Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 17 (1970)

Heft: 1-2

Artikel: Propter lamentabilem vocem hominis

Autor: Gasser, Raphaela

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761568

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Raphaela Gasser

Propter lamentabilem vocem hominis

Zur Theorie der Volkssprache in althochdeutscher Zeit

Einleitung *

Innerhalb der Literatur des Mittelalters beansprucht das Schrifttum in deutscher Sprache einen sehr geringen Platz. Das gilt nicht nur bei einer Betrachtung in europäischem Rahmen, sondern es muß ebenso entschieden von der literarischen Produktion der Deutschen gesagt werden. Daß das Latein als universale Sprache das Feld beherrscht, ist durchaus bekannt [1]. Man nimmt auch zur Kenntnis, daß in Deutschland bis zum Ende des 17. Jh. mehr lateinische als deutsche Bücher gedruckt worden sind [2]. Dennoch, so unzweifelhaft diese Feststellungen der Historie sind, der heutige Betrachter muß einige Mühe aufwenden, sich in die Mentalität einer Zeit zurückzuversetzen, in der seine nunmehr gehobene Sprache ein Gegenstand der Verachtung war, wo sie selbst-

* Zu den in den Literaturangaben gebrauchten Abkürzungen s. das Sigelverzeichnis am Ende des Beitrags S. 83.

[1] Man denke nur an das Werk von Ernst Robert Curtius, Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter, Bern [6]1967, besonders 34 ff.; vgl. z.B. auch Erich Auerbach, Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter, Bern 1958, 88; Jean Leclercq, L'amour des lettres et le désir de Dieu, Paris 1957, 47 f. 52; Karl Langosch, Die Europäische Literatur des Mittelalters, Beiheft 16 zu WW, Düsseldorf 1966.

[2] Max Wehrli, Deutsche und lateinische Dichtung im 16. u. 17. Jh., in: Das Erbe der Antike, Zürich 1963, 135.

verständlich als *barbara lingua* [3], *lingua inculta, agrestis lingua* [4] bezeichnet wird oder gar ein Ausdruck wie *simiarum informes nati* [5] für die deutschen Wörter möglich ist [6]. Wie sehr der Frühzeit der Literatur Deutschlands dieser Gedanke einverleibt war, mag seine Dauerhaftigkeit erhellen. Die Anstrengungen von Männern der Sprache noch des 17. Jh. wie Opitz und Schottelius um ein maßgebendes, verbindliches Deutsch, das erst aus der damals herrschenden Sprachwirrnis und -unsicherheit, ja aus dem Verzagen an der eigenen Sprache überhaupt herauszuführen war, zeigen deutlich genug die enormen Schwierigkeiten auf, mit denen die «grundrichtige» «Teutsche HaubtSprache» [7] noch 800 Jahre nach ihren literarischen Anfängen zu rechnen hatte. Aber noch im 18. Jh. zweifelt man an der Tauglichkeit der deutschen Sprache [8].

Es wäre nun verfehlt, die Frage so zu stellen, wie sie einem spontan beifällt, nämlich: wie war eine solche Geringschätzung der deutschen Sprache je möglich? Vielmehr muß gleich zu Beginn die Weiche unserer gewohnten Denkbahn anders gestellt und gefragt werden: was hat sich

[3] Etwa bei Erläuterungen in einem lateinischen Text, besonders zu nomina propria, z.B. «(castellum...) quod barbara lingua nominat Eresburg» (Poeta Saxo, MGH Poetae latini 4, 1, 8 V 42–44); ebenso in den ahd. Glossen bei längeren Erklärungen, so zu Isidors «De officiorum nominibus»: Osanna (interpretatur) Heilo, aut Wilicomo quasi barbarus dicat. (Heinrici Summarium II 19, Die ahd. Glossen, Steinmeyer u. Sievers, Berlin 1895, III 65, 8.) Vgl. die «barbara et antiquissima carmina» aus Einharts Vita Karoli Magni, cap. 29 (PL 97, 52); vgl. auch Otfrids Ausfälle gegen die Barbarei der fränkischen Sprache in der Zuschrift an Liutbert: «huius enim linguae barbaries», barbarismus et soloecismus; ähnlich Walahfrids «secundum nostram barbariem, quae est theotisca» (MGH Legum Sectio II 2, 479–482); oder Eckehart iv., der eine nächtliche Teufelsvision Notkers I. erzählt: «barbarice clamans (der Teufel) Au wê! Mir wê! vociferavit». (Casus Sti. Galli, cap. 41, St. Gallische Geschichtsquellen neu hrsg. v. G. Meyer von Knonau, St. Gallen 1877, 147–149); oder Bischof Wilhelm von Modena will den Donat in die Sprache der Preußen d. h. «illorum barbaram linguam» übersetzen, und dies noch 1228 (nach H. Grundmann, Litteratus-illitteratus, Archiv f. Kulturgeschichte 40 (1958) 5).

[4] Otfrid, Zuschrift an Liutbert, 58.103 (ATB 49).

[5] Walahfrid Strabo, s. Anm. 3.

[6] Es muß aber sofort bemerkt werden, daß solche Äußerungen sich nicht unbedingt mit der Überzeugung des betreffenden Autors decken.

[7] J. G. Schottel. Vgl. das Nachwort von Max Wehrli in: Fruchtbringender Lustgarte, hrsg. von M. Burkhard, München 1967, besonders viii ff. Man vergleiche auch die deutschen Bücherausgaben dieser Zeit, als Beispiel eben Schottels «Ausführliche Arbeit von der Teutschen HaubtSprache» 1663, wo Titel und grammatikalische Erläuterungen je lateinisch und deutsch gedruckt, Inhaltsverzeichnisse nur auf latein wiedergegeben sind. (Deutsche Neudrucke, Reihe Barock 11 u. 12, hrsg. von Wolfgang Hecht, Tübingen 1967.)

[8] Vgl. E. Blackall, The Emergence of German as a Literary Language 1700–1775, Cambridge 1959.

ereignet, daß das Deutsche als Literatursprache anerkannt werden konnte?

Um diese Perspektive offenzuhalten, ist eine Besinnung auf die mittelalterliche Einschätzung von Latein und Volkssprache [9] vonnöten.

