (guten) Charakter, die sittliche Grundhaltung des Sprechenden in angemessener (πρέπον, prēpon, *aptum*) und wahrscheinlicher Weise widerspiegeln. Die Progymnasmata-Autoren stellen zur Bestimmung des Ethos Personentopoi wie Alter, Geschlecht, Nationalität, Stand bzw. Beruf zur Verfügung und nennen als Beispiele etwa die Worte eines Festländers, der zum ersten Mal das Meer sieht, oder die eines Bauern, der zum ersten Mal ein Schiff erblickt, oder die eines Feiglings, der in die Schlacht ziehen soll. [34] Die *adlocutio passionalis*, die der Charakterisierung einer momentanen Gefühlslage [35] dient – «vel odium vel iracundia vel misericordia» (Haß, Zorn oder Mitleid) [36] –, bringt in der Regel einen von der natürlichen Verfassung des Sprechenden dramatisch abweichenden, ja dieser durchaus widersprechenden Gemütszustand zum Ausdruck. Beispiele sind etwa die Worte Andromaches über Hektors Leiche oder die der Hekabe nach dem Fall Trojas. [37] Das Paradebeispiel der *adlocutio mixta*, die eine Mischung aus den beiden vorigen darstellt, ist die Rede, die Achill dem toten Patroklos hätte halten können, denn sie charakterisiert den Helden als Krieger (Ethos), den die Tötung des verstorbenen Freundes erschüttert (Pathos). [38] Die historiographische Beschäftigung mit dem Begriff der ‚I.‘ hat sich nahezu ausschließlich auf die Bedeutung als Gedankenfigur und Übung in der antiken Rhetorik konzentriert. Die wichtigste Ausnahme bildet hier die bis heute einzige Geschichte des Begriffs «ēthopoiia» in der klassischen Antike, in der die Bedeutung der Ethopoiia als Überzeugungsmittel der Rhetorik eingehend behandelt wird. [39] Auf die mittelalterliche Tradition der I. wird im Rahmen von Abhandlungen eingegangen, die sich mit der Fortwirkung der progymnasmatischen Tradition und der *tractatio* beschäftigen. [40] Als ungeschrieben muß dagegen die Geschichte der I. als Überzeugungsmittel bzw. als Kunstmittel der Rhetorik nach dem Mittelalter gelten: dieser Aspekt wird bis heute lediglich referierend, unter Rückbezug auf die antiken Theorien gestreift. [41]

B.I. Antike. Der Begriff «ēthopoiia» bezeichnet bei den griechischen Rhetoren nicht von Anfang an ein rhetorisches Kunstmittel bzw. eine Gedankenfigur. [42] Diese Bedeutungen bilden sich nacheinander im Zuge

eines vor allem von ARISTOTELES eingeleiteten Theoretisierungs- und Formalisierungsprozesses, der im Hellenismus als abgeschlossen gelten kann und dessen Hauptphasen wie folgt charakterisiert werden können: a) Definition des ἦθος ποιεῖν, ēthos poiein zunächst als πίστις ἐπιθετος, pístis epíthetos – d. h.: als «zusätzliches», nicht der rhetorischen Kunst angehörendes Überzeugungsmittel –, dann als πίστις ἐντεχνος, pístis éntechnos, d. h. als «artifizielles» rhetorisches Überzeugungsmittel, das nach angemessener stilistischer Verwirklichung verlangt; b) Ausarbeitung einer Theorie des «ethischen Redestils» und Definition der dazu gehörenden Stilmittel, zu denen auch die Berufung auf eine fremde Person, deren Ausspruch wiedergegeben wird, gehört; c) Definition der Ethopoiia in engerem Sinn als Fingierung des Ausspruchs einer fremden Person zum Zweck der Charakterisierung ihres Ethos, Einordnung in die Gedankenfiguren und Ausarbeitung von Übungen, in denen sie erlernt und praktiziert werden soll. Im Zuge dieser Entwicklung wird in den Traktaten die speziellere Bedeutung der I. als Gedankenfigur und als Übung immer ausführlicher, ihre ältere, allgemeine Bedeutung als Überzeugungsmittel der Rhetorik immer knapper thematisiert.

Für ANAXIMENES VON LAMPSAKOS gehört die δόξα τοῦ λέγοντος, dóxa tū légontos bzw. das ἦθος τοῦ λέγοντος, ēthos tū légontos (Ethos des Redenden) als *pístis epíthetos* zu den Überzeugungsmitteln, die außerhalb der rhetorischen Kunst liegen. Das *ēthos tū légontos* ist für ihn die gute Gesinnung des Sprechenden, die sich an seiner Lebensweise offenbart und ihm Ansehen, Glaubwürdigkeit und Sympathie einbringt. Dieses Ethos liegt im Augenblick der Rede bereits vor und stellt daher ein «zusätzliches» Überzeugungsmittel dar, das zwar nicht erst durch rhetorische Kunst erzeugt, jedoch sehr wohl durch die Rede aufs Spiel gesetzt werden kann. [43] Deshalb rät Anaximenes dem Redner, seine ganze Lebensweise auf den Erwerb eines «guten Rufs» auszurichten und die Rede so zu gestalten, daß sie diesem nicht widerspricht. Um das Wohlwollen der Zuhörer zu erlangen, rät Anaximenes dem Redner z. B., sich auf seine anerkannten Leistungen zu berufen. [44]

Die analytische Trennung des Ethos der Rede vom Ethos des Redenden und die Definition des *ēthos poiein* als spezialisierter rhetorischer Begriff geht nach gegenwärtigem Erkenntnisstand auf ARISTOTELES zurück. Die ἠθικὴ λέξις (ēthiké léxis, ethische Redeweise) zu verwenden, heißt bei ihm, den «guten Charakter» des Redenden – d. h.: seinen Habitus und seine Disposition mit Bezug auf Gesinnung, Affekte, Gewohnheiten, Alter, Geburt und soziale Stellung – als Überzeugungsmittel einzusetzen. [45] Dies geschieht in zweifacher Weise: Zum einen soll die Rede das *ēthos tū légontos* durch Verwendung einer Ausdrucksweise charakterisieren, die der «Art» des Redenden und seiner Lebensweise angemessen ist (*prēpon*). Für die Rede bestimmt sich die Art des Redenden bei Aristoteles z. B. nach seinem Alter, seinem Geschlecht, seiner Nationalität, seinem Stand und Beruf. [46] Zum anderen kann die richtige Verwendung eines der Art und Lebensweise angemessenen «ethischen» Redestils den Redenden als guten, glaubhaften Menschen präsentieren. Nach dieser Auffassung entsteht und wirkt das Ethos des Redenden in engem Zusammenhang und in wechselseitiger Abhängigkeit mit dem analytisch von ihm getrennten Ethos der Rede: Das Ethos des Redenden verlangt nach einer adäquaten stilistischen Verwirklichung, von der es widerspiegelt

und erzeugt wird. Somit gehört das *ēthos poiēin* zu den Aufgaben der Rede und die *Ethopoiia* zu den «artificialen» rhetorischen Kunstmitteln (*éntechnoi písteis*). Während also v. a. Platon die Trennbarkeit von Reden und Leben als philosophischen, sittlichen Mangel der Redekunst wertet, zielt Aristoteles' Definition des *ēthos poiēin* darauf, das zwischen Rede und Leben herrschende Spannungsverhältnis als nützlich und notwendiges Mittel der Glaubhaftmachung einzusetzen und zu werten. Die Rhetorik des Aristoteles enthält keine systematische Anleitung zur angemessenen stilistischen Verwirklichung des *ēthos tū légonτος*, aber sie stellt eine zielgerichtete Typologie der ἤθη, éthē und der πάθη, páthē zur Verfügung [47], wobei «ēthos» hier eine «Disposition» bezeichnet, «die der Redner zum Zwecke der Persuasion selbst durch seine Redeweise, Wortwahl und Argumentation zum Ausdruck bringen muß» [48] und «páthos» die Affekte bezeichnet, die durch die Rede im Zuhörer zu erzeugen sind, um ihn für die eigene Sache einzunehmen, «denn ein und dasselbe erscheint nicht in gleicher Weise den Liebenden und Hassenden bzw. den Zornigen und denen in sanfter Gemütslage, sondern die Ansichten sind entweder ganz und gar oder hinsichtlich ihrer Wichtigkeit verschieden: dem Liebenden nämlich erscheint der, über den er ein Urteil zu fällen hat, entweder gar nicht schuldhaft oder nur in geringem Maße, dem Hassenden dagegen umgekehrt.» [49] Unter den Hauptmerkmalen, die eine «ethische Redeweise» aufweisen soll, erwähnt Aristoteles neben der Verwendung eines für die Sache, das Publikum und den Sprecher angemessenen Stils (*prépon*) vor allem drei weitere [50]: a) die Offenlegung der *προαίρεσις* (*prohairesis*, Beschaffenheit der Absicht des Redenden), denn diese macht die Beschaffenheit seines Ethos erkennbar; b) die Verwendung von *γνώμαι*, gnómai, d. h.: von Sentenzen, «die nicht das Allgemeine zum Inhalt haben, sondern nur das, was die menschlichen Handlungen betrifft» [51]; c) die Berufung auf einen anderen, indem man ihn zitiert. [52] Als Beispiele führt Aristoteles u. a. Isokrates' Rede an Philippos und die Rede Haimons aus der «Antigone» des Sophokles an.

