

Alexander and Dindimus: West-östlicher Disput über Mensch und Welt

VON KARL HEINZ GÖLLER

Forschungslage

Alexander stand während des ganzen Mittelalters im Schatten König Arthurs, den schon hochmittelalterliche Autoren als *rex futurus* bezeichnet hatten¹, von dem sie annahmen, daß sein Ruhm ewig leben würde². Immerhin war Alexander aber auch in der Anglia eine literarische Figur von solchem Durchsetzungsvermögen, daß er andere Sagengestalten überformte, ihnen eigene Züge und Merkmale aufprägte, wie z. B. König Arthur im *Alliterierenden Morte Arthure*.

Quantitativ mag sich die mittenglische Alexander-Literatur mit den weitverzweigten Artus-Geschichten nicht messen, selbst wenn man die reiche Predigtliteratur sowie die Exemplasammlungen miteinbezieht. Darüber wird man sich nicht wundern, wenn man bedenkt, daß Arthur als heimischer Herrscher oder Sagenheld empfunden wurde: *rex noster Arthurus*³. Alexander wurde jedoch in der mittenglischen Literatur keineswegs vernachlässigt; wir finden ihn in den Werken Chaucers, Gowers und Lydgates, in langen Erzählwerken und in kurzen Exempla, in Werken des Südens wie auch im Schottischen, in Prosaerzählungen und in gereimten *romances* – nicht zuletzt auch in alliterierenden Werken.

Außer Gilbert Hays *Buik of Alexander*⁴, von dem nur einige wenige *Extracts* gedruckt vorliegen, sind sämtliche mittenglischen Alexander-Texte leicht zugänglich, zum guten Teil in Editionen der Early English Text Society. Man sollte daher – parallel zum Artus-Stoff – erwarten, daß sich auch die Kritiker intensiv mit der mittenglischen Alexander-Literatur auseinandergesetzt hätten. Das ist aber nicht der Fall. Eigentlich gibt es nur eine einzige primär literaturwissenschaftlich ausgerichtete Monographie⁵. Nach Ausweis von Lumianskys

1 Vgl. Kolophon des Schreibers zum *Alliterierenden Morte Arthure*, hg. von ERIK BJÖRKMAN (1915), S. 128.

2 CHRÉTIEN DE TROYES, *Le Chevalier au Lion (Ywain)*, hg. von MARIO ROQUES (= Les Romans de Chrétien de Troyes, Paris 1980, 4, 2), Z. 37f.

3 Zum Anglisierungsprozeß Arthurs vgl. KARL HEINZ GÖLLER, *König Arthur in der englischen Literatur des späten Mittelalters* (= Palaestra 238, 1963), S. 23–40.

4 D. LAING (Hg.), *Extracts from the Buik of Alexander the Conquerour* (?1834). David Earle Buck behauptet in seiner Dissertation, das schottische *Alexander Buik* liege nur in der 1580 gedruckten Version vor; es gibt aber einen Nachdruck der Edition von Alexander Arbuthnet, die in der Tat nur noch in einem einzigen Exemplar existiert (im Besitz des Earl of Dalhousie), sowie eine neue Edition der Scottish Text Society: R. L. G. RITCHIE, *The Buik of Alexander* 1–4 (= Scottish Text Society 17, 1925; 12, 1921; 21, 1927; 25, 1929). Vgl. jedoch DAVID EARLE BUCK, *Studies in Middle English Alexander Literature* (Diss. University of Missouri, Columbia 1972), S. 2.

5 G. CARY, *The Medieval Alexander* (Cambridge 1956).

Bibliographie in Severs' Fortsetzung des *Manual* von Wells⁶ haben sich die Mediävisten fast ausschließlich mit den Editionen der Alexander-Literatur sowie mit Textkritik beschäftigt. Literarästhetische, komparatistische und geistesgeschichtliche Gesichtspunkte sind kaum jemals untersucht worden.

Das trifft auch (und vor allem) auf die drei alliterierenden Alexander-Fragmente zu, die in der Regel zusammen abgehandelt werden, da sie früher als Teile eines ursprünglich einheitlichen Alexander-Gedichtes betrachtet wurden. Fragment B wird meist unter dem Titel *Alexander and Dindimus* geführt. Ohne ungebührlich zu verallgemeinern, kann man behaupten, daß das alliterierende Werk um seiner selbst willen so gut wie keine kritische Beachtung erfahren hat. In den meisten Literaturgeschichten, Handbüchern und Sekundärwerken wird *Alexander and Dindimus* entweder ignoriert oder nur als Titel verzeichnet, ohne daß Aussagen über Inhalt und Bedeutung gemacht werden. Wenn die Autoren eine pauschale Beurteilung und Bewertung für notwendig halten (und das ist nur sehr selten der Fall), so paraphrasieren sie die Position Skeats in der Einleitung zur EETS-Ausgabe von 1876, nach der Alexander die *vita activa*, Dindimus aber die *vita passiva* verkörpert⁷.

6 R. M. LUMIANSKY, »Legends of Alexander the Great«, in: *A Manual of the Writings in Middle English 1050–1500*, hg. von J. BURKE SEVERS, 1 (New Haven, Conn., 1967), S. 268–273

7 WALTER W. SKEAT (Hg.), *Alexander and Dindimus: or, The Letters of Alexander to Dindimus, King of the Brahmins, With the Replies of Dindimus; being a Second Fragment of the Alliterative Romance of Alisaunder* (= Early English Text Society, E. S. 31, London 1878, ND 1930), S. XVIII

Als Beispiele für das Aufgreifen von *Alexander and Dindimus* in der Sekundärliteratur seien hier erwähnt: ALLEN ROGERS BENHAM, *English Literature. From Widsith to the Death of Chaucer. A Source Book* (1916; ND New York 1970), S. 435:

»(H) Hugo (Hugo of St. Victor), The letters of Dindimus²⁰⁹ and Alexander...«;

»Fn. 209: A fictitious King of the Brahmins, who debated inconclusively with King Alexander the Great the merits of the active and contemplative life. Cf. Schofield, op. cit., S. 302«.

V. F. BOLTON (Hg.), *History of Literature in the English Language 1: The Middle Ages* (London 1970), S. 114 und 124:

»The Alexander poems called A and B may date from about 1350« (S. 114);

»Alexander B ... is taken from two episodes late in the hero's life. First, in the East, he encounters the Gymnosophists, a people who live a simple life in caves and go naked. Then he reaches the Ganges and conducts a correspondence with Dindimus, king of the so-called Brahmins who live on the farther shore. In both episodes the point is the contrast between Alexander's way of life, active and worldly, and the unworldly and selfdenying life of the two peoples. The correspondence with Dindimus amounts to a typical »debate« on the subject« (S. 124).

JAMES PETER OAKDEN, *Alliterative Poetry in Middle English. The Dialectical and Metrical Survey*, 2 Bde. (1930; ND in einem Band University of St. Andrews 1968), 2, S. 28 (zitiert aus der Einleitung zum Briefwechsel, hg. von SKEAT): »We are led, on the one hand, on the one hand, to favour the Active Life as being more useful than the Contemplative; but, lest the scale should preponderate in its favour, it is linked with Heathenism as opposed to Christianity. The life of Dindimus, in so far as it is assimilated to that of a Christian, is preferable to that of Alexander, in its Active aspect, enlists our sympathy rather than that of Dindimus«.