1. Deutsch ist nicht die Sprache der Gebildeten, ist überhaupt nicht buchfähig. Die Schuldefinition des Mittelalters nennt die Volkssprache die *lingua vulgaris et illitterata;* auch *laica* wird sie geheißen [10]. E. R. Curtius kennt die Geringschätzung der Laien und der Dichtung in der Volkssprache aus der lateinischen Dichtung des Mittelalters: *laicorum pecus bestiale, animae brutae; clerus vulgaria temnit* [11]. Noch im 13. Jh. heißt Deutsch die *barbara lingua* [12], und oft genug lautet die Formel: man schreibe *ze diute | durch die ungelêrten liute* [13].

Solche Aussprüche sind begreiflich, wenn man bedenkt, daß der gesamte Schulunterricht bis zu Notker und natürlich neben ihm und über ihn hinaus sich nur mit lateinischen Texten befaßte, an denen jedermann zunächst einmal lesen lernte [14]. Damit fiel Unkenntnis des Latein mit Analphabetentum zusammen [15].

[9] «Volkssprache» meint grundsätzlich jede europäische Nationalsprache, bezieht sich aber im folgenden meistens aufs Deutsche, da der Rahmen meiner Untersuchung nicht weiter gespannt werden kann.

[10] «Quid est lingua vernacula? Est lingua vulgaris et illitterata quam imperiti 'maternam' vocant.» Zit. bei DANTE ALIGHIERI, Über das Dichten in der Muttersprache (De vulgari eloquentia), Aus dem Lateinischen übersetzt und erläutert von F. Dornseiff u. J. Balogh, Darmstadt 1966, 1. Buch I, 19 Anm. 8.

[11] Europäische Literatur, 221 (Zitate von Giovanni del Virgilio und Walther von Châtillon).

[12] Im Vorwort des Bruders HEINRICH V. HALLE zum Buche Mechthilds v. Magdeburg. Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae, hrsg. von den Benediktinern von Solesmes, Paris 1877, Bd. II, 437.

[13] So im Prolog mancher mhd. Reimpaargedichte, als Variante etwa: *mit dutischer zungen|ze lere den tumben.* Die Beispiele aus dem «Tnugdalus» des ALBER, Ende 12. Jh. (Visio Tnugdali, Lateinisch und Altdeutsch hrsg. von Albrecht Wagner, Erlangen 1882, V 63 f.) und aus der «Rede von dem heiligen gelouben» des ARMEN HARTMANN, 12. Jh. (hrsg. von H. F. Massmann, in: Deutsche Gedichte des 12. Jh., Quedlinburg und Leipzig 1837, 1–42, V 21 f.).

[14] Diese Tatsache beweist am besten das fast grenzenlose Erstaunen Lamberts von Ardre über einen Laien im Dienst des Grafen Balduin II., der um 1200 als Nichtlateiner französische Übersetzungen lesen lernte. Ebenso unglaublich – diesmal für uns Heutige – ist der Bildungshunger jenes Grafen, der eine ansehnliche Bibliothek anlegte und sich viele lateinische Bücher übersetzen ließ, vieles auswendig lernte, darüber diskutierte, aber sie nicht, auch französisch nicht, lesen konnte. (Nach H. GRUNDMANN, Litteratus, 10.)

[15] Vgl. dazu HERBERT GRUNDMANN, Litteratus, 2–7: Was wir heute *Analphabet* nennen, wurde, bis ins 18. Jh. hinein, mit *idiota* bezeichnet und meinte

Aber die Gründe liegen wohl noch tiefer. Die antike Kultur, und d. h. hier vor allem die lateinische, vermittelt Bildung schlechthin. Das Latein gehört zum selbstverständlichen Besitz des gebildeten mittelalterlichen Menschen. Vor allem wird die Schönheit dichterischer Gestaltungskraft dem Latein allein zuerkannt. Man höre die Kritiker an Dantes «Göttlicher Komödie»: Die Dichtung gefalle, aber Schönheit komme doch erst durch das Latein (Giovanni del Virgilio); das Latein sei das Zeichen eines gebildeten Geistes (Boccaccio, ähnlich Poggio) [16].

Unter diesen Umständen versteht man die deutschen Gelehrten, wenn sie ihre Schriften zuerst auf lateinisch konzipierten, bevor sie eine deutsche Redaktion wagten. Aber es überrascht dennoch, wenn Eike von Repgowe [17] dies noch in der ersten Hälfte des 13. Jh. tun zu müssen glaubt, und wenn der Pfaffe Konrad um 1172 sogar eine bereits in französischer Sprache vorliegende Dichtung zunächst in Latein « bezwingt », um sie ins Deutsche « kehren » zu können [18]. So tief liegt die Auffassung verankert, Latein allein vermöge eine literarische Form zu prägen, die – im besten Fall – dann als Vermittlerin für das von Haus aus formlose Deutsch dienen könne!

Dennoch haben manche der *litterati*, und nicht die schlechtesten Köpfe unter ihnen, sich ernstlich Gedanken gemacht über die Ver-

zugleich *unius tantum linguae. Idiota* hatte keinen verächtlichen Beigeschmack-Petrus und Johannes werden auch so gennant (Apg 4, 13). Aber, nur die Mutter, sprache kennen, heißt ohne Bildung sein. Das aus der Bibel geläufige Wortpaar *illitterati* und *idiotae* wird von Augustinus und Beda übernommen und der Folgezeit vermittelt.

Vgl. auch LECLERCQ, L'amour, 45.

[16] Nach H. GLUNZ, Die Literarästhetik des europäischen Mittelalters, Bochum 1937, 542–548.

[17] EIKE VON REPGOWE, Sachsenspiegel (hrsg. von K. A. Eckhardt, Göttingen-Berlin-Frankfurt 1955), Vorrede in Reimpaaren, V 273–277:

Des em was vele ungedacht,
do he't an latin hadde gebracht.
Ane helpe unde ane lere
do duchte en dat to swere,
Dat he't an dudisch gewande.

[18] DER PFAFFE KONRAD, Das Rolandslied (hrsg. von C. Wesle, Bonn 1928), Epilog, V 9080–9083:

also iz an dem bůche gescribin stat
in franczischer zungen,
so han ich iz in die latine bedwngin,
danne in di tutiske gekert.