Die Aristotelische Typologie der éthē und páthē bildet mit der rhetorischen Figurenlehre die wichtigste Grundlage für die Definition der *Ethopoiia* als Gedankenfigur und als Übung sowie für die sukzessive Formulierung einer detaillierteren stilistischen Theorie der I. Diese wird jedoch erst im Werk des ab 30 v. Chr. in Rom lehrenden DIONYSIOS VON HALIKARNASSOS festgehalten. In seiner Würdigung des Lysias beschreibt Dionysios laut Hagen die *Ethopoiia* als Kunst, «Leben, Wesen, Taten u. ä. des Klienten in ein so günstiges Licht zu rücken, daß er aus diesen Gründen den Richtern ehrlich und glaubwürdig erscheint. Fehlen dazu Anhaltspunkte, so *αὐτός ἠθοποιεῖ*, d. h. [...] [Lysias] unterstellt dem Klienten den ‚guten‘ Charakter. Dazu aber ist eine stilistische Formung der Rede nötig.» [53] Dionysios beschreibt den Stil, der die guten Sitten des Sprechenden widerspiegelt, als *σαφής* (*saphés*, klar, verständlich, deutlich), *κύριος* (*kýrios*, eigentlich, nicht figürlich), *κοινός* (*koinós*, *communis*, gemein), die Wortfügung charakterisiert er mit *ἀφελής* (*aphelés*, einfach, schmucklos) und *ἀπλῶς* (*haplós*, einfach, schlicht). Dabei ist freilich klar, daß der für die «ethische Rede» erforderliche Eindruck der Kunstlosigkeit durch höchste, sorgsam zu verbergende stilistische Kunst entsteht.

Unmittelbar vor Dionysios von Halikarnassos thematisieren die I. etwa Rutilius Lupus, der Auctor ad Heren-

nium und vor allem Cicero. In seiner Figurenlehre formuliert RUTILIUS LUPUS allerdings keine Definition der *Ethopoiia*, sondern zitiert kommentarlos unter einer Rubrik, die Halm als «ethopoiía» wiedergibt und Volkmann als «ethología» liest, die lateinische Übertragung zweier Auszüge aus Reden von Lysias und Demosthenes. [54] Beide exemplarische Abschnitte dienen der geschickten Selbstdarstellung des Sprechenden als eines rechtschaffenen, sittlich guten und glaubwürdigen Mannes. Für die *Prosopoiia* hingegen, die von den Dichtern in den Prologen der *fabulae* verwendet werde, liefert Rutilius Lupus eine knappe Definition und einige kurze Beispiele: «*Προσωποποιία*. Hoc fit, cum personas in rebus constituimus, quae sine personis sunt, aut eorum hominum, qui fuerunt, tamquam vivorum et praesentium actionem sermonemve deformamus.» (Eine *Prosopoiia* liegt vor, wenn wir nichtpersonhafte Dinge zu Personen machen, oder fingieren, daß Tote wie Lebende und Anwesende reden bzw. agieren). [55] Etwas ausführlicher, aber ebenso allgemein behandelt der AUCTOR AD HERENNIUM die *sermocinatio* und die *conformatio*, die respektive der *Ethopoiia* (bzw. *Ethologia*) und der *Prosopoiia* bei Rutilius Lupus entsprechen: «*Sermocinatio* est, cum alicui personae sermo adtribuitur et is exponitur cum ratione dignitatis.» (Die Einführung eines Redenden liegt vor, wenn irgendeiner Person eine Rede in den Mund gelegt und diese unter Berücksichtigung des Ranges und des Charakters dieser Person vorgetragen wird.) [56] Die Ausführungen über die *conformatio* bieten neben einer knappen Definition eine Anmerkung über die Funktion der Figur: «Haec conformatio [...] proficit plurimum in amplificationis partibus et commiseratione.» (Diese Verkörperung [...] bringt am meisten Vorteil in den Teilen, die der Steigerung und der Mitleidserregung dienen.) [57] Wesentlich eingehender thematisiert CICERO in «*De oratore*» die *imitatio*-Problematik im allgemeinen und die I. im besonderen. An seinen Ausführungen wird eine Bedeutungsverschiebung des Begriffs der «I.» deutlicher sichtbar, die sich vor allem daraus ergibt, daß in Rom (bis auf seltene Ausnahmen) die Parteien nicht selbst vor Gericht sprechen, wie im alten Griechenland üblich, sondern durch Advokaten vertreten werden. [58] Wenn er für den von ihm Vertretenen erfolgreich sprechen soll, muß der Redner selbst glaubwürdig sein. Diese Glaubwürdigkeit erwirbt er einerseits durch *mores* und *vita* (d. h.: seine Sitten, seine Gepflogenheiten, seinen Charakter und seine Lebensführung), andererseits durch eine Redeweise, die seinen guten Ruf widerspiegelt und bekräftigt. [59] In diesem Punkt sollen also Ethos des Redenden und Ethos der Rede so aufeinander abgestimmt sein wie bei Aristoteles ausgeführt. Ziel der Rede ist es aber nun, das Publikum für einen anderen als den Redenden, d. h. für den Klienten einzunehmen und diesen als gerechten, lauterer, braven, tüchtigsten und, in einem Wort, sittlich guten Menschen darzustellen. Um dies zu erreichen, soll ein möglichst positives Bild von *mores* und *vita* vermittelt sowie, wo notwendig, fingiert werden. Die Rede soll den Klienten also nicht möglichst so abbilden, wie er tatsächlich ist, sondern so, wie er sein sollte und könnte (*mimesis*). Ferner müssen die Selbstdarstellung des Redners und die Darstellung des Klienten aufeinander abgestimmt sein: Der Redner soll selbst eine sanfte Stimme, einen schüchternen Gesichtsausdruck und eine liebenswürdige Ausdrucksweise pflegen, sich bescheiden und sanftmütig geben, wenn er versucht, den Klienten als eben solchen zu präsentieren. [60] Es soll also eine Iden-

tifikation von Redner und Klient gefördert werden, die dazu dient, daß sich der Eindruck und der gute Ruf des Vertreters sich auf den Vertretenen überträgt. Dies alles führt dazu, daß die mimetische Komponente der I. stark betont wird: Es geht jetzt darum, in der Rede einen sittlich guten Menschen zu verkörpern und zu suggerieren, daß man selbst und zugleich der Klient solch ein Mensch sei. Schließlich erhält der Begriff der <I. > bei Cicero dadurch eine besondere Färbung, daß der «gute» Charakter, den die Rede präsentieren soll, spezifische Eigenschaften aufweist. Dargestellt werden soll nicht nur ein lauterer und gewissenhaftes, rechtschaffenes und schlichtes, sondern darüber hinaus ein sanftmütiges, duldsames, scheues, bescheidenes und dankbares Wesen, ohne Ungestüm, Hartnäckigkeit, Streitsucht und Härte. [61] Dadurch wird die affektische Komponente der I. stärker in die Nähe der *miseratio* – des ἔλεος (éleos, Mitgefühl, Mitleid) – gerückt, und die semantische Valenz des Ethos-Begriffs im Paar <Ethos>/<Pathos> verschiebt sich gegenüber der griechischen Tradition. [62] Deutliche Spuren hinterläßt diese Verschiebung bei QUINTILIAN, der die Ethopoiia in die < affectus leniores > (gelindere Gefühlswirkungen) einordnet. [63] Um die Zuhörer für sich und den Klienten einzunehmen, muß der Redner allerdings bisweilen auf eine gezielte Mobilisierung starker Affekte zurückgreifen. Dabei kommt es sehr auf sein Gespür an, d. h. vor allem: Er muß einschätzen können, wann ein Publikum eher durch die Erregung heftiger Emotionen und wann es eher durch Zurschaustellung einer sanften und bescheidenen Wesensart eingenommen werden kann. [64] Beachtet man dies alles, dann kann die I. ihre Wirkung als «wesentliches Element rhetorischer Ausschmückung» und als «Mittel steigernder Hervorhebung» tun. [65]