HANSPETER SCHELP, *Exemplarische Romanzen im Mittelenglischen* (1967), S. 157 und 160:

»Es entspinnt sich die von beiden Kontrahenten mit gleicher Beredsamkeit und Entschiedenheit geführte Diskussion über die Vorzüge und Nachteile der von Alexander vertretenen Lebensform der *vita activa* und des asketisch-kontemplativen Lebens der Brahmanen« (S. 157);

»Der eigentliche Wert der Korrespondenz liegt mithin in der klaren Feststellung der Vorzüge und Nachteile der zwei diametral entgegengesetzten Wertsysteme« (S. 160).

WILLIAM HENRY SCHOFIELD, *English Literature. From the Norman Conquest to Chaucer* (London 1925), S. 302:

Der geistesgeschichtliche Standort von Alexander and Dindimus

Diese Abstinenz der Forschung und die daraus resultierende Kargheit in Fragestellung und Ergebnissen ist um so unverständlicher, als in der klassischen Philologie, der Byzantinistik und in verwandten historischen Disziplinen über die Textgeschichte der Dindimus-Episode zahlreiche neuere Arbeiten vorliegen. Der Anglist wird besonders darüber erstaunt sein, daß ein alliterierendes Werk aus der Zeit um 1350 ohne Resonanz geblieben ist, obwohl die sogenannte *alliterative revival* gerade in jüngster Zeit Gegenstand und Zentrum des kritischen Interesses vieler Anglisten war. Die unter diesem Oberbegriff subsumierte Literatur wurde insbesondere hinsichtlich ihrer geistigen Physiognomie präziser erfaßt und gegenüber der restlichen zeitgenössischen Literatur abgesetzt. *Alexander and Dindimus* hätte dabei mit Nutzen herangezogen werden können.

Über die Gründe der Enthaltung kann man nur spekulieren. Jedenfalls hat das Gedicht für

»In one of the alliterative poems was made accessible to English readers the imaginary correspondence between Alexander and Dindimus, King of the Brahmins, composed by an ecclesiastic to discuss certain ethical problems rather than to convey historical information. Dindimus maintains that the contemplative life of his people is superior to the active life pursued by Alexander and his folk, and that their religion is likewise better than that of the Greeks. The discussion comes to no conclusion, and is simply a well-balanced display of opposing contentions«.

MARGARET ALDUM GIST, *Love and War in the Middle English Romances* (Philadelphia und London 1947), S. 132:

»Several romances present the idea of peace as a constructive social force benefitting man in all ways. In *Alexander and Dindimus*, Dindimus suggested to Alexander that his people were so occupied with good works that they had no time to become involved in the evils that instigate wars«.

VELMA BOURGOIS RICHMOND, *The Popularity of Middle English Romances* (Bowling Green, Ohio, 1975), S. 28 und 45:

»Almost all the readers of these narratives would agree that *Kyng Alisaunder* has greatest literary excellence, a subtlety in plan and execution of stylistic control that makes it one of the rare masterpieces. Thus it is a particularly important illustration of the Christianizing of pagan values. The later *Prose Life of Alexander*, although a less brilliant achievement, is an able work which more explicitly makes the argument, especially through the exchanges [sic] of letters between not only Alexander and Dindimus, but also between Alexander and Darius. The similarities between Christianity and certain Brahman attitudes were used not simply to Alexander's disadvantage but as an explicit attack on espousing worldly achievement« (S. 28);

»The description of their way of life includes an avoidance of the seven deadly sins, which are indulged in by the Greeks, but more essentially their lives have a basis in prayer and the performance of good works. Thus they place no value in material wealth, or animal sacrifices, as do the Greeks« (S. 45).

Die große Mehrzahl der Literaturgeschichten, Handbücher und Sekundärwerke erwähnt den Briefwechsel entweder überhaupt nicht, bzw. berichtet lediglich von seiner Existenz, ohne aber Aussagen zu Inhalt und Bedeutung zu machen.

Wo solche Aussagen gemacht werden, wiederholen sie die Kontrastierung der Positionen beider Korrespondenzpartner als zur *vita activa* bzw. zur *vita passiva* gehörig.

An neueren Arbeiten sind heranzuziehen:

DAVID EARLE BUCK, *Studies in Middle English Alexander Literature* (Phil. Diss. University of Missouri, Columbia 1972); ROSALIE REICH, *Tales of Alexander the Macedonian. A Study of Alexander Tales as Found in a hitherto Unpublished Medieval Hebrew Manuscript and Earlier Hebraic Sources and a Comparison with Parallel Alexander Tales Appearing in Middle English Literature* (Phil. Diss. New York University 1967); MINOO SASSOONIAN SOUTHGATE, *A Study and a Translation of a Persian Romance of Alexander, Its Place in the Tradition of Alexander Romance, and Its Relation to the English Versions* (Phil. Diss. New York University 1970).

uns beträchtliches Eigeninteresse. Es ist keineswegs »(a) very close translation of (the) J²-recension of the *Historia de preliis*⁸«, wie Lumiansky behauptet. Um aber Problematik und Bedeutung des Werkes darlegen zu können, ist es zuvor erforderlich, die textgeschichtliche Genese des Werkes zu skizzieren. In den vorliegenden altphilologischen Arbeiten neueren Datums⁹ wird meistens betont, daß die Stoffgeschichte undurchsichtig sei, nicht zuletzt aufgrund der zahlreichen stark differierenden Versionen des sogenannten Pseudo-Kallisthenes bzw. der *Alexander-romance*¹⁰ sowie der *Historia de preliis*¹¹.

Stoffgeschichte

Eine Darstellung der Auseinandersetzung zwischen Alexander und Gymnosophisten bzw. Brahmanen gibt es bereits bei Onesikritos, der sein Werk kurz nach dem Tode Alexanders geschrieben haben soll¹². Insbesondere schildert Onesikritos ein Gespräch, das er im Auftrag Alexanders mit indischen Weisen geführt hat. Zuvor hatte Alexander versucht, mit Brahmanen direkt in Kontakt zu treten, um indische Weisheit zu erlernen – eine sicherlich topische Situation, wie man aufgrund der *Questions of King Milinda*¹³ annehmen muß. Im Falle Alexanders aber erwies sich eine direkte Befragung als unmöglich, und Onesikritos springt als *internuntius* ein. Der Weise Dandamis tritt ebenso als Protagonist auf wie der böse Kalanos. Beide finden sich auch in der späteren Tradition des Stoffes.

Die nächste Stufe der Entwicklung wird durch Megasthenes bezeichnet, der wesentliche Teile von Onesikritos übernimmt, seine Quelle aber nicht nennt. Neu ist bei ihm eine Alexander gegenüber höchst kritische, wenn nicht gar feindselige Haltung. Auf beide genannten Autoren geht ein kynisches Pamphlet zurück, das dann seinerseits im 4. oder 5. Jahrhundert als Grundlage einer christlichen Bearbeitung diente. Dieser Text ist erhalten als Anhang zur *Historia Lausiaca* des Palladius. Er besteht aus zwei Teilen. Einer wird unter dem Namen Arrian geführt, der ein Schüler Epiktets war und dessen Vorträge er in umfangreichen

8 LUMIANSKY, »Legends of Alexander« (wie Anm. 6), S. 107

9 WILHELM BERGHOFF (Hg.), *Palladius, De Gentibus Indiae et Bragmanibus* (1967)

10 JOHN ANDREW BOYLE, »The Alexander Legend in Central Asia«, in: *Folklore* 85 (1974), S. 217; A. HILKA (Hg.), *Altfranzösischer Prosa-Alexanderroman* (1920)

11 Die wichtigste Edition: FRANCIS P. MAGOUN, jr. (Hg.), *The Gestes of King Alexander of Macedon. Two Middle-English Alliterative Fragments Alexander A and Alexander B* (Cambridge, Mass., 1929). Zitiert wird nach dieser Ausgabe mit der Abkürzung M im Text, Zitate aus SKEAT (wie Anm. 7) mit der Abkürzung S.