Vgl. auch FR. WILHELM, Von der Ausbreitung der deutschen Sprache im Schriftverkehr und ihren Gründen, in: Zur Geschichte des Schrifttums in Deutschland bis zum Ausgang des 13. Jh., München 1920, 10 f.

achtung und angebliche Unfähigkeit ihrer Muttersprache. Gerade die wahrhaft Gebildeten, die guten Lateiner, ja sogar die Dichter setzten ihre ganze Kraft ein, ihre Nationalsprache aus der Barbarei herauszuführen, um ihr eine Stimme zu geben im Chor der *Kriachi* und *Romani* [19]. Als Kenner und Liebhaber eines gepflegten Latein geraten sie dabei aber fast in einen Konflikt: einesteils werden sie niemals die überkommenen Werte und den Rang der antiken Rhetorik preisgeben, andererseits bewegt sie die Sorge um das eigene Idiom. In dieser Weise müssen wohl die scheinbar sich widersprechenden Äußerungen Otfrids [20], Walahfrids [21], Dantes [22], Seuses [23] gelesen werden.

2. Deutsch ist keine *heilige* Sprache. Die «Idee der drei heiligen Sprachen» [24] stammt von den Kirchenvätern und wurde vom frühen Mittelalter übernommen. Hilarius [25], Augustinus [26], Isidor [27], Hraban [28]

[19] Otfrid I, 1, 13.

[20] Im Brief an Liutbert gegenüber I, 1.

[21] Ausspielen der (lat.) *augustorum liberi* gegen die (dt.) *simiarum informes nati*, vgl. Anm. 3. Hier ist die Wirkung seines Lehrers Hrabanus spürbar, der, als Gelehrter und Dichter lateinischer – wenngleich nicht glanzvoller – Werke, sich just für die volkssprachliche Überlieferung interessierte und einsetzte. Vgl. G. Baesecke, Hrabans Isidorglossierung, Walahfrid Strabo und das ahd. Schrifttum, ZfdA 58 (1921) 241–279.

[22] «Vita nuova» gegenüber «De vulgari eloquentia», s. unten Anm. 201.

[23] Vgl. dazu M. Bindschedler, Seuses Auffassung von der deutschen Sprache, in: Seuse-Studien, hrsg. von E. Filthaut, Köln 1966, 71–75, mit Bezug vor allem auf den Prolog zum Büchlein der Ewigen Weisheit.

[24] Titel der Studie Julius Schwerings, Festschrift A. Sauer, Stuttgart 1925, 3–11; die Untersuchung informiert aber sehr knapp und nicht wissenschaftlich. Reich belegte Aufschlüsse bei Arno Borst, Der Turmbau von Babel, Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker, 4 Bde (fortlaufend paginiert) Stuttgart 1957 ff.; passim, besonders 498–541.

[25] Hilarius v. Poitiers, Prologus in librum Psalmorum, PL 9, 241 f.: «Quia his maxime tribus linguis sacramentum voluntatis Dei, et beati regni expectatio praedicatur: ex quo illud Pilati fuit, ut in his tribus linguis regem Iudaeorum Dominum Iesum Christum esse praescriberet. Nam quamvis multae barbarae gentes Dei cognitationem secundum apostolorum praedicationem et manentium hodie illic ecclesiarum fidem adeptae sint: tamen specialiter evangelica doctrina in Romani Imperii, sub quo Hebraei et Graeci continentur, sede consistit.»

[26] Augustinus, In Ioannis Evang. 117, PL 35, 1946: «Hae quippe tres linguae ibi prae caeteris eminebant: hebraea, propter Iudaeos in Dei Lege gloriantes; graeca, propter Gentium sapientes; latina, propter Romanos multis ac pene omnibus iam tunc gentibus imperantes.» Enarrationes in Psalmos 58, PL 36, 692: «quae linguae toto orbe maxime excellunt.»

[27] Isidor v. Sevilla, Etymologiarum liber IX, PL 82, 326: Vor der babylonischen Sprachverwirrung «una omnium nationeum lingua fuit, quae Hebraea vocatur qua patriarchae et prophetae usi sunt, non solum in sermonibus suis, verum in litteris sacris. (...) Tres sunt autem linguae sacrae: Hebraea, Graeca,

führen vor allem die Inschrifttafel am Kreuze Christi an, durch welche die drei Sprachen über alle Zungen erhoben und geheiligt worden seien [29]. Hilarius und Augustinus verbinden damit politische Gründe. Isidor, den Hraban wörtlich kopiert, fügt dem *hae tres linguae* das *sacrae* bei, was den Nimbus verstärkt, und begründet des weiteren mit der Verwendung in der Hl. Schrift [30]. Freilich, in Westeuropa erfährt das Latein auch durch die liturgische Funktion seine Erhebung ins Sakrale und wird allen kommenden Jahrhunderten katholischer Frömmigkeit als aus dem Profanen ausgesondertes Sprachmedium mitgegeben werden.

Der Volkssprache aber ist somit von Anfang an nie Würde und Kapazität zugesprochen worden, als Gefäß theologischer Inhalte zu dienen. Die Praxis [31] zeigt vielmehr das Gegenteil. Das gilt zu einem

Latina: quae toto orbe maxime excellunt. His enim tribus linguis super crucem Domini a Pilato causa eius fuit scripta. Unde et, propter obscuritatem sanctarum Scripturarum, harum trium linguarum cognitio necessaria est, ut ad alteram recurratur, si aliquam dubitationem nominis vel interpretationis sermo unius linguae attulerit. Graeca autem lingua inter caeteras gentium clarior habetur. Est enim et Latinis et omnibus linguis sonantior.

[28] HRABANUS MAURUS, De universo, PL 111, 435, wie Isidor.

[29] HIERONYMUS, der vir trilinguis, allerdings betrachtet (im Isaiaskommentar) die drei Sprachen am Kreuz nur *in testimonium universarum gentium*, stellvertretend für alle Dialekte der Erde. (Nach BORST, Turmbau, 390.)

[30] Die Tradition der drei heiligen Sprachen überdauert. Im 13. u. 14. Jh. ist in Predigten öfters vom Adel der drei Sprachen die Rede. Als Beispiel die Predigt «Von der Messe» BERTHOLDS VON REGENSBURG (hrsg. von Fr. Pfeiffer, Wien 1862, Bd. 1, 496): ... *die selben drîe sprâchen sint die aller edelsten under den zwein unde sibenzic sprâchen. Daz ist hebrêisch, kriechisch unde latîn. Hebrêisch ist dâ von diu edelste, daz sie diu êrste ist under allen sprâchen. Sô ist kriechisch dâ von der edelsten einiu, sie selbe dritte, daz sie tief ist an dem sinne. Sô ist latîn diu edelste dâ von, daz sie diu schoenste ist.*» Noch GRIMMELSHAUSEN begründet in seinem «Teutschen Michel» die *Heiligkeit* mit der Kreuzesinschrift. (Ausgabe J. H. SCHOLTE, Grimmelshausens Simpliciana in Auswahl, Halle/Saale 1943, 155.)