Zwischen der I. und der *mimesis* bestehen also in klassisch-römischer Zeit vielfältige, enge Beziehungen, wie insbesondere auch QUINTILIANS Hauptwerk zeigt. In der <Institutio oratoria> hebt dieser die Nützlichkeit der I. als Übung für angehende Dichter sowie Geschichtsschreiber hervor und unterstreicht ihre Notwendigkeit für die Redner. [66] Als Gedankenfigur wird die I. in der <Institutio oratoria> v. a. im dritten und im neunten Buch behandelt. Hier zeigt sich die Verschiebung des Begriffs in Richtung *mimesis* mit besonderer Deutlichkeit. Als Prosopopoiia, allgemein umschrieben als <fictiones personarum> (Erfindung von Personen), bezeichnet Quintilian allgemein fingierte Selbstgespräche bzw. Gespräche. Durch Prosopopoiia, führt er aus, kann man die Gedanken des Gegners so zum Ausdruck bringen, als ob dieser mit sich selbst spräche, oder «Ratschläge, Scheltworte, Klagen, Lob und Jammern geeigneten Personen in den Mund legen». [67] Im dritten Buch beschreibt er die Prosopopoiia als eine sehr schwierige Kunst (<difficillima>) und unterstreicht ihre wesentliche Rolle in den *suasoriae* und *controversiae*. [68] Die Figur der Ethopoiia, die, wie er sagt, von manchen *mimēsis* genannt wird, definiert Quintilian als Nachahmung fremder Charakterzüge, Haltungen und Verhaltensweisen und ordnet sie, wie bereits erwähnt, unter die *affectus leniores* (sanftere Gefühlswirkungen) ein. Nachgeahmt werden können sowohl Reden als auch Handlungen, wodurch die Ethopoiia in die Nähe der ὑποτύπωσις (hypotyposis, *evidentia*, lebhaft-detaillierte Schilderung eines Gesamtzusammenhangs) gerät: «Imitatio morum alienorum, quae ἠθοποιία vel, ut alii malunt, μίμησις dicitur, iam leniores adfectus numerari potest: est enim posita fere in eludendo, sed versatur et in factis et in dictis. In factis,

quod est ὑποτύπωσις vicinum; in dictis, quale est apud Terentium [...]. Sed nostrorum quoque dictorum factorumque similis imitatio est per relationem, nisi quod frequentius asseverat quam eludit.» (Die Nachahmung fremder Charakterzüge, die sogenannte Ethopoiie oder, wie andere lieber wollen, Mimesis kann schon zu den gelinderen Gefühlswirkungen gezählt werden: sie beruht nämlich gewöhnlich auf einer verspottenden Absicht, jedoch kommt sie sowohl in Handlungen wie in Worten zu Geltung. In Handlungen, dann ist sie der Hypotypose verwandt, in Worten aber z. B. so wie bei Terenz [...]. Doch ähnlich lassen sich auch unsere eigenen Worte und Taten als Erzählung nachahmend berichten, nur daß dabei häufiger die Bestätigung als ein Spott beabsichtigt ist.) [69] Quintilian empfiehlt, die Ethopoiia in der *pronuntiatio* durch eine wohl dosierte Änderung des Tonfalls zu markieren. [70] Ähnlich enge Beziehungen wie zwischen der *imitatio morum* und der *mimesis* sind zwischen dieser und der *imitatio auctorum* festzustellen, wie insbesondere aus Ciceros Konzept des vollkommenen Redners und aus Quintilians Bildungsprogramm hervorgeht. Die Nachahmung vorbildhafter sittlicher Haltungen und Verhaltensweisen und die Nachahmung von sprachlichen Formen und Inhalten, die zwei tragenden Säulen der (rhetorischen) Bildung, können und dürfen auch allgemein im Rahmen der hellenistischen Enkyklios paideia und der im wesentlichen damit übereinstimmenden klassisch-römischen Bildung, zu der vor allem auch die «ethische Auslegung und Anwendung (krisis)» mustergültiger Schriften gehört, nicht scharf voneinander getrennt werden. [71] Sittliche und rhetorische Erziehung müssen vielmehr, wie Quintilian am deutlichsten unterstreicht, in engstem Zusammenhang stehen, denn nur ein (sittlich) guter Mann kann ein vollkommener Redner werden, «cum bene dicere non possit nisi bonus» (denn gut reden kann nur ein guter Mensch). [72] Dementsprechend können und sollen die *auctores* immer auch als Vorbilder und Vermittler sittlicher Werte und Vorstellungen gelten. Diese Rolle der Autoren wird allerdings in der klassischen Antike kaum thematisiert oder problematisiert, da sie eine Selbstverständlichkeit darstellt. Erst die christlichen Autoren stellen den moralischen Wert der klassischen *auctores* und ihre Geltung als Vorbilder und Vermittler sittlicher Werte und Vorstellungen explizit in Frage. Ob, inwiefern und unter welchen Bedingungen die *auctores* vorbildhaft sind, wird dadurch zu einem erörterungsbedürftigen Problem, das von den christlichen Autoren vielfältige, ja teils disparate Lösungen erfährt.

Durch die Annäherung an den *mimesis*-Begriff, die in der Zeit des Hellenismus immer mehr den Charakter einer Subsumption annimmt, verschiebt sich die Bedeutung der Ethopoiia hin zu einer (mimetischen) Darstellung des Charakters, der Haltung und Verhaltensweise bestimmter Personen. In dieser spezielleren Bedeutung wird die Ethopoiia zu einem inhaltlich wie stilistisch definierten Fachwort – bezeichnenderweise erstmals verwendet im Traktat *Περὶ ποιημάτων* (Peri poiēmátōn, Über die dichterischen Werke) des PHILODEMOS. [73] Diese Verschiebung der Begriffsbedeutung und -verwendung tritt besonders bei den Autoren der Progymnasmata-Traktate sowie der spätantiken Figurenlehren deutlich zutage. Bei HERMOGENES ist die Behandlung des Ethos auf die ästhetisch-kritische Beurteilung dichterischer Werke perspektiviert. [74] Allerdings sind auch bei ihm Elemente dessen erhalten, was die ältere Rhetorik über das Ethos und seine Funktion lehrte. So gehört zu

den Unterideen des Ethos-Begriffs bei Hermogenes z. B. die ἐπιείκεια (epieikeia, Anständigkeit), deren wichtigstes Anwendungsgebiet die Gerichtsrede ist und deren Inhalte «den Sprecher als einen bescheidenen, biedereren Bürger erscheinen lassen sollen.» [75] Als inhaltliche Komponenten der epieikeia gibt Hermogenes an: «zu beweisen, daß man freiwillig einen Nachteil hinnimmt [...]; sich der Mehrheit zuzuzählen [...]; darzustellen, daß man nur wider Willen vor Gericht auftritt [...]». [76] Die stilistische Gestaltung entspricht der inhaltlichen und folgt dem bereits der älteren Rhetorik geläufigen Prinzip der Verbergung rhetorischer Kunst. Allerdings gilt nun nicht nur der scheinbare Verzicht auf Kunstmittel als Kennzeichen ethischen Stils, sondern vor allem auch der Rekurs auf Figuren, die Freundlichkeit, Umgänglichkeit und Höflichkeit verbreiten – die Forderung nach sorgsamer Verbergung der rhetorischen Kunstmittel in der ethischen Rede bleibt also zwar im Prinzip erhalten, relativiert sich aber dadurch, daß der Autor der Rede selbst auch Vortragender ist, und durch die Annäherung der Ethopoiia an die *mimesis*. [77] Die Progymnasmatiker definieren die Ethopoiia als «Rede, die dem Charakter eines anderen angepaßt ist und ihn nachahmt» [78]: ἠθοποιία ἐστὶ μίμησις ἥθους ὑποκειμένου προσώπου (Ethopoiia ist die nachahmende Schilderung des Charakters einer bestimmten Person) [79], schreibt z. B. Hermogenes. Von dieser Definition ausgehend konzentrieren sich die Progymnasmata-Autoren darauf, die stilistischen und inhaltlichen Merkmale der Ethopoiia, der Prosopopoiia und ihrer Unterformen – *ethopoiiai ethikai, pathētikai* und *miktai* – genauer zu beschreiben und durch Musterbeispiele zu veranschaulichen. Hagen stellt zu Recht fest, daß die Regeln, die von den Progymnasmatikern für die Ethopoiia und die Prosopopoiia aufgestellt werden, dem entsprechen, was die alten Rhetoriker für das *prēpon* lehrten: «Wer eine Ethopoiie ausarbeitet, hat auf Alter, Geschlecht, Beruf, augenblickliche Stimmung, Herkunft des Sprechers sowie auf Ort und Adressaten u. ä. zu achten, schließlich hat sich die alte aus Aristoteles bekannte Regel, die Stilhöhe der Würde des Gegenstandes anzupassen, erhalten.» [80] Auch die Figurenlehren aus der Zeit zwischen dem 3. und dem 6. Jh. behandeln die Ethopoiia und die Prosopopoiia in ihrer engen Bedeutung als σχήματα τῆς διανοίας (schēmata tēs dianofias, Gedankenfiguren) und konzentrieren sich auf eine – im Ergebnis allerdings weder stringente noch einheitliche – klassifikatorische Bestimmung der verschiedenen Untertypen von Ethopoiia bzw. Prosopopoiia, die bei Lausberg in detaillierter Aufstellung nachzulesen ist. [81] In dem Maße ihrer Kodifizierung als Gedankenfigur, die leblose Gegenstände bzw. Tote oder mythische Gestalten als Agierende und Redende darstellt, wird die Prosopopoiia bzw. *fictio personae* in die Nähe der Allegorie gerückt. [82] In den spätantiken Progymnasmata-Traktaten und Figurenlehren ist eine Formalisierung der I. festzustellen, die in modernen Betrachtern den Eindruck einer Einengung und Erstarrung des Begriffs erweckt hat. Zwar darf dieser Eindruck nicht als gänzlich unberechtigt bezeichnet werden, doch ist zu bedenken, daß die I. durch ihre Zugehörigkeit zur gedanklich-affektischen *tractatio* nur bedingt formalisierbar ist, wird ihr Verständnis und ihre konkrete Umsetzung doch v. a. von subjektiven, die Gemütsverfassung und das Wertempfinden der Kollektivitäten betreffenden Komponenten konstituiert, die sich für eine feste Formalisierung weniger eignen. [83]