Zur Handschriftensituation vgl. ALFONS HILKA, HANS-JOSEF BERGMEISTER und RÜDIGER GROSSMANN (Hgg.), *Historia Alexandri Magni – Historia de Preliis –, Rezension J² – Orosius Rezension* (= Beiträge zur klassischen Philologie 79 & 89, 1976 & 1977); E. R. SMITS, »Die Historia de Preliis Alexandri Magni, Rezension J² im Mittelalter. Rezeptionsgeschichtliche Probleme«, in: *Alexander the Great in the Middle Ages. Ten Studies on the Last Days of Alexander in Literary and Historical Writing*, hg. von W. J. AERTS, J. M. M. HERMANS und E. VISSER (= Mediaevalia Groningana 1, Nijmegen 1978), S. 86–107; H. N. DUGGAN, »The Source of the Middle English *The Wars of Alexander*«, in: *Speculum* 51 (1976), S. 624–636.

12 Stoffgeschichte nach: BERGHOFF (Hg.), *Palladius* (wie Anm. 9); dort weitere Literatur zur Geschichte des Textes von Palladius; J. DUNCAN M. DERRETT, »The History of Palladius on the Races of India and the Brahmins«, in: *Classica et Mediaevalia* 21 (1960), S. 64–99; J. MAKOWSKY, *De Collatione Alexandri Magni et Dindimi* (Diss. Breslau 1919).

13 F. MAX MÜLLER (Hg.), *The Sacred Books of the East. The Questions of King Milinda, transl. from the Pali by T. W. RHYS DAVIDS*, 2 Bde. (Delhi, Varanasi, Patna 1890, ND. 1965)

Niederschriften veröffentlichte. Zusätzlich verfaßte Arrian eine uns erhaltene Lebensgeschichte Alexanders des Großen. Der zweite Teil des Werkes wird dem Palladius zugeschrieben. Er entstand zwischen 300 und 400 A.D., wahrscheinlich um 375 A.D. Diese Version geht auf zahlreiche Quellen zurück, die zum guten Teil noch nicht identifiziert worden sind. Unter anderem benutzte der Autor den Bericht eines thebanischen Rechtsgelehrten über seine Reise in das Innere Indiens und nach Ceylon.

Die mittelalterlichen Versionen des Berichtes über die Inder sowie die Brahmanen sind von Cary aufgelistet worden¹⁴. Besondere Erwähnung verdient eine dem hl. Ambrosius zugeschriebene Version mit dem Titel *De Moribus Brachmanorum*¹⁵. Für die weitere Entwicklung des Alexander-Bildes im Mittelalter war die sogenannte *Collatio* von großem Einfluß¹⁶. Die Auseinandersetzung zwischen Alexander und dem Brahmanenkönig Dindimus findet hier zum ersten Mal in Form eines Briefwechsels statt. Die *Collatio* ist uns in drei nicht nur zeitlich weit auseinanderliegenden Fassungen erhalten. Die älteste, genannt I, stammt aus dem 4. Jahrhundert, die zweite aus dem 10. Jahrhundert, die dritte, eine erweiterte Version von II, aus dem 11. Jahrhundert. Diese III genannte *Collatio* fand Eingang in die *Historia de preliis*, und zwar in die J-Rezension und ihre späteren Derivate¹⁷. Die J-Rezension der *Historia de preliis* ist die Hauptquelle des mittenglischen alliterierenden Werkes¹⁸.

Alexander and Dindimus beginnt mit der Ankunft Alexanders bei den Exidraken oder Gymnosophisten. Als ihr König vom Einbruch des mazedonischen Heeres in sein Land hört, schreibt er Alexander einen besorgten Brief: die Gymnosophisten führten keine Kriege, auch nicht gegen feindliche Eindringlinge. Sie besäßen nichts, und daher sei bei ihnen auch nichts zu holen. Alexander verspricht ihnen daraufhin Frieden und rückt weiter in das Land vor. Er sieht Bäume, die im Sonnenschein wachsen und Frucht tragen, bei Nacht aber vergehen. Einen guten Teil der *Historia* läßt die englische Version dann aus, so z.B. die Begegnung mit den Amazonen, die Abenteuer mit den Elefanten und bärtigen Weibern, den Einbruch der gefährlichen Kälte sowie den Schneesturm. Statt dessen gelangt Alexander an den Ganges, der nur in der englischen Fassung als Paradiesfluß bezeichnet wird: (a) *flod þat phison is called/ þat writen is in holi wriht. & wrouht so to name./ From perlese paradys. passeþ þe stronde;* (S, Z. 138–40) (»Ein Fluß, Phison geheißen, bereits erwähnt in der Hl. Schrift und auch so benannt. Aus dem unvergleichlichen Paradies strömt dieser Fluß«). Auf der Westseite des

14 CARY, »The Indian Tractates«, in: *The Medieval Alexander* (wie Anm. 5), S. 12–15, dort auch Editionen und Sekundärliteratur; FR. PFISTER, »Das Nachleben der Überlieferung von Alexander und den Brahmanen«, in: *Hermes* 76 (1941), S. 143–145; DERS., »Die Brahmanen in der Alexandersage«, in: *Phil. Woch.* 41 (1921), S. 569–575; C. G. HANSEN, »Alexander und die Brahmanen«, in: *Klio. Beiträge zur Alten Geschichte* 43–45 (1965), S. 351–380; ALFRED VON SALLET, *Die Nachfolger Alexanders des Großen in Baktrien und Indien* (1879), eine Geschichte der Griechenreiche des Ostens anhand der Geschichte der Münzen; HEINRICH BECKER, *Die Brahmanen in der Alexandersage* (1889); C. MORELLI, »Sulle tracce del Romanzo e della Novella, i, Alessandro e Dandamis«, in: *Studi Italiani di Filologica Classica* N. S. 1 (1920), S. 25–75.

15 EDOARDUS BISSAEUS (Hg.), *Palladius De Gentibus Indiae et Bragmanibus*; S. Ambrosius *De Moribus Brachmanorum*; Anonymus *De Bragmanibus* (London 1665)

16 B. KÜBLER, *Julii Valerii ... Res Gestae Alexandri Macedonis* (1888), S. 169–189; FR. PFISTER, *Kleine Texte zum Alexanderroman* (1910); O. ZINGERLE, *Die Quellen zum Alexander des Rudolf von Ems* (1885), S. 220–236

17 HILKA (Hg.), *Prosa-Alexanderroman* (wie Anm. 10), S. 187–200: J²-Rezension.

18 Vgl. MAGOUN (Hg.), *The Gestis* (wie Anm. 11), *passim*

Flusses wohnen offenbar die Gymnosophisten, auf der Ostseite die Brahmanen¹⁹, deren König Dindimus heißt. Der Hauptteil des Gedichtes besteht aus fünf Briefen, die zwischen Alexander und Dindimus gewechselt werden.

Das mittelenglische alliterierende Werk wird in der Literatur gemeinhin als »Fragment« bezeichnet²⁰ – mit mehr oder weniger guten Gründen. Tatsache ist aber, daß der wesentliche Inhalt des »Fragments« in Mandevilles *Travels* nacherzählt wird; allerdings stößt Alexander hier zuerst auf die Brahmanen, dann auf die Gymnosophisten²¹. Die meisten wichtigen Züge stimmen jedoch überein. Bemerkenswert erscheint ferner, daß eine leicht veränderte Fassung der Geschichte Eingang fand in die weit verbreitete arabische Erzählsammlung *Tausendund-eine Nacht* (*Alf laila wa-laila*). Sie steht unter der Überschrift: »Alexander und ein gottesfürchtiger König«²².