[31] Vgl. dazu LECLERCQ, L'amour, 44: «penser la doctrine chrétienne autrement qu'en latin entraînait alors le danger d'y introduire des inexactitudes, voire des erreurs». Und gar Smaragdus in seiner «Grammatik»: «Quia enim per notitiam latinitatis maxime ad cognitionem electi veniunt Trinitatis, et ea duce regia gradientes itinera festinant ad supernam tenduntque beatitudinis patriam, necesse fuit ut tota latinitatis compleretur oratio.» (LECLERCQ, 48.) Kath. systematische Theologie, d. h. Dogmatik und Moral, wurde bis in unsere Zeit hinein nur in Latein gelehrt. Im Priesterseminar St. Luzi in Chur z. B. waren die Vorlesungen und Examina in Dogmatik, Moral und Philosophie bis 1957 in Latein zu halten bzw. abzulegen.

Was die Pastoration betrifft, scheint auch hier die Verwendung der Volkssprache keine Selbstverständlichkeit gewesen zu sein. Dafür zeugen viele Maßnahmen amtlicher Art oder persönlicher Initiative, was noch zu zeigen ist. Die «private» Frömmigkeit vollends, deren literarischer Niederschlag seine Wurzeln

Teil selbst für die Heilige Schrift [32].

Hilarius relativiert seine Aussage ein wenig: viele Barbarenvölker seien immerhin auch des Glaubens würdig erachtet worden, sichert aber rasch den eigentlichen Sitz der Lehre wieder in der Latina, Graeca, Hebraea. Ganz entschieden gegen das Privileg einer exklusiven *Heiligkeit* der drei Sprachen aber wenden sich die Pfingstsprachenlehre [33] und die Bemühungen Karls des Goßen und seines Kreises, die vor allem in der Frankfurter Synode von 794 und in vermutlich dadurch veranlaßten Traktaten wie «De vocatione gentium» der Monseer Fragmente wirksam werden.

Aber solch eminent wichtige Richtigstellungen bleiben nicht Karl und seiner Zeit vorbehalten. Die gesamte Frühgeschichte der deutschen Literatur kann als ein Ringen um die Anerkennung der eigenen Sprache als würdiges Gefäß für alle menschlichen und göttlichen Gedanken, besonders aber für das Wort Gottes in Schrift und Auslegung, betrachtet werden.

3. Deutsch wird von den Schreibenden selbst als ein unzulängliches Sprachvehikel empfunden. Die Vorurteile der Welt der Latinität und der Theologie decken sich nur zu oft mit der Erfahrung dessen, der sich selbst um den Wildling bemüht. Manche der unbarmherzigen Äußerungen stammten ja von Pionieren einer Literatur in der Volkssprache. Aber das eingestandene Unvermögen, in solches Sprachmaterial Form zu

im Monasterium hat, muß sich fast bis ins 13. Jh. gedulden, bis sie auch auf dem Wege des Buches zu ihrer Nahrung kommt. Denn die vorgängigen herrlichen Werke Otfrids und Willirams und wohl auch andere waren wegen ihrer hohen Anforderungen einer breiteren Öffentlichkeit nicht zugänglich. (Otfrids Evangelienbuch setzte wahrscheinlich Leser voraus, denen der lateinische Vulgatatext bekannt war. Vgl. H. Fränkel ZfdA 58, 47 f. und D. McKenzie, Otfrid v. Weißenburg, Narrator or Commentator?, Stanford 1946, 13–19.66. Erst recht gilt die Publikumsbeschränkung für die dreispaltige Anordnung der Hoheliedparaphrase Willirams.)

[32] Dies trotz der sehr frühen Einsicht der Notwendigkeit von Übersetzungen und trotz der mehrfachen Verwirklichung seit ahd. Zeit. Man braucht nur an das jahrhundertlange Einschreiten seitens der kath. Hierarchie gegen die Bibellesung in der Landessprache zu denken (Provinzialkonzilien von Toulouse 1229 und Tarragona 1234; nach der Reformation ist eine Bibelübersetzung abhängig von der Erlaubnis des Bischofs oder des Inquisitors. Vgl. LThK 2, 366) oder als Beispiel etwa die bittere Klage Lamberts von Lüttich um 1200 anzuhören, der um einer Übersetzung willen (als Ketzer) verklagt wird, *Scripturas sacras indignis aperuisse* (vgl. unten, S. 74 f.) – Vgl. auch Fr. Kluge, Von Luther bis Lessing, Leipzig 1918, 3, welches Buch aber wegen seiner stark tendenziösen Diktion mit Vorsicht zu gebrauchen ist.

[33] S. unten S. 23 ff.

bringen, dauert über Jahrhunderte an und wird zugleich bestätigt von jenen, die in diesem Leib den Geist der *evangelica doctrina* bergen wollen. Klagen über die Armut der deutschen Sprache [34] sind nichts Seltenes

[34] ANEGENGE, zw. 1150 u. 1180 (hrsg. K. A. Hahn, Gedichte des 12. u. 13. Jh., Quedlinburg und Leipzig 1840, V 5, 76):

ez hat ouch anderswa
michel bezaeichenunge
die man mit tiuscher zunge
nicht mag errechen.

(*bezaeichenunge* für Gott, für die Personen der Dreifaltigkeit).

PILATUSGEDICHT, um 1170–80 (hrsg. von K. Weinhold, ZfdPh 8 (1877) 272–288) V 1–9:

Man sagit von dûtscher zungen,
siu sî unbetwungen,
ze vôgene herte.
swer si dicke berte,
si wurde wol zêhe,
als dem stâle ir geschêhe
der in mit sîme gezowe
ûf dem anehowe
berte, er wurde gebouge.

MORIZ VON CRAÛN, zw. 1220 u. 1230, V 1777 ff.:

Nû lâzen dise rede varn
tiuschiu zunge diu ist arn:
swer darinne wil tihten,
sal die rîme rihten;
sô muoz er wort spalten
oder zwei zesamene valten.