Als Nachahmung sittlicher Haltungen und Verhaltensweisen hat die I. einen festen, sehr wichtigen Platz in der Bildung und im öffentlichen Leben der Antike und der Spätantike. So gilt in Rom «von Anfang an neben der systematischen Unterweisung das persönliche Vorbild im Getriebe des öffentlichen Lebens, wo sich der angehende Redner und Politiker durch Zuhören (*studiosus audiendi*) auf dem Forum und im Senat an praktischen Mustern und Vorbildern ausbildete [...]». [84] Dies schlägt sich im Verständnis der rhetorischen *imitatio* allgemein und der I. im besonderen nieder. In seiner weiteren Bedeutung als Nachahmung von sittlichen Haltungen und Verhaltensweisen ist der Begriff der «I.» allerdings nicht Gegenstand einer umfassenden theoretischen Reflexion in den rhetorischen Traktaten: Diese konzentrieren sich im Lauf der Zeit immer mehr auf speziellere stilistische Fragen, die sich bei der Verwendung der I. als rhetorisches Überzeugungsmittel ergeben. Als Gedankenfigur findet sie – v. a. als Ethopoiia und Prosopopoiia – nicht nur in der Gerichtsrede und im *genus deliberativum*, sondern sehr häufig auch in dichterischen Werken Anwendung. Das Vorbild schlechthin für die Verwendung der I. als Kunstmittel der Rhetorik und als Gedankenfigur in der Gerichtsrede ist Lysias. Als Musterbeispiele für dichterische Ethopoiiai bzw. Prosopopoiiai werden etwa die Gespräche des Dichters mit den Musen in der «Ilias» und in der «Aeneis» sowie die Personifizierungen des Vaterlandes bei CICERO häufig erwähnt. Als Prosopopoiiai bzw. – je nach Auffassung – als Ethopoiiai in Versen gelten ferner OVIDS «Heroides», und die «Metamorphosen» enthalten ebenfalls Ethopoiiai bzw. Prosopopoiiai. [85] Auch die in den Progymnasmata gebotenen Musterbeispiele und Aufgabenstellungen sind auf Anwendung in der Dichtung bzw. in der Historiographie zugeschnitten – so z. B. Andromache an Hektors Leiche, Kyros beim Auszug gegen die Massageten, Peleus nach dem Tod des Achilles. [86]

II. *Mittelalter, Renaissance/Humanismus*. Die Definition der Figuren der Ethopoiia und der Prosopopoiia ändert sich nicht im Übergang zum Mittelalter. In den «Praeexercitamina» (6. Jh.) definiert PRISCIAN die *adlocutio* (Ethopoiia) und die *conformatio* (Prosopopoiia) wie folgt: «Adlocutio est imitatio sermonis ad mores et suppositas personas accommodata, ut quibus verbis uti potuisset Andromache Hectore mortuo: conformatio vero, quae Graeci *prosopopoiian* nominant, est, quando rei alicui contra naturam datur persona loquendi, ut Cicero patriae reique publicae in invectivis dat verba.» (Die «adlocutio» ist die Nachahmung einer den Sitten der fingierten Person angepaßten Redeweise, wie z. B. welche Worte Andromache zu dem toten Hektor hätte sprechen können; die *conformatio* indes, die von den Griechen Prosopopoiia genannt wird, liegt dann vor, wenn einem Ding widernatürlich Personhaftigkeit und Sprache verliehen wird, so wie Cicero in den Invectiven dem Vaterland und dem Staat Worte verleiht.) [87] Auch ISIDOR VON SEVILLA charakterisiert die Prosopopoiia und die Ethopoiia in den «Etymologiae» ganz entsprechend der antiken Tradition. Eine Prosopopoiia liegt für ihn dann vor, wenn leblose Gegenstände als Personen agieren und reden, und eine Ethopoiia ist der fingierte Anspruch einer Person, der dazu dient, die natürliche Gemütsverfassung, den Charakter bzw. den augenblicklichen Gemütszustand dieser Person darzustellen. Isidor unterstreicht dabei, daß bei der Gestaltung einer Ethopoiia auf Stand und Beruf, Geschlecht und Alter, Affektzustand und konkrete Situation sorgsam zu achten

ist. [88] Die mittelalterliche Fortwirkung der Progymnasmata-Lehre wurde zwar bis heute nur punktuell nachgewiesen – etwa von Knappe für das frühmittelalterliche England und von Cizek im Rahmen einer Abhandlung über die *tractatio*. [89]. Diese spezielleren Untersuchungen, in denen die generelle Feststellung einer Kontinuität zwischen der antiken und der mittelalterlichen Bildung bestätigt wird, geben dennoch Grund zur Annahme, daß die Figuren der Ethopoiia und der Prosopopoiia zum allgemeinen formulierungstechnischen Bildungsgut der mittelalterlichen *clerici* gehörten. Als Fazit seiner umfassenden Studie über die Entwicklung der *imitatio* und der *tractatio* in Antike und Mittelalter, in der auch die Ethopoiia als Gedankenfigur Berücksichtigung findet, stellt Cizek in jüngster Zeit fest: «Zwischen der griechischen spätclassisch-hellenistischen, dann der lateinischen literarisch-rhetorischen Theorie der Imitation einerseits und den Poetiken des Hochmittelalters andererseits, läßt sich eine vielfältige Kontinuität und Fortentwicklung feststellen, wobei die Progymnasmata, die rhetorisch-technischen Schriften, die Figuren-Traktate und die Autoren-Kommentare der Spätantike und des Frühmittelalters verbindende und zugleich bereichernde Zwischenstufen darstellen.» [90] Daß die Figuren der Ethopoiia und der Prosopopoiia in dichterischen und in theoretischen Werken des Mittelalters Anwendung finden, wurde zudem verschiedentlich exemplarisch belegt – so gilt z. B. der «Policraticus» des JOHANNES VON SALISBURY als Prosopopoiia, und G. G. Trissino unterstreicht die häufige Verwendung der Prosopopoiia im Werk von DANTE und von PETRARCA. [91] Die Geschichte der I. im Mittelalter und in der Renaissance erschöpft sich allerdings nicht in der Fortwirkung des im Rahmen der antiken Figurenlehre formulierten Verständnisses der Ethopoiia (bzw. *sermocinatio* oder *adlocutio*) und der Prosopopoiia (bzw. *personificatio* oder *configuratio*).

Als Nachahmung sittlicher Haltungen und Verhaltensweisen hat die I. einen zentralen Platz in der Bildung des Hoch- und Spätmittelalters und spielt eine ebenso zentrale Rolle in der Rhetorik sowie in der Poetik des Renaissancehumanismus. Im Zeitraum zwischen dem 11./12. und dem 16. Jh. entwickelt sich die Nachahmungskategorie zu einem absoluten, unhinterfragbaren Wert und Maßstab zunächst der christlichen Ethik, dann graduell – v. a. aufgrund der Einheit der Bildung und der zwischen den Kategorien *imitatio morum*, *mimesis* und *imitatio auctorum* seit der klassischen Antike herrschenden Interdependenz – auch der Rhetorik und der Poetik. Dieser gesamte Zeitraum ist geprägt durch das Aufkommen und die Entwicklung einer außerordentlich erfolgreichen, epochenbestimmenden und langfristig wirkenden christlichen Ausprägung der I.: die *imitatio* bzw. *sequela Christi*. [92] Mit dem 11./12. Jh. bricht für die okzidentale Christenheit eine Zeit an, die ganz im Zeichen der Devotion für den Menschen Christus und der Nachahmung seines inneren und äußeren irdischen Lebens steht. Der zentrale Leitsatz dieser neuen Frömmigkeit: «Durch den menschengewordenen Christus zu Gott», ist zwar «bei den Vätern, am eindrucksvollsten bei Augustinus vorgebildet, epochale Bedeutung erhält er erst mit Bernhard [von Clairvaux]. Gott nicht mehr nur unerreichbar über dem Menschen, sondern im Menschen: das ist die Mitte der neuen Frömmigkeit, die mit dem Wirken der Bettelorden auch den Laienstand erfassen wird.» [93] Die Nachahmung Christi, das Leben «in Christus», «mit Christus» und «für Christus», zu dem