Ein Vergleich mit der angeblich getreu übersetzten *Historia* ergibt, daß der englische Text zahlreiche Abweichungen aufweist, und zwar Auslassungen, Erweiterungen, Erklärungen, Präzisierungen und Nuancierungen. Mehrere Abweichungen stimmen mit dem Text der *Collatio* überein. Skeat ist dennoch davon überzeugt, daß solche Stellen nicht direkt auf die *Collatio* zurückgeführt werden können, sondern daß das mittelenglische Gedicht einer möglicherweise verlorengegangenen Rezension der *Historia*²³ folgt. In der Tat ist es denkbar, wenn nicht gar wahrscheinlich, daß es Rezensionen der *Historia* gibt, die noch näher bei der alliterierenden Fassung liegen als die bisher gedruckt vorliegenden. Dennoch scheint mir ein Vergleich mit den lateinischen Versionen Magouns (im Text als M bezeichnet) und in einigen Fällen mit der Skeats (im Text S) nützlich, da der englische Text im Vergleich typische, in sich stimmige Merkmale aufweist. Die Veränderungen des mittelenglischen Textes sollen im folgenden hinsichtlich der darin erkennbaren philosophischen, weltanschaulichen und ideologischen Positionen analysiert werden. Dabei kann nur exemplarisch vorgegangen werden.

Behandelt werden die Themenkreise

- I. Menschen- und Herrscherbild: egalitär versus hierarchisch
- II. Die Natur des Menschen, *kinde*
 - 1) Menschliche Natur
 - 2) Aktivität – Passivität
 - 3) Landbau
 - 4) Essen und Trinken

19 Es ist durchaus möglich, daß in der englischen Fassung die Brahmanen unter dem Oberbegriff »Gymnosophisten« zu subsumieren sind. Vielleicht spiegelt die Unsicherheit des englischen Autors frühere Stufen der Stoffgeschichte. So heißt es z. B. bei Palladius: *Ad Gangem sita est haec gens. Uxores sunt ex altera parte Gangis versus Indiam: ad uxores mariti Julio & Augusto mense transeunt...* (BISSEAEUS [Hg.], *Palladius* [wie Anm. 15], S. 9). Vgl. BERNHARD TEN BRINK, *Geschichte der Englischen Literatur* 1 (1899), S. 389. Der Vf. hat nach Ten Brink nicht bemerkt, daß Oxydraken und Brahmanen identisch sind.

20 SKEAT, *Alexander and Dindimus*, S. VII und öfter.

21 JOHN MANDEVILLE, *Die Reisen eines Ritters durch das Gelobte Land* (1966), Buch 4, Kap. 8 und 9; M. C. SEYMOUR (Hg.), *The Bodley Version of Mandeville's Travels* (= Early English Text Society O. S. 253, London 1963).

22 *Tausend und eine Nacht. Arabische Erzählung*, hg. u. übers. von GUSTAV WEIL (1865; ND. 1984), 4, S. 83–85: »Alexander und ein gottesfürchtiger König«.

23 Vgl. dazu auch BECKER, *Die Brahmanen* (wie Anm. 14), S. 34.

- 5) Askese und Verdienst
- 6) Mitleid – *misericordia*
- 7) Freuden des Lebens – *delectabilia*

III. Gelehrsamkeit und Bildung

IV. Geld und Gold.

Der Schluß skizziert die Beziehung zur *Utopia* des Thomas Morus.

I

Menschen- und Herrscherbild: egalitäre versus hierarchische Vorstellungen

Dindimus²⁴ lobt eingangs das Verlangen Alexanders, Prinzipien der Rechtschaffenheit (*rihte-wisenesse*) zu erfahren. Es geht dabei um die Wißbegier des Herrschers, seine *curiositas*, und damit um eine Eigenschaft, die Alexander während des ganzen Mittelalters prototypisch vertreten hatte. Gemeinhin ist die *curiositas* Signal für die Abkehr von Gott²⁵. Hier aber wird Alexander wegen seiner Wißbegier gelobt. Herrschaft kann nach den Ausführungen Dindimus' in der englischen Bearbeitung nur durch Weisheit legitimiert werden.

In diesem Punkt aber widerspricht sich Dindimus selbst, denn an anderen Stellen betont er, daß es bei den Brahmanen²⁶ keinerlei Rangunterschiede gebe. Alle sind danach gleich, und somit gibt es auch keine Herrschaft. Dindimus scheint in diesem Punkt physiologisch zu argumentieren: »Keiner von uns ist stärker oder kräftiger als der andere, denn wir sind alle Brüder aus einer Brut« (*breperen of brod*, S. Z. 430). Die *Historia* betont lediglich, der Mensch sei frei geboren und daher sei es grausam, andere zu versklaven, *premere ad servitium*, (M, S. 188).

Alle Ausführungen Alexanders über Herrschaft und Rangunterschiede gehen auf einen einzigen Satz des lateinischen Textes zurück: *Si omnes unius intelligentie fuissemus, totus hic mundus sicut ager unus fuisset* (M, S. 174–75). Alexander betont, daß Gott keineswegs jedem Menschen gleich viel Verstand gegeben habe, und daher seien die Menschen auch nicht gleich. Hätte Gott jeden gleich bedacht, so fährt Alexander fort, wäre nicht ein Mann besser als der andere, und es würde den Anschein haben, als teilte der Arme mit dem Reichen. Dann gliche die Erde einem Feld mit wilden Tieren, dann lebten alle Menschen auf Erden gleich gut.

Die göttliche Vernunft aber wollte es, daß einige Menschen Könige würden und Herrschaft über geringere Leute ausüben. Ihn selbst, Alexander, erhob Gott zum Herrn der Könige (*chef ouur kingus*, S. Z. 1080). Wie an mehreren anderen Stellen verschiebt der englische Bearbeiter das Alexander-Bild zum Heidnischen hin, so wenn Alexander zugibt, durch die Gnade Gottes *emperour* geworden zu sein (S. Z. 84), im nächsten Satz aber schon von den Göttern spricht, die ihn dazu bestimmt haben, durch die Macht seiner Hände (*þorou dintus of mizhte*, S. Z. 85) Herrscher über alle Teile der Welt zu werden. Er würde als Elender handeln und Gott erzürnen (hier wieder Sg: *drihten*), wenn er aus Furcht vor dem Tode seine

24 Zum Herrschernamen Dindimus vgl. SKEAT, *Alexander and Dindimus*, S. XVIII–XIX.

25 Vgl. NORBERT BROX, »Zur Legitimität der Wißbegierde (*curiositas*)«, in: *Das antike Rom in Europa* (= U.R. Schriftenreihe der Universität Regensburg 12, 1986), S. 33–52.

26 Zur Bedeutung von Brahman, Brahmana, Brahmin etc. vgl. BENJAMIN WALKER, *Hindu World. An Encyclopedic Survey of Hinduism* (London 1968), S. 164–66, 166–67, 168–74.

Bestimmung verfehlte, denn die ist ihm allein zugemessen und keinem anderen König. In der Eingangsformel seiner Briefe bezeichnet sich Alexander als Sohn des Gottes Ammon.