So wenigstens nach der Interpolation von M. Haupt und den späteren Ausgaben (E. Schröder und U. Pretzel). Diese Lesart weicht stark ab von der Hs. und der Ausgabe Massmanns, ist aber vom Kontext her zweifellos die beste. (Vgl. Ausgabe U. Pretzel, ATB 45, Tübingen ²1962.)

BERTHOLD VON REGENSBURG, Predigt LIX (Vollständige Ausgabe seiner deutschen Predigten, hrsg. von F. Pfeiffer und J. Strobl (= Deutsche Neudrucke, Reihe Texte des Mittelalters) Berlin 1965, Bd. II, 221):

Stipendia peccati mors est. Daz sprichet der guote sant Pauls an der heiligen episteln. Der lôn nâch den sünden daz ist der tôt, aber diu genâde gotes daz ist daz êwige leben. Nû sîn wir alsô arm an tiuscher sprâche, daz wir niht wol betiuten mügen waz tiutsche sprichet stipendia, wan mit vil umberede. Stipendia sprichet eigenlichen, swenne ein ritter wol gestriten hât dem lônet man wol, der aber übele gestriten hât dem lônet man übele.

Der Dichter des Spruchgedichtes SALOMON UND MARKOLF, Ende 14. Jh., (hrsg. von W. Hartmann, Halle/Saale 1934) klagt, daß er bei der Übersetzung aus dem Lateinischen vieles habe ganz umdrehen müssen *durch des Dutsches ungefug* (V 1899); der Sinn selbst der lat. Vorlage sei gefährdet gewesen: *daz iz behielde daz duden sin* (V 18).

OBERLINS Beichtbuch: Bihte buoch aus dem 14. Jh., hrsg. von Prof. Oberlin, Straßburg 1784, 36: *Die sunde mag dir nieman als eigenliche betiuten, als si in latine ir namen unn ir orden hant, wan tiutschiu zunge ist vil armer an dehein ding*

und werden auch in den späteren Ausführungen immer wieder Gehör verlangen.

All den Hindernissen zum Trotz wurde sie immer wieder gewagt, diese noch 200 Jahre nach den ersten Dokumenten deutscher Sprache *res pene inusitata* [35], und man kann nur den Mut und die Hartnäckigkeit der Schreibenden bewundern.

Die Aufgabe der vorliegenden Arbeit ist es, die Rechtfertigungsgründe in den Selbstzeugnissen der Autoren darzustellen, und jene sind fast durchwegs, wie man sehen wird, letztlich theologischer Art.

Die Einschränkung der Arbeit auf die karolingische Zeit ergibt sich aus dem gesammelten Material. Was die späteren Jahrhunderte zur Theorie der Volkssprache beitragen, fällt selten schwer ins Gewicht, ist aber oft eine interessante Bestätigung dessen, was früher mit allem Nachdruck dargelegt worden war. Solche jüngeren Autoren werden im Folgenden gewöhnlich im jeweiligen thematischen Zusammenhang angemerkt.

Die Deutsche Mystik allerdings dürfte die Akzente der Theorie neu setzen, wird aber kaum eigentlich Neues bringen. Sie kann nur den Gedanken des Sermo humilis zu Ende denken und daraus die Konsequenzen ziehen, vor allem für den Mystiker selbst, dessen (deutsche) Zunge nichts anderes als Instrument des Sprechens Gottes wird.

Daß die Legitimationsversuche des Deutschen vor allem in dessen früheste Zeit fallen, ergibt sich aus der Natur der Sache. Gleichzeitig mit dem erstmaligen Auftreten schriftlicher Dokumente in deutscher Sprache muß deren Begründung und Rechtfertigung einsetzen, um auf diese Weise dem eben geborenen deutschen Schriftstück den Weg zu bahnen. Theoretisch versucht man, der Volkssprache einen legitimen Platz neben dem Lateinischen – vorläufig wenigstens am Rande desselben – einzuräumen. Die Verteidigung des Werks deutscher Sprache

ze bescheidenne, denne latine; (...) *Doch wil ich dich die siunde ein teil bas leren merken, so ich beste mag mit umberede; wan anders mag si nieman betiuten zu rehte.*

In der Vita Jacob Böhmes von Abraham v. Frankenberg (Jacob Böhme, Gesamtausgabe 1730, Neudruck Stuttgart 1955 ff., Bd. 10, 16) heißt es, Böhme habe sich *gar sehnlich gewünscht,* Latein zu können. *Sintemal er die viele derer ihme vor den Augen schwebenden Wunder-Sachen in seiner Teutschen Mutter=Sprache vollkömmlich auszusprechen nicht fügliche Worte genug finden könte, müste also der Natur=Sprache nach, was er von andern hörete, wegen mehrerer Erklärung mit zu hülfe nehmen.* (Bezieht sich auf die Fremdwörter in seinen Schriften.) *Wie ihme denn das Griechische Wörtlein* IDEA *von mir* (Frankenberg) *sonderlich angenehme, und wie ers nennte, gleichsam eine besondere schöne, himmlische reine Jungfrau und geistlich leiblich erhöhete Göttin war.*

[35] Nämlich: deutsch zu schreiben. Notker, s. Anm. 85.

nimmt ab in dem Maße, als dessen Produktion zunimmt, doch fühlen sich deutsche Autoren über 600 Jahre hinaus mehr oder weniger verpflichtet, ihr Tun zu begründen, mindestens eigens zu erwähnen [36].

Selten aber wird so deutlich, so überzeugend Stellung bezogen wie in Otfrids einleitendem Gesang des Evangelienbuches. Die Interpretation dieses einmaligen Zeugnisses wird einen bedeutenden Teil der vorliegenden Untersuchung füllen. Otfrids Werk gehört der Gattung der Bibeldichtung an, die noch weitere Vertreter für unsere Theorie bereithält.

Doch gibt es vorerst einen weiteren Bereich theoretischer Versuche zu erörtern, deren hellste Stimme die Homilie «De vocatione gentium» der Monseer Fragmente ist. Gemeint sind die Maßnahmen offizieller Art und die z. T. daraus fließenden Bemühungen der Theologie und der Pastoration [37]. Die Schule scheint seltsamerweise keinen Anteil daran genommen zu haben. Sie mußte auf Notker warten, dessen pädagogische Bemühungen aber offenbar wenig Nachahmung fanden, wenn auch seine großartige Leistung der Entstehung einer deutschen Prosa zugute kam.