Kleriker und Laien, Männer und Frauen in der Zeit zwischen dem 12. und dem 16. Jh. immer wieder aufgerufen und angehalten werden, soll nicht nur im Kloster und in der Kirche praktiziert werden, sondern möglichst immer und überall. Ihr Wirkungsbereich ist nicht nur die Askese und die Kontemplation, sondern erstreckt sich v. a. auch auf das Alltagsleben der Laien. Das Lebens- und Glaubensideal der *imitatio Christi*, das sich in dieser Zeit entwickelt und dessen Wirkung noch über die Reformation hinaus sehr stark bleibt, stellt keine einheitlich oder eindeutig festgelegte Doktrin dar, sondern ein sehr breites und vielfältiges Spektrum von Formulierungs-, Deutungs- und Verwirklichungsformen, das durch einige langfristig wirkende Grundüberzeugungen, Werte und allgemeine Vorstellungen begrenzt wird. Diese bilden ein historisch spezifisches, sich verhältnismäßig langsam wandelndes Paradigma, in bezug zu dem die *imitatio Christi* denkbar, formulierbar, reflektierbar und erlebbar ist. Wer in diesem Zeitraum Jesu «folgt», der ahmt sein Leben, seine Tugenden, seine Handlungen, Verhaltensweisen, Gefühle und Empfindungen nach. Die äußerst komplexe theologische Frage nach der Bedeutung der Ausdrücke «Nachfolge» (*sequela*) und «Nachahmung» (*imitatio*) Christi, die seit der Reformation – sowohl auf protestantischer als auch auf katholischer Seite – durch differenzierte Unterscheidungen beantwortet wird, löst sich für die Gläubigen des 12.–16. Jh. in einer leicht begreiflichen, wirkungsmächtigen Äquivalenz. Für kaum einen Zeitraum gilt stärker als für diesen, daß «Christum sequi» (Christus [nach]folgen) «Christum imitari» (Christus nachahmen) bedeutet und umgekehrt. Die bereits im klassischen Latein geläufige Verwendung von «sequi» als Äquivalent von «imitari» und das Bild des «Nachfolgers», der «den Fußspuren seines Vorbilds folgt», erhalten in dem und durch das Ideal der Nachfolge Christi eine neue, besondere Bedeutung. Im Rahmen dieses Ideals bezeichnen sie eine den ganzen Menschen umfassende und transformierende Lebens- und Glaubenserfahrung, deren Herzstück das äußere und innere Nacherleben und Nachempfinden von Christi Lebensweise darstellt und durch die das Leben, die Person, die Taten, Worte und Gedanken des «Nachfolgers» einen Sinn und einen Wert erhalten. Gerade dies muß im Hinblick auf die Geschichte der Bedeutungskonstitution und der Verwendungsbedingungen der I. – sowie der Nachahmungskategorie im allgemeinen – berücksichtigt werden. Um annäherungsweise nachzuvollziehen, was die Ausdrücke «einem Vorbild (in den Fußstapfen) folgen» (*sequi vestigia*) oder «ein Vorbild nachahmen» für die Gelehrten des 12.–16. Jh. bedeuten und welche komplexe Wirkung die Nachahmung/Nachfolge Christi auf ihr *imitatio*-Verständnis hat, ist auch folgendes zu bedenken. Der *sequi-vestigia*-Topos gehört zwar seit der römischen Antike zum gebräuchlichen lateinischen Sprachbildschatz, doch diese Zugehörigkeit bestimmt nur zum Teil seine Bedeutung. Mitbestimmt wird sie zu einem wesentlichen Teil auch von seiner Verwendung als wichtigstes Sinnbild der Nachfolge Christi. Die Auswirkung dieses Sachverhalts auf Rhetorik und Poetik besteht darin, daß sich das Wortfeld der Nachahmung während dieses Zeitraums in historisch spezifischer Weise zusammensetzt: «imitatio»/«imitari» hat nicht den Status des Oberbegriffs, «imitari» und «sequi» bezeichnen nicht zwei unterschiedliche Formen von Nachahmung – eine «sklavischere» und eine «freihere», eine «reproduzierende» und eine «transformierende». Im Altfranzösischen und im geschriebenen Italienischen wird «imitari»

bis zum 14. Jh. durch «suivre», «ensuivre», «seguitare» und «seguire» wiedergegeben. «Imitare» und «imiter» sind erst ab diesem Zeitpunkt belegt. Die Unterscheidung zwischen «imitari» und «sequi» und die Erhebung von «imitari» zum Oberbegriff im Feld der Nachahmungsbezeichnungen ist das Ergebnis eines langen Theoretisierungs- und Spezialisierungsprozesses, der nach gegenwärtigem Kenntnisstand im 13./14. Jh. einsetzt und nicht vor dem 17. Jh. als abgeschlossen gelten kann.

Bei aller Vielfältigkeit der Formulierungs-, Deutungs- und Verwirklichungsformen weist das allgemeine Verständnis der *imitatio Christi* im Zeitraum zwischen dem 11./12. und dem 16. Jh. einige relativ konstante – d. h.: sich nur sehr langsam wandelnde – strukturelle Charakteristika auf, die von zentraler Bedeutung für die Geschichte der I. als Nachahmung sittlicher Haltungen und Verhaltensweisen sind. Während dieses Zeitraums bildet die Nachahmung bzw. Nachfolge Christi für die okzidentalen Christen den höchsten Wert und Maßstab, an dem jede Form von sittlich-ethischer Nachahmung gemessen wird. Jesus ist der wichtigste Vermittler, die wichtigste Verbindung zwischen den Menschen und Gott. Und die *imitatio Christi*, die in einem möglichst intensiven Nacherleben und Nachempfinden seines Lebens, seines Leidens, seiner Handlungen, Verhaltensweisen und Eigenschaften besteht, ist der Weg, der auf Erden zu Gott führt. Ziel dieser Nachahmung ist es allerdings nicht, Christus möglichst in allem zu «gleichem», um ganz und gar «Christus gleich» zu werden. Das Streben nach einem möglichst umfassenden und uneingeschränkten «Gleichsein» mit dem Vorbild Christus ist fest in der unerschütterlichen Gewißheit verankert, daß zwischen diesem Vorbild und seinen irdischen «Nachfolgern» eine substantielle, absolut unaufhebbare Differenz besteht. Diese Differenz und das durch sie entstehende Spannungsverhältnis von (angestrebter) Identität und (bestehender) Alterität ist das Fundament, auf dem eine Verschmelzung mit Christus gewollt und erlebt wird. Keine Form von I. ist weiter von dem entfernt, was heute unter «kopieren» oder «reproduzieren» verstanden wird, als die *imitatio (imitatorum) Christi*. Im Zeitraum zwischen dem 12. und dem 16. Jh. wird von jedem Gläubigen verlangt, daß er versucht, sich Jesu Handlungen, Verhaltensweisen und Empfindungen sowie insbesondere seine Tugenden so weit anzueignen, wie es ihm möglich ist, und daß er sie dann im täglichen Leben, in der für sein Geschlecht, sein Alter, seinen Stand und Beruf, seine Fähigkeiten und seine geistigen wie physischen Kräfte möglichen und geeigneten Art in die Praxis umsetzt. In welcher Weise Christus und seine vollkommenen Nachahmer auf Erden (*imitatores*), die Heiligen, nachgeahmt werden sollen, wird v. a. *per exempla*, durch die Anschauung eines sehr breiten und vielfältigen Repertorium von überlieferten und lebenden Beispielen formuliert und vermittelt. Daraus ergibt sich im Konkreten ein großer Interpretations- und Formulierungsspielraum.

Durch den Triumphzug des Ideals der Nachahmung bzw. Nachfolge Christi verändert sich das Verständnis der I. sowie ihr Stellenwert innerhalb der rhetorischen und poetischen Bildung. Auch und vor allem in diesem Zeitraum konstituiert und wandelt sich die Bedeutung und der Gebrauch des *imitatio*-Begriffs in der Rhetorik und Poetik im Spannungsfeld der drei Kategorien *imitatio morum*, *mimesis* und *imitatio auctorum*, wobei die erstere in diesem Feld eine zentrale Stellung einnimmt. Die Nachfolge bzw. Nachahmung religiös-ethischer Vor-

bilder und die Nachfolge bzw. Nachahmung rhetorisch-poetischer Vorbilder haben kein einfaches Homonymie-Verhältnis zueinander. Vielmehr entsteht und besteht in dieser Zeit zwischen den Bedeutungs- und Verwendungsbedingungen der *imitatio*-Begrifflichkeit im rhetorisch-poetologischen und im religiös-ethischen Bereich eine spezifische, komplexe und in der Einheit der mittelalterlichen Bildung begründete Interdependenz, die im Maße der Theoretisierung und Spezialisierung des *imitatio*-Begriffs im 15./16. Jh. graduell abnimmt. Zwischen dem ethischen und dem rhetorischen Verwendungsbereich der Nachahmungsbegrifflichkeit kann noch im 16. Jh. keine scharfe Trennung postuliert werden, eine (rhetorisch) «richtige» *imitatio* muß vielmehr in dieser Zeit zugleich immer – und vor allem – auch eine (moralphilosophisch) «gute» *imitatio* sein. Durch den Triumphzug des Lebens- und Glaubensideals der *imitatio Christi* und durch die daraus resultierende Veränderung der Bedeutung und des Werts der Kategorien «Nachahmung» und «Nachfolge» wird die Nachahmung sittlicher Haltungen und Verhaltensweisen – schon immer Eckstein der christlichen Bildung im allgemeinen und der rhetorischen und poetischen Bildung im besonderen – zu einem absoluten Wert und Maßstab, an dem Autoren und Werke gemessen werden. Dadurch gewinnt die Frage nach der ethischen und rhetorischen Bewertung der *auctores* ein neues und entscheidendes Gewicht.