Das Problem der Göttlichkeit Alexanders wird von dem englischen Bearbeiter deutlicher gesehen und in seinen Auswirkungen dargestellt. Dafür ein Beispiel: Nur in der alliterierenden Version findet sich der interessante Zug, daß die Männer bei der Annäherung Alexanders in den Erdhöhlen verschwinden, die Frauen und Kinder aber neugierig zurückbleiben und sich dem Gespräch mit Alexander stellen. Weil sie so freimütig geantwortet haben, gewährt ihnen Alexander die Erfüllung eines Wunsches. Daraufhin bitten sie – wie in der lateinischen Vorlage die männlichen Gymnosophisten – um das ewige Leben. Alexander muß gestehen, daß er selbst sterblich ist und eine solche Gabe nicht in seiner Macht liegt.

Der englische Autor bringt deutlicher als die *Historia* zum Ausdruck, daß es bei der Auseinandersetzung zwischen Alexander und den Gymnosophisten um Wesensfragen des Menschenbildes geht. Nur in der englischen Version fragen die Gymnosophisten Alexander, nachdem dieser seine Menschlichkeit zugegeben hat, warum er denn gegen das Recht andere Völker überfalle, um die Welt zu erobern. Dabei müsse er sich notwendigerweise mit Schuld beflecken. Angesichts der Kürze des Lebens sei dies ein höchst törichtes Verhalten. Alexander betont daraufhin, daß es seine von Gott gewollte Bestimmung sei, Herrscher der Welt zu werden: *of erpe to be emperour* (S, Z. 86).

Die extremen Positionen sind deutlich erkennbar. Alexander verkörpert den Herrscher, der sich selbst vergöttlicht, aber zugeben muß, daß er sterblich ist. Er wird von den Gymnosophisten entlarvt. Vielleicht übernehmen sie damit eine Rolle, die Aristoteles hätte spielen können und sollen. Der Philosoph hat sich über seinen Zögling nicht direkt geäußert, wohl aber stellt er in der *Nikomachischen Ethik* und an anderen Stellen fest, daß derjenige ein Narr sei, der Weltherrschaft und Unsterblichkeit anstrebe²⁷.

II

Die Natur des Menschen, *kind(e)*

1) Menschliche Natur: *opus naturae* – *opus dei*

Letztlich geht es bei der Diskussion über die Herrschaft sowie über Gleichheit bzw. Ungleichheit um das Problem der Natur des Menschen schlechthin, im englischen Text immer als *kind(e)* bezeichnet. In dieser Beziehung sind grundlegende Unterschiede zwischen dem englischen und dem lateinischen Text zu erkennen. Die *Historia* sieht den Menschen stärker immanent, als *opus naturae* (M, S. 187). Wenn Frauen sich z.B. schmük-

²⁷ Diesen Hinweis verdanke ich meinem Kollegen Imre Toth. Im einzelnen handelt es sich um die folgenden Stellen: *Magna Moralia* (B.C. 335), 1189a; *Ethica Eudemia* (nach 335 B.C.), 1225b; *Ethica Nicomachea* (B.C. 330–323), 1111b–1112a. Alle diese Stellen beschäftigen sich mit dem Thema »was unmöglich Gegenstand von Deliberation und Entscheidung sein kann«. *Magna Moralia* zitiert Unsterblichkeit (*athanasia*) und die Verhältnisse in Indien, die *Eudemische Ethik* Weltherrschaft und Unsterblichkeit (1225b) und ein paar Zeilen später wieder die Verhältnisse in Indien – im Zusammenhang mit der Quadratur des Kreises. »... we often wish for what we know is impossible, e.g. to rule all mankind or to be immortal, but no one chooses such things unless ignorant of the impossibility... Therefore we do not deliberate about the affairs of the Indians or how the circle may be squared... (*Ethica Eudemia. De Virtutibus et Vitiis*, hg. von J. SOLOMON [Oxford 1975], 1225b–1226a).

ken, so wollen sie die Natur verbessern, und das ist *criminosum* (M, ebd.). Der englische Bearbeiter dehnt das Blickfeld auf Mann und Frau aus. Beide versündigen sich gegen Gott, wenn sie schöner sein wollen, als der Schöpfer sie gemacht hat. Ganze fünf Mal verweist der Engländer in dieser gegenüber der Vorlage stark ausgeweiteten Passage auf die Funktion des Schöpfergottes, der nichts Unvollkommenes erschaffen kann. Daher läßt der Engländer den Brahmanen für Naturbelassung des menschlichen Körpers plädieren. Zweimal betont er, daß die Brahmanen sich nicht waschen, weder ihr Gesicht (S, Z. 409) noch ihren Körper (S, Z. 423). Erst recht kämen die Brahmanenfrauen nach Auffassung des Engländers nie auf die Idee, mit falscher List ihr Gesicht zu salben, um strahlender und schöner auszusehen als Gott sie geschaffen hat (S, Z. 411–12).

Mit Schminke kann man, so sagt der kundige Autor der lateinischen Version, keine bleibenden Erfolge erzielen (*stare non potest*, M, S. 187). Diese Art von »Bemalung« ist daher schon aus praktischen Gründen abzulehnen. Verwandt mit dem Problem der Kosmetik ist das der Kleidung. Hier dürfte es eigentlich keine Schwierigkeiten geben, denn wer immer nackt geht, hat keine Kleidersorgen. Aber in diesem wie in anderen Punkten ist der Brahmane nicht konsistent. Er betont zwar, daß sie keine Webstühle haben, aber dennoch produzieren oder besitzen sie offenbar Tuche. In Z. 402 heißt es: »Tuche färben wir nicht mit verschiedenen Farben ein«. Folglich gibt es bei ihnen zwar Tuche, aber nur in Naturfarbe.

2) Aktivität versus Passivität

Die Lebensführung der Brahmanen wird in allen Versionen vorwiegend *ex negativo* beschrieben. Die Autoren bzw. Bearbeiter überbieten sich geradezu darin aufzuzählen, was die Leute alles nicht tun. Sie leben wie die Lilien des Feldes, arbeiten niemals und lassen auch nicht andere für sich arbeiten, nicht einmal Ochsen oder sonstige Arbeitstiere. Sie hassen das Bauen mit Mörtel und mit Steinen, benutzen niemals Werkzeuge, bearbeiten den Boden nicht und verschmähen Fischfang und Jagd. Der englische Bearbeiter setzt dem noch einige zusätzliche Glanzlichter auf, so wenn er sagt: wann immer uns danach zumute ist, legen wir uns in unseren Höhlen schlafen – natürlich ohne vorher gearbeitet zu haben (S, Z. 441–442).

3) Landbau

Alexander hingegen betont, und zwar nur in der englischen Fassung, daß es der menschlichen Natur entspreche, das Land zu bearbeiten, zu säen und zu ernten. Nur Tiere lebten von dem, was die Natur ihnen ohne Arbeit anbietet. Dem Menschen aber wachsen die Früchte der Erde nicht in den Mund. Zudem gibt es so viele Menschen, daß einige von ihnen arbeiten müssen – *resoun hit axeþ* –, das verlangt die Vernunft (S, Z. 916), aber das verlangt auch das göttliche Gesetz (S, Z. 911), wiederum eine Beziehung des Menschen zur Transzendenz, die in der lateinischen Version fehlt.