1. Theologie und Seelsorge

Am Anfang der überlieferten Dokumente einer Theorie der Volkssprache im deutschen Raum stehen m. W. die gewichtigen und vielzitierten Worte des 52. Artikels der Frankfurter Synode vom Juni 794: «Ut nullus credat quod nonnisi in tribus linguis Deus orandus sit, quia in omni lingua Deus adoratur et homo exauditur si iusta petierit» [38].

Der Satz reizt zur Analyse, denn er stellt einerseits einen verbindlichen Erlaß eines fränkischen Königs, nämlich Karls d. Großen dar, enthält also einen Imperativ, der aber seinerseits theologisch begründet wird. Die Verordnung ist von der cura pastoralis diktiert und als ein Anlauf seitens der Bischöfe zu einer behördlichen Einflußnahme zu erklären. Denn «Sprachenparagraphen in den Kulterlassen» jener Zeit seien nicht für die Ausbreitung und Festigung der Volkssprache in bestimmten Gebieten heranzuziehen, sondern für die innere Mission [39]. Obwohl also

[36] Für bloße Erwähnung, *ditz zu teütsch praht* zu haben, *di warheit in duzsen* zu sagen u. ä., gäbe es zahlreiche Belege.

[37] Zur Chronologie: das Folgende umspannt die Zeit von 794–880, die Bibeldichtungen deutscher Sprache setzen um 840 ein, beginnen aber im Angelsächsischen schon im 7. Jh.

[38] Capitularia Regum Francorum, MGH Legum Sectio II, Tom. I. 78 (ed. Alfredus Boretius, Hannover 1883).

[39] Fr. Wilhelm, Von der Ausbreitung, 28.

das Instrument der staatlichen Macht bemüht worden ist, kann es sich nicht um eine Politik der Sprachenfrage handeln.

Der Synodenbeschluß mit seiner theologischen Argumentation ist ferner ein Angriff auf das Privilegium der *drei heiligen Sprachen*. Die Forschung interpretiert aber nicht einhellig. Nach Borst [40] erklären Baesecke u. a. *in omni lingua* mit *auf fränkisch*, was jener ablehnt. Es sei wirklich *jede Sprache* gemeint, und die Bestimmung habe keine Gleichsetzung der fränkischen Volkssprache mit den *drei heiligen Sprachen* bezweckt, schon gar nicht ihre ausdrückliche Erhebung zur *messianischen Sprache* neben diesen *heiligen Sprachen*. Das Fränkische sei ohnehin gar nicht erwähnt.

Borst geht sogar so weit, den Satz geradezu als Angriff auf die Exklusivität des Altfränkischen zu lesen, und will in ihm Karls Kampf gegen den Glauben an die magische Macht einer Sprache sehen. Dies wird noch unterstrichen durch den Aufweis aus Einhards Schriften, wonach das Latein sowohl Sprache des Himmels wie Satans sein kann, dargelegt anhand zweier Teufelsaustreibungen. Einhards Ideal – und das ganz im Geiste Karls – wäre demnach: «keine Sprachform hat einen Vorrang, es gibt keine heilige Sprache ...» [41] Auch Alkuin habe der Trinitas Hebräisch, Griechisch, Latein das *sacra* abgesprochen [42].

Es ist dies nicht die erste und einzige Erschütterung der Idee der *drei heiligen Sprachen*. Beda schaltet das Hebräische als Muster für die späteren verderbten Dialekte aus, indem er die babylonische Sprachverwirrung auf ein Eingreifen Gottes zurückführt: anstelle der einen hebräischen Sprache habe Gott selbst neue Sprachen geschaffen. Damit beginnt die Heilsgeschichte der Sprache in Babel. Borst folgert daraus, Beda spreche alle Sprachen heilig seit Babel [43].

Außer der noch zu interpretierenden Homilie «De vocatione gentium» verlangt der Brief des Papstes Johannes VIII. im Jahre 880 an den Grafen Sventapulcus von Mähren Beachtung [44]. Das Schriftstück enthält nicht nur die erstaunliche [45] Erlaubnis, die gesamte Liturgie in

[40] Borst, Turmbau, 498–524.
[41] Ebd. 501.
[42] Ebd. 488–491. 499.
[43] Ebd. 479.
[44] MGH Epistolae 7, 223 f.
[45] Zu bedenken: noch 1955 wird in der Kirche des römischen Ritus an das geltende Gesetz erinnert, daß Proprium und Ordinarium Missae nicht in volkssprachlicher Übersetzung im Hochamt gesungen werden dürfen. (LThK 3, 277 f.) Und man erinnert sich, daß die Freigabe des Kanons der Messe in deutscher Sprache neuesten Datums ist, nämlich vom 1. Adventssonntag 1967.

slawischer Sprache zu feiern, nebst dem ausdrücklichen Befehl, das Evangelium in derselben Sprache zu verkünden, sondern auch eine weiter ausholende Begründung für diese unerhörte Gunst. Nicht *tribus tantum, sed omnibus linguis Dominum laudare auctoriate sacra monemur.* Dafür werden Ps 116,1, Apg 2,11, Phil 2,11 und sogar 1 Kor 14,4 herangezogen. Die Landessprache für alle gottesdienstlichen Handlungen wird sogar mit dem berühmten *nihil obstat* freigegeben, *quoniam qui fecit tres linguas principales* (...) *ipse creavit et alias omnes ad laudem et gloriam suam.* Das ist ein neuer Aspekt, der sich aber in ähnlicher Form in «De vocatione gentium» ergeben wird. Doch erfährt auch diese schöne Verteidigung eine Abschwächung: *propter maiorem honorificentiam* muß das Evangelium jeweils zuerst lateinisch gelesen und erst nachher slawisch *auribus populi Latina verba non intelligentibus* verkündet werden.

Der Beschluß der Frankfurter Synode wird nach kurzer Zeit, nämlich 813 auf den Synoden von Mainz, Reims und Tours, erneuert, jedoch nicht mehr grundsätzlicher Art, sondern den Forderungen der Seelsorge entsprechend. Die Begründungen – man kann allenfalls von solchen sprechen – leiten sich auch von dort her ab: es sind praktisch-pastorale. *Ut episcopi sermones et omelias sanctorum patrum, prout omnes intellegere possent, secundum proprietatem linguae praedicare studeant* heißt es in Reims [46], und in Tours wird Übersetzung *in rusticam Romanam linguam aut Theotiscam* gefordert, *quo facilius cuncti possint intellegere quae dicuntur* [47].