Das Problem des Zusammenhangs zwischen der religiös-ethischen *imitatio* – d. h.: der *imitatio morum* in ihrer christlichen Ausprägung als *imitatio (imitatorum) Christi* – und der Nachahmung von rhetorischen und poetischen Vorbildern (*imitatio auctorum*) hat eine zentrale Stellung im Werk von Dante und von Petrarca. In der «Commedia» wird die Relation zwischen dem Protagonisten/Autor DANTE und seinem Meister/Vorbild Vergil als die *sequela/imitatio* eines ethischen und rhetorisch-poetischen Vorbilds durch einen christlichen Autor dargestellt. Das Motiv der Nachfolge bzw. Nachahmung, dem eine zentrale Bedeutung innerhalb von Dantes «Commedia» zukommt, ist viel mehr als ein antiker, aus dem sechsten Buch der «Aeneis» übernommener und zugleich auf die christliche Tradition der Jenseitsreise verweisender *topos*. Durch die spezifische Verwendung dieses Motivs in der «Commedia» wird der Protagonist/Autor Dante nicht nur in eine bestehende schriftliche Tradition und Autorengenealogie eingereiht, sondern es wird zugleich in poetischer Form die Frage behandelt, aus welchen Gründen und unter welchen Bedingungen die *sequela/imitatio* eines (heidnischen) Musterautors richtig und notwendig ist, um dichterische, philosophische und vor allem ethische Vollkommenheit zu erlangen. In der «Commedia» wird die Nachfolge/Nachahmung des *auctor* Vergil (*imitatio auctorum*) durch ein feines Zusammenspiel von Analogisierung und Differenzmarkierung in den Heilsweg der *imitatio Christi (imitatio morum)* eingebunden und als spezifische, begrenzenden Bedingungen unterworfen, notwendige, aber nicht allein hinreichende Form von ethischer und rhetorisch-poetischer *sequela/imitatio* bewertet und eingeordnet. Dieser «Integrationslösung» steht PETRARCAS radikal polarisierende und differenzierende Behandlung der Relation zwischen der ethischen und rhetorischen *imitatio* gegenüber. V. a. in den «Familiars» sowie z. B. in den Traktaten «De otio religioso» und «De vita solitaria» äußert er sich wiederholt zu den Bedingungen, Zielen und Verfahrensweisen einer ethisch guten und rhetorisch richtigen Nachahmung der heidnischen und christli-

chen *auctores*. Dabei behandelt er die Nachahmungsfrage gleichermaßen als eine wichtige moralphilosophische und rhetorisch-poetische Problematik, wobei er in seiner Reflexion einerseits die rhetorisch-poetischen und die moralphilosophischen Aspekte analytisch trennt und andererseits die Zusammenhänge zwischen ihnen immer wieder neu diskutiert. Dies stellt eine Neuheit gegenüber seinen unmittelbaren Vorgängern und Zeitgenossen dar. So hatte zum Beispiel DANTE das Problem der Haltung gegenüber den *auctores* grundsätzlich moralphilosophisch formuliert und gelöst. Ferner ist etwa für JOHANNES VON SALISBURY eine (moralphilosophisch gesehen) «gute» *imitatio auctorum*, deren Ergebnis nach dem Empfinden eines zur Beurteilung befugten Lesers reflektiert und zweckdienlich erscheint sowie den in der Ausbildung erlernten formulierungstechnischen Anforderungen entspricht, «gut und richtig», und zwar vollkommen unabhängig davon, welche (inter-)textuelle Relationen oder welcher Grad von Ähnlichkeit zwischen Ausgangstext und Ergebnistext bestehen. Für Dante – ebenso wie z. B. für Johannes von Salisbury und für die hoch- und spätmittelalterlichen Gelehrten im allgemeinen – entscheidet sich die Frage, ob ein gegebener Akt der Nachfolge bzw. Nachahmung eines *auctor* (ethisch) gut ist, nicht erst im Text (d. h.: im Ergebnis der Nachahmung), sondern in wesentlichem Maße bereits vor dem Text. Die «gute» *lectio* (Lektüre, Studium der Autoren) garantiert weitestgehend eine «gute» *imitatio*. PETRARCA hingegen argumentiert so, als werde der ethische Wert, die «Güte» eines gegebenen Aktes der ethischen und rhetorischen Nachfolge/Nachahmung nicht durch die *lectio* und durch das Ethos des Nachahmers garantiert, sondern als sei dieser Wert erst am Ergebnis, an textuellen Merkmalen bestimmbar. Dementsprechend trachtet Petrarca danach, in seinen theoretischen Äußerungen festzulegen sowie allgemein durchzusetzen, daß eine (moralphilosophisch gesehen) «gute» Nachahmung der Autoren erst dann wirklich «gut und richtig» ist, wenn ganz bestimmte stilistische und inhaltliche Bedingungen erfüllt sind, die er genauer zu definieren versucht. Die Forderung nach der Erzeugung und nach der deutlichen Markierung einer nicht nur inhaltlichen, sondern vor allem auch sprachlich-stilistischen Differenz zur nachgeahmten Vorlage ist eine dieser Bedingungen. Als Nachahmung sittlicher Haltungen und Verhaltensweisen steht die I. ferner im Zentrum von Petrarcas Konzept des solitären Lebens (*vita solitaria*). Der Kern dieses neuartigen gelehrten Lebensideals, das Petrarca in Auseinandersetzung mit den traditionellen christlichen Lebensformen des aktiven und des kontemplativen Lebens entwickelt, ist eine Neudefinition der Relation zwischen I. und *imitatio auctorum*. Das Ergebnis dieser Neudefinition soll sein, die *imitatio auctorum* zum autonomen, der christlichen I. gleichgestellten ethisch-religiösen und rhetorisch-poetischen Wert, zum Herzstück der Autorenkonstitution und zum höchsten Maßstab für die Bewertung literarischen Tuns zu erheben. Petrarcas Werk, seine intensive theoretische Beschäftigung mit der I. und mit der *imitatio auctorum* reflektiert in paradigmatischer und epochal entscheidender Weise die Anfänge eines Theoretisierungs- und Spezialisierungsprozesses, der zu einer Trennung der Kategorien «I.» und «*imitatio auctorum*» führt und dessen langzeitliche Auswirkung die Aufhebung der Interdependenz zwischen diesen Kategorien ist. Im Zuge dieser langzeitlichen historischen Entwicklung wird die *imitatio auctorum* im Renaissancehumanismus zum höchsten, absoluten Wert

und Maßstab für die Beurteilung literarischer Werke erhoben, und die I. – in ihrer christlichen Ausprägung als *imitatio (imitatorum) Christi* – verliert ihren Status als Maßstab, an dem jede Form von Nachahmung, die ethische Komponenten aufweist, gemessen werden muß. Zugleich wandelt sich das Verständnis der *imitatio Christi* im Zusammenhang mit der Reformation. Die Wirkung des Ideals der Nachfolge bzw. Nachahmung Christi bleibt zwar weit über die Reformation und die Gegenreformation hinaus bestimmend für die Geschichte der Nachahmungskategorie im allgemeinen und der I. im besonderen, jedoch hinterläßt LUTHERS Verwerfung der mimetischen Komponente der *imitatio Christi* und seine Definition der Nachfolge Christi als Gehorsam gegenüber dem Herrn eine deutliche Zäsur in der Bedeutungsgeschichte des Begriffs. [94] Das wichtigste Ergebnis dieser komplexen Prozesse ist das graduelle Verschwinden der I. (als Nachahmung sittlicher Haltungen und Verhaltensweisen) aus der Rhetorik und Poetik und die Einengung des Begriffs auf seine Bedeutung als Figur, die unter die *mimesis* subsumiert wird.