4) Essen und Trinken

Auf Gott bezieht sich aber auch der Brahmane, wenn es um die alltägliche Lebensführung und um Essen und Trinken geht – wiederum nur in der englischen Fassung: »Was immer wir in dieser Welt tun, ob wir wachen oder schlafen, essen oder trinken, wir tun es um dessen willen, der es uns gab« (S, Z. 359–61). Aus demselben Grunde essen sie niemals zu viel. Der Engländer

versagt sich auch hier nicht den homiletischen Augenaufschlag: »Wir füllen niemals unseren Bauch bis zum Überdruß mit Speise, und daher sind wir besser als viele andere Menschen in der Lage, Gott im Herzen zu lieben und ihm zu dienen« (S, Z. 315–18).

Der Natur und Gott auf diese Weise zu folgen, hat für sie heilsame Wirkungen: Sie werden niemals krank und brauchen keine Medizin und keine Ärzte. Jedem ist eine bestimmte Zahl von Jahren zugemessen – alle leben gleich lange (S, Z. 321). Nach dem lateinischen Text erfolgt der Tod zum festgesetzten Zeitpunkt mitten aus dem Leben heraus – *secundum ordinem nativitatis*. Der englische Autor beschreibt das Altwerden in einigen Langzeilen: Die Glieder verlieren ihre Kraft, der Körper seine Hitze. Dennoch setzen die Alten sich nicht ans Feuer, um die Finger zu wärmen, denn sie bleiben lebenskräftig bis zum letzten Tage. Daß der lateinische Text im Anschluß daran betont, die Brahmanen trügen niemals irgendwelche Kleidung und stünden immer mit nacktem Körper gegen den Wind (*stamus nudo corpore semper contra ventum*, M, S. 184), erschien dem englischen Bearbeiter doch wohl etwas deplaziert. Diesen Satz läßt er weg.

Alexander wirft den Brahmanen vor, daß sie ablehnen, *que humana natura facere solet* (M, S. 204). Wenn sie Hunger und Entbehrung leiden, so haben sie das ihrer eigenen Torheit zuzuschreiben (*nisete, folie*, S, Z. 879, 880). Nicht einmal Tiere wären so dumm, freiwillig Hunger und Mangel zu erdulden. Daher soll niemand hoffen, für solch unnatürliches Verhalten auch noch von Gott belohnt zu werden. Vielmehr spotten die Brahmanen ihres Schöpfers, und dafür ist ihnen die Hölle sicher.

5) Askese und Verdienst

Zudem haben die Brahmanen keinen Grund, sich ihrer Askese zu brüsten. Der englische Autor verwendet Mühe und Witz darauf zu zeigen, daß die Enthaltsamkeit der Brahmanen nicht verdienstlich sei, denn Verdienst setze eine moralische Entscheidung voraus. »Ihr sagt, daß es bei euch keinen Ehebruch gibt!« so ruft bei ihm Alexander aus. »Kein Wunder! Wie könnt ihr der Lust nachgeben, wenn ihr mager seid wie ein Skelett vor Mangel und Hunger! Ihr habt nichts, das ihr Frauen zugute tun könntet, und darum seid ihr keusch. Solche Keuschheit ist eher unmoralisch, sicher aber kein Verdienst«. Auch Dindimus konzidiert allerdings, daß Gott dem Menschen immer mehrere Möglichkeiten zur Wahl stelle und daß sich der Mensch entscheiden könne. Sein Gewissen leite ihn an, das Gute zu tun und das Böse zu meiden.

6) Mitleid – *misericordia*

Besonders interessant ist die Erörterung über das Problem der *misericordia*. »Wir halten es in unserem Land für eine Tugend«, so sagt Dindimus in der englischen Version, »kein Mitleid zu zeigen« (S, Z. 381–82), eine erstaunlich unchristliche These, die im lateinischen Text auf eine geradezu antichristliche Weise begründet wird. *Culpas alicui non dimittimus ut per eas Dominus dimittit nobis peccata nostra* (M, S. 186). (»Wir vergeben niemandem seine Schuld, damit Gott uns unsere Sünden vergibt«.) Diese Umkehrung des *Pater noster* war für den Engländer unerträglich. Er mildert das auf folgende Weise ab: »Wir brauchen Gott nicht um Gnade und Vergebung der Sünden zu bitten, denn wir begehen keine. Daher brauchen wir einem geilen Gott (gemeint ist Jupiter) auch keine Opfer in Form von Gold und Silber

darzubringen«. Der Engländer wendet die Stoßrichtung damit gegen die Verehrung heidnischer Götter²⁸.

7) Freuden des Lebens – *delectabilia*

Große Unterschiede gibt es zwischen Brahmanen und Mazedonen hinsichtlich der Wertschätzung von Gütern dieser Welt. Dindimus lehnt alle sinnlichen Genüsse ab, Gaumenfreuden, Wein, Spiele, Theater, Unterhaltung usw. Das Leben besteht für die Brahmanen nur aus Askese und Buße, denn alle weltlichen Freuden lenken von der Bestimmung des Menschen ab, und die ist der Himmel. Wir Menschen haben hier keine bleibende Statt, so führt der englische Autor breit aus, die Welt ist nicht unser Erbteil (*eritage*, S, Z. 981), sondern wir sind Pilger auf dem Wege zu Gott. Im Jenseits aber werden wir unsere Lieben wiedersehen – dieser Zug findet sich lediglich in der englischen Version (S, Z. 979–86). Nur eine weltliche Freude ist den Brahmanen erlaubt: das Schauspiel der Natur (S, Z. 473–503). Vor allem beobachten sie Sonne und Sterne, die purpurne See, wo verschiedene Arten von Fischen und Delphine spielen, sie freuen sich an Wiese und Feld und am Duft der Blumen, sie gehen oft in den Wald und lauschen dem Gesang der Vögel.

Dennoch wirft Alexander ihnen vor, daß sie die gottgegebenen Genüsse dieser Welt verschmähen und dadurch ihren Schöpfer beleidigen: *hur schappere shame for his sondu* (S, Z. 959), eine für den englischen Autor typische Wendung. Alexander expliziert diese Freuden im einzelnen. Sie beziehen sich auf Gesicht, Gehör, Geruch und Gefühl, und sie sind wichtiger Bestandteil des menschlichen Lebens: *pat longen to peple* (S, Z. 946). Zu den Früchten der Erde gehören nach Alexander auch die Fische des Meeres und die Vögel der Luft. Wer sie verschmäht, so sagt der Engländer, zeigt dadurch seine Verachtung für diese Arten (S, Z. 957–58), eine Äußerung, die uns fast zynisch vorkommt.

Vor allem aber leben die Brahmanen nach Alexander wie auf einer unzugänglichen Insel – sie können ihr Land nicht verlassen, und Freunde können nicht zu ihnen kommen. Folglich ist die Lobrede auf ihr Land nichts wert, da sie nicht vergleichen können. Auf die Inselmetapher folgt, wie zu erwarten, die Gefängnismetapher. Der englische Bearbeiter läßt Alexander sagen: »Euer Leben ähnelt dem jener Elenden, die im tiefen Gefängnis schmachten und keinerlei weltliche Freuden genießen können« (S, Z. 1096–99). Sich selbst in eine solche Lage zu bringen und freiwillig darin zu verharren, ist für Alexander Narrheit. Der an Boethius geschulte Leser hat sicherlich nicht erst an dieser Stelle aufgehört. Philosophia hatte dem Gefangenen in Padua eine entgegengesetzte Doktrin beigebracht.