Das Argument des allgemeinen Verständnisses ist ein vielgebrauchtes und selbstverständlich das nächstliegende. Viele Texte aus der späteren Zeit (11.–14. Jh.) weisen es vor, etwa mit den Worten: *ich hans getütschet, durch daz si verstan* [48]. Williram von Ebersberg erklärt im Prologus in Cantica Canticorum, warum er den Vulgatatext mit lateinischen Hexametern und *teutonica planiora* umrahme: *ut* (...) *ita facilius intellectui occurrat quod investigatur* [49].

Es muß hier vielleicht einmal angemerkt werden, daß Begründungen solcher Art, so einleuchtend sie sich präsentieren, nicht den Nerv der

[46] Nach Fr. Wilhelm, Von der Ausbreitung, 1.

[47] Nach L. Weisgerber, Deutsch als Volksname, Stuttgart 1953, 39 Anm. 89.

[48] Vgl. z.B. Johanns von Würzburg, Wilhelm von Österreich, DTMA 3, Vers 19567 f.

[49] Willirams deutsche Paraphrase des Hohen Liedes hrsg. von J. Seemüller, Straßburg 1878, 2. *Planus* bedeutet *in einfacher Sprache, dem Laienverständnis entsprechend.* Vgl. E. Auerbach, Sacrae scripturae sermo humilis, in Neue Dantestudien, Istanbul 1944, 1 f. zu dieser Worterklärung.

Sache treffen, um die es geht. Der Prozeß – daß Deutsch das Latein als einzige Schriftsprache ablöst – wickelt sich unter Voraussetzungen ab, die tiefer reichen als dieser bloß praktische Vorwand, der freilich auch seinen recht bedeutenden Anteil daran hat. Jener hängt nämlich vom erstarkten Sprachbewußtsein der Nation ab, das seinerseits wieder die bereits vorhandene deutsche Literatur voraussetzt. Ein circulus vitiosus! Doch nehme man als Vergleich die andersläufige Entwicklung der Schriftsprache der deutschen Schweiz. Auch hier konnte geltend gemacht werden: *durch daz si verstan*! (Man denke an das erläuternde Glossar Adam Petris im Basler-Druck der Lutherbibel, 1523, das die lexikalischen Schwierigkeiten für Schweizer Leser überwinden helfen mußte.) Tiefere Gründe aber ließen – nach langem Hin und Her bis zu Bodmer – die Mundarten schließlich auf die gesprochene Sprache beschränkt bleiben und das Reichsdeutsche als einziges Medium für den Schriftverkehr gelten (und nicht z. B. die Zürcher Schriftsprache, die auch gepflegt wurde und sich sowohl von der gesprochenen Sprache wie von der nhd. Schriftsprache unterschied).

Ein weiterer Einwand gegen die Ansicht, der praktische Grund sei der tragende und letztlich maßgebende, ergibt sich just aus der «Praxis». Nach Herbert Grundmann wurden Kaufmannsbücher und Handelsakten, städtische Urkunden und Ratsbücher in Deutschland bis gegen Ende des 14. Jh. meistens lateinisch geschrieben. Auch die Stadtschulen sind bis dahin Lateinschulen, d. h., der Weg zum Lesen- und Schreibenkönnen geht auch für die Kaufleute immer noch über das Latein [50]. Hätte man im späteren Mittelalter diesen bald 600 Jahre alten Ruf nach deutschem Sprachgebrauch für Schriftstücke, die auch den ungebildeten Mann erreichen sollen, nicht längst verwirklicht haben müssen? Es werden also Hemmungen bestanden haben, die eine rasche Entwicklung dieser Verhältnisse, wie wir sie uns von heute her gerne vorstellen, verhinderten. Nämlich: Deutsch mußte sich erst einen Namen als Schriftsprache machen. Und das konnte nur über die geistliche Literatur und die Dichtung geschehen.

Das könnte man nochmals erhärten durch eine Feststellung Friedrich Wilhelms in seiner Studie «Von der Ausbreitung der deutschen Sprache im Schriftverkehr und ihren Gründen». In der staufischen Periode sei

[50] GRUNDMANN, Litteratus-illitteratus, 60 f. mit dem Hinweis auf F. MERKEL, Das Aufkommen der deutschen Sprache in städtischen Kanzleien des ausgehenden Mittelalters, 1930.

nicht aus Nutz-, sondern aus Luxuszwecken mehr deutsch gedichtet worden als früher. Die Schriftstellerei sei nun Sache der Gesellschaft, nicht mehr nur der Schule geworden [51].

Doch zurück zur Forderung nach allgemeinem Verstehen. Das Verständnis eines Textes allerdings kann in sich selbst weitere Gründe bergen, die nun nichts weniger als oberflächlich oder gar irrelevant sind. Wenn nämlich an das innere Begreifen, an das Erfassen mit dem Herzen appelliert wird, kann dazu sehr wohl auch das wörtliche Verstehen verlangt werden, das somit eine bekannte Sprache voraussetzt. In den überlieferten Zeugnissen unseres Zeitabschnittes wird letzteres aber kaum explizit gesagt, man kann es allenfalls mithören, wenn den zeitgenössischen Synoden und Admonitionen [52] Rechnung getragen wird, die ja z. T. die Volkssprache befehlen. Immer aber wird das *intellegere* erwartet, *ut quisque sciat quid petat a Deo* [53]. Ob sich diese Ermahnung an die Führer des christlichen Lebens wendet, an die Bischöfe, Äbte und Priester, daß diese sie ihren Anbefohlenen weitergeben, oder an das fromme Volk – *chindo liupôstun* angesprochen [54] – und die Ordensleute, immer steht die gelebte Verwirklichung der frommen Worte als Grundforderung dahinter, die sich nur vollziehen kann, wenn das Gehörte im Herzen mit sich getragen wird, zum eigenen lebendigen Besitz geworden ist. Die Art des Verdolmetschens ist hier nicht gefragt, sie setzt aber jedenfalls das volle Verständnis seitens des Interpreten voraus [55].