So ist es nicht verwunderlich, daß die I. (als Gedankenfigur) in den rhetorischen und poetischen Traktaten des späten 16. Jh. als Unteraspekt der *mimesis (imitazione di persone)* behandelt wird, wobei Ethopoiia und Prosopopoiia ganz entsprechend der progymnasmatichen Tradition definiert werden. [95] Sc. AMMIRATO (1578) geht sogar so weit, die Einführung der Rede einer fingierten Person als Charakteristikum schlechthin der *mimesis* und somit der Dichtung zu bezeichnen: «l poeta dee dire poche parole da sé. Perciò che in quelle non è imitatore [...]» (der Dichter darf nur wenige Worte selbst sagen. Denn beim Äußern dieser Worte verhält er sich nicht als Nachahmer [im Sinne der *mimesis*] [...]). [96] Auch A. SEGNI (1573) erwähnt – allerdings zum Zweck der Widerlegung – die Meinung, daß eine «imitazione poetica» (dichterische Nachahmung) genau dann vorliege, wenn der Autor «favella in persona d'un altro e quanto è possibile si fa simile in tutte le cose a quello» (in der Person eines anderen spricht und sich diesem anderen so weit wie möglich ähnlich macht). [97] Die sehr starke Annäherung der Prosopopoiia an die *mimesis* führt allerdings nicht zu einer vollkommenen Identifikation der zwei Begriffe, wie z. B. die «Lezione della prosopopea» (1578) von Fr. BONCIANI belegt. Bonciani unterscheidet die Prosopopoiia von der «imitazione» (im Sinne von *mimesis*) schlechthin durch das Kriterium der Wahrscheinlichkeit: Aufgabe der *imitazione* sei es, die Wirklichkeit nach dem Prinzip der Wahrscheinlichkeit abzubilden; die Prosopopoiia hingegen bilde unwahrscheinliche Dinge ab und rufe so Verwunderung (*maraviglia*) hervor. Daher erzeuge die Prosopopoiia einerseits einen «sommo diletto» (höchsten Genuß, *delectare*) und diene andererseits der Einprägung eines nützlichen bzw. erbaulichen Sachverhalts (*prodesse*). Die von Bonciani formulierte Definition charakterisiert die Prosopopoiia als besondere Art der *mimesis*: «imitazione di cose impossibili in maniera convenevole, [...] a fine d'insegnare o dilettere o persuadere» (Nachahmung unmöglicher Dinge in angemessener Art und Weise, [...] mit dem Ziel, zu belehren, zu gefallen oder zu überreden). [98] Durch die enge Anbindung an die *maraviglia*, die zentrale Kategorie der manieristischen Ästhetik, wird die Prosopopoiia einerseits aufgewertet, andererseits auf eine enge, spezielle Bedeutung und auf einen ebenso engen, speziellen Verwendungs- und Wirkungsbereich reduziert.

III. 17. Jh. bis Gegenwart. Durch die im 15./16. Jh. eingetretene Theoretisierung und Spezialisierung des Nachahmungsbegriffs (in seinen drei Ausprägungen *imitatio morum*, *mimesis* und *imitatio auctorum*) sowie v. a. durch die Säkularisierung der Bildung und durch die damit einher gehende Trennung der Rhetorik und der Ethik engt sich das Wirkungsfeld der I. entscheidend ein, und der Begriff verliert graduell seine zentrale Stellung innerhalb der Triade *mimesis*, *imitatio morum* und *imitatio auctorum*. Zwar spielt das Problem des Zusammenhangs zwischen persönlicher Wirkung und Werkerfolg, zwischen dem Status des Autors und dem seines Werks etwa im französischen «Klassischen Zeitalter» eine zentrale Rolle, doch wird dieses Problem unter Rückgriff auf andere Kategorien als die (nunmehr weitgehend marginalisierte) I. debattiert: v. a. auf die der *bienséance* und der *honnêteté*. Als Gedankenfigur gehört die Ethopoiia zwar zum formulierungstechnischen Instrumentarium der Poetik, nimmt aber darin keine hervorgehobene Stellung ein. Etwa im «Art poétique» (Dichtkunst, 1672) von N. BOILEAU-DESPRÉAUX wird ohne Nennung des antiken Begriffs und unter der allgemeinen Rubrik «noble fiction» (edle Fiktion) eine Technik kurz beschrieben, die der Gedankenfigur der Ethopoiia in ihrer Ausprägung als Personifikation bzw. als Allegorie entspricht. [99] Die enge Verbindung zwischen einer christlich verstandenen I. (als Nachahmung sittlicher Haltungen und Verhaltensweisen) und der *mimesis* steht allerdings z. B. im Zentrum eines der wichtigsten Theaterstücke des spanischen *siglo de oro*: «Lo fingido verdadero» (Das Spiel wird Wahrheit) von LOPE DE VEGA. Das Stück zeigt, wie ein für seine mimetischen Fähigkeiten berühmter heidnischer Schauspieler so vollkommen die Rolle eines christlichen Märtyrers verkörpert, daß er durch mimetischen Nachvollzug des äußerlichen und innerlichen Ethos dieses Nachahmers Christi selbst den Weg zur Bekehrung und zum seelischen Heil findet.

Nach dem 17. Jh. bleibt die I. sowohl in der Schulbildung als auch in der dichterischen Praxis präsent. So gehören Deklamationsübungen nach Vorbild der antiken *suasoriae* noch bis ins 19. Jh. hinein zum gymnasialem Schulalltag. – «L'élève doit être successivement tribun du peuple, général d'armée, prophète inspiré, père sévère, fils imprudent, héros ou bandit.» (Der Schüler muß mal einen Volkstribun, mal einen General, mal einen inspirierten Propheten, mal einen strengen Vater, mal einen Helden oder einen Banditen verkörpern.) [100] Auch in der Dichtung des 18., 19. und noch des 20. Jh. werden immer wieder Techniken verwendet, die nach den klassischen Definitionen als Ethopoiia bzw. Prosopoiia bezeichnet werden müssen oder können – so z. B. bei E. T. A. HOFFMANN («Lebensansichten des Katers Murr») oder bei A. DE MUSSET («La Nuit de Mai»), bei V. MONTI («Prosopoea di Pericle») oder – als Grenzfall – bei F. KAFKA («Die Verwandlung»), bei A. MANZONI («I Promessi sposi») oder bei M. YOURCENAR («Mémoires d'Hadrien»). Doch werden diese modernen literarischen Realisierungen der I. nunmehr als Verwirklichungsformen der *mimesis* behandelt und unter Rekurs auf allgemeine Kategorien wie Personifikation oder Allegorie betrachtet. Der moderne Sprachgebrauch spiegelt die Einengung des Begriffs der I. wider, die Ergebnis seiner historischen Entwicklung v. a. seit der Renaissance ist. Das Englische weist in der Definition der Ethopoiia als «delineation of character, moral portraiture» noch schwache Spuren des allgemeineren antiken Sprachgebrauchs auf, aber z. B. ins Französische ist

«Ethopoiia» nicht übernommen. «Prosopoiia» (*prosopopée*, *prosopopea*, *prosopopeya*) bezeichnet im modernen Französischen, Italienischen und Spanischen einerseits die rhetorische Figur, die seelenlose Dinge, Verstorbene und Abwesende als Agierende bzw. Sprechende auftreten läßt, andererseits in übertragener und heute geläufigerer Bedeutung eine (literarisch-) gestelzte, eingebilddete und affektierte Haltung bzw. Ausdrucksweise – also das Gegenteil der ursprünglich für die «ethische Redeweise» charakteristischen Einfachheit, Klarheit und Schmucklosigkeit.

Nichtsdestoweniger hinterläßt die lange historische Entwicklung der I. bis ins 20. Jh. hinein sichtbare Spuren in der Dichtung, wie sich z. B. an «La Semaine sainte» (Die Karwoche, 1958) von L. ARAGON zeigt. Der Romanschluß basiert auf einer säkularisierten Figur der Nachfolge bzw. Nachahmung Christi: Der mit dem Autor gleichgestellte Erzähler identifiziert sich bis zur vollkommenen Verschmelzung mit einem sterbenden historischen Individuum und erschließt durch diese säkularisierte *imitatio passionis* (Nachahmung der Passion) sich selbst und dem Leser den Weg in eine – zumindest potentiell – bessere, erlöste Zukunft. In der Erzählung «Comment Wang-Fô fut sauvé» (Wie Wang-Fô gerettet wurde, 1938) verwendet auch M. YOURCENAR eine Figur, in der die *mimesis* und eine säkularisierte *imitatio Christi* zu einer Erlösung bringenden Einheit verschmelzen. Protagonisten der Erzählung sind der als idealer «Mimesis-Ersteller» charakterisierte Maler Wang-Fô und sein idealer Rezipient, der Schüler Ling. Beide geraten in die Hand eines despotischen Kaisers, der Ling töten läßt und den Maler zur Blendung, also zum beruflichen Tod verurteilt. Durch Malen eines letzten Bildes erweckt Wang-Fô den Schüler von den Toten, und Ling errettet den Maler, indem er ihn ins Bild hinein entführt. So hinterläßt das im Zeitraum zwischen dem 12. und dem 16. Jh. entstehende und wirkende christliche Verständnis der I. noch für lange Zeit prägende Spuren in der modernen Auffassung der literarischen Nachahmung.