III

Gelehrsamkeit und Bildung

Auch hinsichtlich der Gelehrsamkeit und der Bildung üben die Brahmanen eine uns merkwürdig anmutende Enthaltung. Zudem ist die von Dindimus vertretene Position in sich nicht konsistent. Abgesehen davon, daß seine Briefe von Gelehrsamkeit und Kenntnis der griechischen Philosophie zeugen, er aber dennoch jede Art von Buchwissen und -bildung ablehnt,

28 Auch in den Psalmen wird die Verehrung heidnischer Götter mit Gold und Silber in Verbindung gebracht: *Neue Jerusalem Bibel* (1985), S. 841: Psalm 115,3: »Die Götzen der Völker sind nur Silber und Gold,/ein Mahlwerk von Menschenhand«.

bekunden auch der Tenor seiner Ausführungen sowie explizite Aussagen, daß es nach seiner Auffassung Alexander wohl anstünde, *wisdam to lere*. Die Brahmanen aber haben das nicht nötig. Ein guter Teil der freien Künste wäre bei ihnen ohnedies sinn- und funktionslos. So brauchten sie z.B. keine Rechtswissenschaft zu studieren, denn bei ihnen tut jeder von Natur aus das Rechte, und daher gibt es auch keine Gerichtsbarkeit. Sie studieren auch keine Medizin, denn aufgrund einer natürlichen und mäßigen Diät kennen sie keine Krankheiten.

Von der Philosophie halten sie gar nichts. In der lateinischen Vorlage lesen wir darüber: *Philosophorum scolas non frequentamus, quorum doctrina discors est, nihilque certum aut stabile, sed super mendacia discurrunt* (S, S. 18). *Scolas philosophorum non frequentamus in quorum doctrina discordia est et nihil certum definiens atque stabile, sed semper mendacia.* (M, S. 189). (»Wir frequentieren nicht die Schulen von Philosophen, deren Lehre Uneinigkeit ist und die über nichts Sicheres und Gewisses, sondern über Lügen sprechen«.)

Der Engländer hat den Sinn der durch den Nebensatz mit »quorum« betonten Differenzierung offensichtlich verstanden, aber er generalisiert zunächst und revoziert zum Schluß seine allzu apodiktische These. »Bei uns im Land«, so sagt er, »wird Gelehrsamkeit überhaupt nicht kultiviert (wörtlich: die Lehre keiner Schule). Auch setzt man uns keine Wissenschaft vor, damit wir uns darin bilden und in diesem Land wie weise Männer sprechen können. Nichts anderes lernen wir, als was uns von Natur zukommt, *But þat comeþ us by kinde* – sonst können wir nichts – *we konne noht ellus* (S, Z. 453–56). Wir gehen auch nicht zu Philosophen (*to no philozofrus*, S, Z. 457), um ihre Weisheit zu erproben, denn wir wissen, daß ihre Lehre nichts anderes als Lüge und dummes Gerede ist. Unsere Sprache ist immer einfach, denn wir wollen die Wahrheit sagen und ebensowenig lügen wie böse Werke tun« (S, Z. 453–60). Nun aber folgt eine Einschränkung, die uns beweist, daß der Engländer kein primitives Naturvolk darstellen wollte: »Wohl aber möchten wir die Lehren weiser Männer erlernen, die nicht im Schul-Jargon leeres Geschwätz anbieten und falsche Urteile« (S, Z. 461–62). Offenbar sind dies nur jene Philosophen und Doktoren, deren Lehre Alexander von Dindimus an zwei Stellen anempfohlen wird (S, Z. 778; 1070). Beide Stellen handeln von Werken über die Bestrafung sündiger Menschen im Feuer der Hölle.

So ganz analphabetisch waren die Brahmanen also nicht. In der *Historia* heißt es, daß sie über die Taten der Vorfahren lasen, wenn ihnen der Sinn nach *ludrica* stand (*legimus facta predecessorum*, M, S. 189). Bei dem englischen Bearbeiter wenden sich die Brahmanen den *romauncus* zu, sie lesen die Geschichten, die ihre Vorfahren vor langer Zeit geschrieben haben. Die Reaktion der Brahmanen auf die alten Geschichten ist allerdings recht verquer. Stoßen sie nämlich auf eine lustige Geschichte, so trauern, seufzen und weinen sie.

Alexander setzt sich mit den einzelnen Lehren der brahmanischen Philosophie auseinander, aber auch mit den allgemeinen Prämissen. Die Brahmanen stehen seiner Ansicht nach wegen ihrer Ablehnung von Schule, Studium und Gelehrsamkeit auf einer Stufe mit den Tieren. Dabei greift er den auch von Dindimus öfter verwendeten Begriff *kinde* auf. Es entspricht der Natur des Tieres, daß es auf Belehrung, Verstand und Gelehrsamkeit verzichten kann – nicht aber der Mensch, dem eine höhere Position in der *catena aurea* zugewiesen ist. Alexander definiert nun das Wesen des Menschen, wobei er eine Art Entwicklungspsychologie entwirft, die den lateinischen Text ausweitet und bereichert.

IV Geld und Gold

Ganz eindeutig äußert sich Dindimus hinsichtlich Eigentum, Hab und Gut, Geld und Gold: Bei den Brahmanen gibt es keinerlei Eigentum, weder Privat- noch Gemeineigentum. *Nihil habemus unde corpora nostra sustentantur*, so heißt es in der *Historia* (S, S. 2). Der englische Bearbeiter hält diese Aussage offenbar für zu abstrakt. Daher illustriert er sie durch Beispiele von zivilisatorischen Segnungen, die die Brahmanen insgesamt für Flüche halten – vom Feuer bis zum Gold.

Hinsichtlich des Goldes hat der englische Verfasser ausgeprägtere Antipathien als seine literarischen Vorgänger. Seine Vorurteile äußert er auch bei der Paraphrase von Stellen, die in der lateinischen Vorlage in anderem Sinnzusammenhang standen, so etwa bei den Ausführungen über Opfergaben im Götzendienst. Dindimus wirft seinem Antagonisten vor, die Mazedonen brächten den Göttern nur scheinbar Opfer in Form von Gold und Silber. In Wirklichkeit versuchten sie, auf diese Weise ihre teuflischen Quälgeister zu bestechen, damit diese sich an ihrer Schuld freuten und ihnen vielleicht gar noch schmeichelten (S, Z. 385–391).

Daß die Mazedonen auf Gold aus sind, wird an mehreren Stellen kritisiert: »Ihr sammelt eine große Menge von Gold und Silber und wohnt gern in herrschaftlichen Palästen« (S, Z. 575–577). Zwei große Flüsse hat Alexander ausgeplündert, deren Flußbett aus reinem Gold bestand; einer heißt Erenus, der andere Paccolus (lateinisch: *pactoli et herimi fluvios*, S, S. 20). Ganz wörtlich soll man solche Behauptungen offenbar nicht nehmen, denn die beiden des Goldes beraubten Flüsse erinnern den Autor an den Nil, dem Alexander auch böse mitgespielt hat. Der Autor der *Historia* sagt nur: *Tu bibendo nilum fluvium minuisti* (S, S. 20); *vos Nilum fluvium bibendo a curso suo minuistis* (M, S. 192), im Englischen hört sich das ganz anders an: »So viele Männer sind in deinem Gefolge, die deine Befehle ausführen, daß sie, als es sie düstete, aus einem gewaltigen Fluß tranken und ihn zum Versiegen brachten. Nil wird dieser vornehme Fluß weithin genannt« (S, Z. 528–531).

An einer anderen, besonders interessanten und wichtigen Stelle wird das Gold nochmals mit Essen und Trinken in Verbindung gebracht. Diese Stelle ist für das Verständnis des Werkes und seiner Rezeption von großer Bedeutung. Dindimus wirft Alexander vor, daß er und seine Mazedonen wie Götter leben; Alexander antwortet nicht darauf. Wohl aber ist es Prämisse seines Weltbildes, wie er an anderer Stelle sagt, daß es Reiche und Arme geben muß. Dindimus erhebt folgende Vorwürfe:

Denn ihr lebt in Herrschaft und in Freuden
 Aus edlem Stamm entsprossen, bekannt bei den Großen
 In vornehmen Gewändern geht ihr, zählt euch zu den Reichen
 Euer ganzes Sinnen richtet sich auf Vergnügen und auf Güter dieser Welt.
 An eure Finger steckt ihr Ringe aus feinem Gold
 wie die Frauen es tun um weltlicher Eitelkeit willen.
 Aber seid sicher, ihr Männer, dieses zur Schau getragene Gepränge,
 Wegen dessen ihr euch für die Höchsten auf Erden haltet
 Verleitet euch nur zum Stolz, und nützt euch sonst nichts.
 Wohl aber schadet es euch wegen eurer Unwissenheit, wenn ihr sterben müßt.

Gold ernährt keinen Menschen und dient nicht dem Heil seiner Seele.
 Wir aber, die wir Wunder sehen und um die Wahrheit wissen,
 Kennen auch die Natur des Goldes, das ein Fluch für die Menschen ist.
 Wir alle gehen zum Fluß hinunter, und dort sehen wir
 Gold in großen Mengen im Flußbett liegen.
 Wenn wir dann von dem Wasser trinken wollen,
 Dann beschmutzen wir mit unseren Füßen das feine, leuchtende Gold.
 Denn dieses Gold, das so kostbar scheint, nützt dem nur wenig,
 Der Hunger oder Durst hat, es hilft den Menschen nicht.
 Wenn ein Mensch vom Hunger bedrängt wird,
 So stillt er den Hunger mit Nahrung und die Not ist vorbei.
 Wenn Durst seine Kehle austrocknet, hilft ihm ein Trunk,
 Ein bißchen Wasser hilft seiner Not ab.
 Wenn Gold für einen Menschen von so guter Art wäre,
 Sei es, daß er es in der Hand hält oder nur verwaltet –
 Dann wäre es in der Tat Hilfe in der Not
 Und könnte sein schlimmes Begehren schnell stillen.
 Aber je mehr Gold ein Mann hat, desto mehr will er haben,
 Um so mehr begehrt er es, um darüber zu verfügen,
 Und er wird um so höher geschätzt unter euch.
 Denn jedermann liebt den, der so ist wie er selbst.

(S, Z. 1011–1041)

Schluß: *Alexander and Dindimus* und die *Utopia*

Skeat schließt seine Ausführungen über das Gedicht mit der Feststellung: »It is merely a question of seeing what can be said on both sides. There is nothing else to be learnt from the story of it«²⁹. Auch diese Bewertung hat sich vererbt, bis zu Lumiansky, der im neuen Wells sagt: »The device here seems a balancing of aspects rather than an outright debate«³⁰.

Nun stimmt es sicher, daß es keine *Conclusio* und keine Nutzenanwendung gibt. These und Antithese werden nicht in didaktischer Synthese aufgelöst. Aber zumindest ein großer Humanist hat aus der *story* gelernt: Thomas Morus (?1477–1535). Seine *Utopia* (Louvain 1516, Paris 1517, Basel 1518)³¹ weist so erstaunliche Parallelen auf, daß Morus Bekanntschaft mit *Alexander and Dindimus* (in der lateinischen Fassung der *Historia de preliis*) mit großer Wahrscheinlichkeit angenommen werden muß. Dennoch gibt es bisher keine vergleichenden Arbeiten³².

Ein solcher Vergleich kann an dieser Stelle nur angekündigt werden; er bleibt einer

29 SKEAT, *Alexander and Dindimus*, S. XVIII

30 LUMIANSKY, »Legends of Alexander«, S. 108

31 EDWARD SURTZ und J. H. HEXTER (Hgg.), *The Complete Works of St. Thomas More* (= The Yale Edition, New Haven und London 1963 ff.), 4: *Utopia* (1965) mit ausführlicher Bibliographie und Kommentar.

32 Die *Historia de preliis* wird weder in der *Utopia* noch im Kommentar von SURTZ (wie Anm. 31) erwähnt, vgl. S. 302, Anm. 50/2. Zu den Gymnosophisten vgl. allerdings S. 278 sowie den Hinweis auf J. D. M. DERRETT, »Thomas More and Joseph the Indian«, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 1/2 (1962), S. 18–34.

künftigen Arbeit vorbehalten. Die These wird darauf hinauslaufen, daß die *Utopia* unter anderem auch als Synthese der beiden schroff gegeneinandergestellten Thesen von *Alexander and Dindimus* gelesen werden kann und damit als Interpretation dieses Werkes bzw. der zugrundeliegenden lateinischen Vorlage.

Es gibt Anhaltspunkte dafür, daß eine solche Interpretation nicht von außen an das Werk herangetragen wurde. So hat Peter Giles dem Werk einen Vierzeiler in utopischer Sprache vorangestellt, den er von Hythlodäus erhalten haben will – er bezieht sich somit auf dieselbe Quelle wie More in bezug auf sein gesamtes Wissen über Utopia³³. In diesem Gedicht werden die Begriffe *gymnosophaon* sowie *gymnosophon* zur Bezeichnung des wesentlichen Inhaltes der Utopia benutzt. Gemeint ist damit, wie es in der lateinischen Übersetzung heißt, die Darstellung des philosophischen Staates ohne Philosophie (*absque philosophia ... civitatem philosophicam*)³⁴. Dies ist offenbar eine oxymoronische Figur so recht im Stile von Morus und seinen Freunden, bei denen man Ernst und Scherz so schwer auseinanderhalten kann.

33 *Tantum tetrastichum uernacula Vtopiensium lingua scriptum, quod a Mori discessu forte mihi ostendit Hythlodæus, apponendum curavi, praefixo eiusdem gentis alphabeto, tum adiectis ad margines aliquot annotatiunculis* (SURTZ, *Utopia*, S. 22)

Die Gymnosophisten hätten Morus und seine Freunde aus zahlreichen Quellen kennenlernen können. Es sei daran erinnert, daß Morus die Reisen von John Mandeville wahrscheinlich kannte; vgl. J. H. LUPTON, *The Utopia of Sir Thomas More* (Oxford 1895), S. 33.

34 *Utopia*, S. 18. Die Yale-Herausgeber halten diese Formulierung nicht für ein Oxymoron, da die *Utopia* nun einmal keine philosophische Abhandlung, sondern »a travel narrative« sei; das Endergebnis von Mores Fiktion sei aber »a state of philosophers«, vgl. S. 278, Anm. zu 18/24. Daß beides vereinbar ist, zeigt schon T. S. DORSCH, »Sir Thomas More and Lucian. An Interpretation of Utopia«, in: *Archiv* 203, (1967), S. 345–363.

Der Begriff der »Gymnosophisten« war im Mittelalter wohl bekannt – More muß ihn nicht unbedingt der *Historia de preliis* entnommen haben. Vgl. Yale ed., S. 278, Anm. zu 18/11. Die Herausgeber denken aber offenbar an ganz andere Gymnosophisten als die *Historia*. »The gymnosophists' hatred of idleness is stressed often«, S. 278. »Idleness« ist das wesentlichste Kennzeichen der Gymnosophisten, jedenfalls nach Ausweis von *Alexander and Dindimus* und dessen Vorläufern. Vgl. zum Begriff »Gymnosophistae«: *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX*, hg. von W. M. LINDSAY (Oxford 1957), I, VIII, VI, 17–18.