Anmerkungen:

1 H. Hommel: Art. «Ethopoiia», in: LAW, Bd. 1, Sp. 892; vgl. Lausberg Hb., insbes. §§ 820–829, 1131f. – 2 H.-M. Hagen: «Ἠθοποιία. Zur Gesch. eines rhet. Begriffs» (1966) 37. – 3 Hommel [1], in: LAW Sp. 892. – 4 Quint. IX, 2, 58. – 5 Lausberg [1] § 822. – 6 Quint. IX, 2, 58; Rutilius Lupus, schem. lex. I, 21, in: Rhet. Lat. min. 12.5ff.; Aquila Romanus de fig. 4, in: Rhet. Lat. min. 23.30ff.; Iulius Rufinianus dian. 13, in: Rhet. Lat. min. 62.23–25; Schemata dianoeas 5, in: Rhet. Lat. min. 72.12–14; Sulp. Vict. 19, in: Rhet. Lat. min. 323.7–9; Hermog. prog. 9; Aphthonius, prog. 11; Nicolaus Sophista, in: Rhet. Graec. Sp. prog. 11; Alexander, schem. III, 21.23; Phoebammon, schem. II, 52.20; Tiberius rhetor, schem. III, 63.5; Isid. Etym. II, xiv, I; II, xxi, 32; Emporius, de ethopoeia, in: Rhet. Lat. min. 561.5. – 7 Aquila de fig. 4, in: Rhet. Lat. min. 23.30ff. – 8 Iulius Rufinianus, dian. 13, in: Rhet. Lat. min. 62.24f. – 9 Priscianus, praex. 9, in: Rhet. Lat. min. 557.40–558.22; Emporius, de ethopoeia, in: Rhet. Lat. min. 561.2. – 10 Quint. IX, 2, 58. – 11 ebd. IX, 2, 31. – 12 ebd. – 13 Iulius Rufinianus, dian. 20, in: Rhet. Lat. min. 43.31–44.7. – 14 Quint. IX, 2, 29. – 15 ebd. III, 8, 49; VI, 1, 25. – 16 ebd. IX, 2, 29. – 17 Lausberg Hb. § 820, § 826. – 18 vgl. z. B. ebd. § 823, 826; A. Cizek: Imitatio et tractatio. Die lit.-rhet. Grundlagen der Nachahmung in Antike und MA (1994) 278ff. – 19 Quint. IX, 2, 58. – 20 ebd. IX, 2, 31. – 21 ebd.; vgl. Martin 291–293. – 22 Lausberg [1] § 826. – 23 vgl. z. B. Quint. IX, 2, 31; Alexander schem., in: Rhet. Graec. Sp. III, 19.15. – 24 z. B. Priscianus praex. 9, in: Rhet. Lat. min. 558.3. – 25 vgl. Lausberg Hb. § 826. – 26 Quint. IX, 2, 30ff. – 27 Priscianus, praex. 9, in: Rhet. Lat. min. 558.4f.; Hermog. Prog. 9; vgl. Lausberg Hb. § 823. – 28 ebd.

§ 823. – **29** Hagen [2] 56. – **30** vgl. Lausberg Hb. § 821, 1131. – **31** Priscianus praeex. 9, in Rhet. Lat. min. 558.8ff.; Hermog. Prog. 9; Lausberg [1] § 823. – **32** Lausberg Hb. § 823. – **33** vgl. ebd. § 1131. – **34** Emporius, in: Rhet. Lat. min. 562, 1–10; Isid. Etym. II, 14; vgl. Hagen [2] 62. – **35** Emporius, in: Rhet. Lat. min. 562, 10–20. – **36** Iulius Rufinianus 36, in: Rhet. Lat. min. 47, 6–15, Übers. Verf. – **37** vgl. Hagen [2] 63. – **38** Priscianus praeex. 9, in: Rhet. Lat. min. 558.18f.; Hermog. Prog. 15,35–16,3; Aphthonios, sophista, in: Rhet. Graec. Sp. II, 45,13ff.; Johannes Sardinios: Commentum in Aphthonii Progyrnasmata, hg. v. R. Rabe (1928) 207,15ff. – **39** Hagen [2] 12–29; vgl. auch W. Süß: Ethos. Stud. zur älteren griech. Rhet. (1910, ND 1975); E. A. Gondos: Auf dem Weg zur rhet. Theorie (1996). – **40** vgl. v. a. Cizek [18]; G. Knappe: Trad. der klass. Rhet. im angels. England (1996). – **41** vgl. aber D. De Rentii: Die Zeit der Nachfolge. Zur Interdependenz von «imitatio Christi» und «imitatio auctorum» im 12.–16. Jh. (1996). – **42** Hagen [2] 20ff. – **43** ebd. 20f.; vgl. Gondos [39] 8ff., 22f. – **44** Hagen [2] 22f. – **45** Arist. Rhet. Ausgabe Sieveke (²1987) 232, Anm. 9; Hagen [2] 30. – **46** Arist. Rhet. 1408a6f. – **47** Arist. Rhet. 1278aff. – **48** Arist. [45] 233, Anm. 10. – **49** Arist. Rhet. 1377b32–1378a4. – **50** Arist. Rhet. 1408a10ff., 22ff.; Hagen [2] 30ff. – **51** Arist. [45] 257, Anm. 88. – **52** Arist. Rhet. 1418b16. – **53** Hagen [2] 10. – **54** P. Rutilius Lupus, schem. lex. I 21, in: Rhet. Lat. min. 12.5–20; vgl. Hagen [2] 71 und Volkmann 163, Anm. 2. – **55** P. Rutilius Lupus, schem. lex. II 6, in: Rhet. Lat. min. 15.5–7, 11; Übers. Verf. – **56** Auct. ad Her. IV, 52 65f. – **57** ebd. IV, 53, 66. – **58** vgl. Hagen [2] 40. – **59** Cic. De or. II, 182. – **60** ebd. 183f. – **61** ebd. 182; vgl. Quint. IX, 2, 56. – **62** vgl. Hagen [2] 42. – **63** Quint. IX, 2, 58. – **64** Cic. De or. II, 182ff. – **65** ebd. 204f. – **66** Quint. III, 8, 49. – **67** ebd. IX, 2, 39–31. – **68** ebd. III, 8, 49; vgl. ebd. III, 8, 51. – **69** ebd. IX, 2, 58f. – **70** ebd. IX, 2, 58; I, 8, 3. – **71** U. Schindel: Art. «Schule», in: LAW, Bd. 3, Sp. 2737. – **72** Quint. II, 15, 34. – **73** Hagen [2] 60. – **74** ebd. 44. – **75** ebd. 47. – **76** ebd. 47. – **77** ebd. 51. – **78** ebd. 57. – **79** Hermog. Prog. 9, Übers. Hagen [2] 56. – **80** Hagen [2] 63f. – **81** vgl. Lausberg [1] §§ 820–829. – **82** ebd. § 425. – **83** vgl. Cizek [18] 225. – **84** H. Hommel, Art. «Rhetorik» in: LAW, Bd. 3, Sp. 622. – **85** etwa Cicero, 1. Rede gegen Catilina 7, 18; 11, 27; vgl. z. B. Cizek [18] 238. – **86** vgl. z. B. Hagen [2] 58. – **87** Priscianus, Praeex., in: Rhet. Lat. min. 557, 27; Übers. Verf. – **88** Isid., Etym. II, iii–xiv; vgl. ebd. II, xxi, 32, 45; Cassiodor, Expositio psalmodum LXXX 8.162ff., XCII 4.98ff. – **89** vgl. Knappe [40] 351f., 366, 382, 404f., 411ff., 462f.; Cizek [18] 239. – **90** ebd. 16. – **91** P. v. Moos: Gesch. als Topik. Das rhet. Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die «historiae» im «Policraticus» Johanns v. Salisbury (1988) 412, 574; G. G. Trissino, La quinta e la sesta divisione della poetica [ca. 1549], in: B. Weinberg (Hg.): Trattati di poetica e retorica del '500, Bari (1972) III, 44.84f. – **92** vgl. De Rentii [41]. – **93** K. Ruh: Gesch. der abendländischen Mystik, Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jh. (1990) 234. – **94** M. Elze: Das Verständnis der Passion Jesu im ausgehenden MA und bei Luther, in: H. Liebing, Kl. Holder (Hg.): Geist und Gesch. der Reformation. FS H. Rückert 65. Geb. (1966) 127–151. – **95** vgl. Trissino, in: Trattati [91] III, 44.84f. – **96** ebd. III, 25–26.48. – **97** A. Segni, Lezioni intorno alla poesia (1573); in: Trattati [91] III, 21f. – **98** Fr. Bonciani: Lezione della prosopopea (1578), in: Trattati [91] III, 239f.98v. – **99** N. Boileau-Despréaux: L'Art poétique III, 164–172. – **100** vgl. z. B. G. Jäger: Der Deutschunterricht auf Gymnasien 1780 bis 1850, in: J. Kopperschmidt (Hg.): Rhet. Bd. 2: Wirkungsgesch. d. Rhet. (1991) 21–241; D. Mornet: Histoire de la clarté française, Paris (1929) 69ff., 114; Übers. Verf.

D. De Rentii

→ Aemulatio → Attizismus → Auctoritas → Cento → Cicero-
nianismus → Dekonstruktion → Ethik → Ethopoeia → Exem-
plum → Genie → Historismus → Ingenium → Intertextualität
→ Kanon → Klassizismus, Klassik → Mimesis → Poetik →
Personifikation → Prosopopoeie → Redner, Rednerideal