[51] 11–13.

[52] S. Anm. 38, 46, 47. Außerdem: Admonitio generalis vom März 789 (MGH Legum Sectio II, Tom. I, 59); Synode von 802 zu Aachen (Capitulare missorum), s. MSD II, 343, vgl. G. Ehrismann, Geschichte d. dt. Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters, I, München ³1954, 257, J. v. Kelle, Geschichte d. dt. Literatur, Berlin 1892, 104 und H. de Boor, Die dt. Literatur von Karl d. Gr. bis zum Beginn der höfischen Dichtung, München ⁶1964, 30. Ferner Erneuerung der Synode von Tours 813 anno 847 zu Mainz durch Hraban, s. Baesecke, ZfdA 58, 278 f. Vgl. auch A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Leipzig 1912, II, 253.

[53] Admonitio generalis, c. 70. Vgl. ferner Hans v. Schubert (Geschichte der christlichen Kirche im Früh-Mittelalter, Tübingen 1921, 636), der die Synode von Cloveshoe aus dem Jahre 747 erwähnt, wonach (c. 10) von allen Priestern verlangt wird, den ganzen Tauf- und Messeritus übersetzen und in ihrer Sprache erklären zu können. Denn man müsse fordern, daß sie wissen, was sie tun.

[54] Exhortatio ad plebem christianam, MSD I 200.

[55] Vgl. die Admonitio generalis von 789, worin ermahnt wird, daß die Priester alle Gebete für den Gottesdienst und die Sakramentenspendung «bene intellegant, (...) ipsi intellegant et omnibus praedicent intelligendam ut quisque sciat quid petat a Deo (...) – Vgl. auch E. Auerbach, Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter, Bern 1958, 214 f., u. a. das Zitat: «Hortamur vos paratos esse ad docendas plebes. Qui scripturas scit, praedicet

Ein schönes Beispiel ist die Exhortatio ad plebem christianam, wahrscheinlich aus den ersten Jahrzehnten des 9. Jh., in der die Gläubigen zum (Auswendig-) Lernen des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers ermahnt werden: *Hloset* (...) *rihtida dera calaupa, dê ir in herzin cahuctlîho hapên sculut.* Die *drâto mihilu carûni* seien ja eigens in wenigen Worten zusammengefaßt, *daz alle farstantan mahtîn ja in hucti cahapên* [54]. Man kann freilich einwenden, das *memoriter tenere* habe noch nichts mit Frömmigkeit zu tun, darf aber nicht die Wendung *corde memoriter habere debitis* und die damals komplexe Bedeutung von *memoria* übersehen. Und müßte der Text von Benedictbeurer Glaube und Beichte [56] nicht seltsam anmuten, der, mit Bezug auf Jo 3,18, vom Auswendiglernen und täglichen Beten der Glaubensformel das ewige Heil abhängig macht, wenn hinter diesem *im Gedächtnis behalten* nicht weit mehr als eitles Lippengebet oder gar Sprachmagie stünde? Keines dieser Schriftstücke äußert sich zu einer bestimmten Sprache, doch spricht die Übersetzung der lateinischen Abfassungen ins Deutsche für sich, ebenso Entstehungszeit und -klima – man darf, wie gesagt, die Dokumente nicht von den zahlreichen Synoden getrennt lesen [57].

scripturas; qui nescit, saltem hoc quod notissimum est plebibus dicat... Nullus ergo se excusare poterit quod non habeat linguam unde possit aliquem aedificare.» Solche Vorschriften verlangen eine Erneuerung im Studium der klassischen Sprachen wodurch eigentlich das Latein zur Dienerin an der Volkssprache wird. (Dies ist genau die Umkehrung der Meinung Dantes, der eine Stellung des Latein als Magd der Volkssprache niemals akzeptieren würde, vgl. Dornseiff/Balogh, DANTE, 9 f.)

[56] BENEDICTBEURER GLAUBE UND BEICHTE, MSD I 312.

[57] Vgl. W. STAMMLER, Mittelalterliche Prosa in deutscher Sprache, in: Deutsche Philologie im Aufriß, hrsg. v. W. Stammler, Berlin 1957–1962, II 759: Die «Exhortatio» sei nur möglich gewesen, wenn die *Confessio* auch in deutscher Sprache existierte.

Man vergleiche außerdem den Brief BEDAS an Bischof Eckbert von York, der aus der gleichen Hirtensorge heraus schon 735 Übersetzung der Hauptgebete *in linguam Anglorum* verlangt. Nach GRUNDMANN, Litteratus, 6 f. Anm. 19 und nach J. LECLERCQ/F. VANDENBROUCKE/L. BOUYER, La Spiritualité du Moyen Age (Histoire de la Spiritualité Chrétienne II) Paris 1961, 73: «dans le langage qu'ils entendent (...) réciter chaque jour (...) afin de faire naître en eux l'amour des réalités dont parlent ces textes».

Vgl. ferner A. HAUCK, Kirchengeschichte Deutschlands, Leipzig ³1912, II 255 f.: ein ALKUINzitat (Ep. 136): «Mirum est, quod legere licet et interpretari non licet, ut ab omnibus intellegatur». (Brief an Karl, um die Verordnung gewisser Bischöfe, nur ältere Homilien vorzulesen und nicht zu predigen, zu verhindern.) HRABAN vertritt in De cleric. institutione (III, 8) das gleiche wie Alkuin: «Ut ex his (Hl. Schriften) unaquaeque gens et natio propriae linguae adminiculo intellectum sibi salubrem attraheret, interpretando ac colloquendo sensum eundem canonicum propriis verbis.» Ferner aus De eccles. disc. III: «Qui sensum locutionis sacrae et

Dieses tiefere Verständnis der Glaubenswahrheiten wird uns noch oft und lang beschäftigen, und m. E. ist es nicht gleichzustellen einem bloßen Über-Setzen unserer technisierten Welt etwa, die mit Kopfhöreranschluß an die Arbeitszelle eines Dolmetschers versteht. Da es ums Delikateste geht, ums Wurzelschlagen der Frohbotschaft im Menschenherzen, ist das Medium der Volkssprache wohl vorausgesetzt, muß dieses aber zur eigenen, zur persönlich geleisteten, zur Herzenssprache gewandelt werden. Welche Erhöhung für die Volkssprache darin beschlossen liegt, werden die folgenden Ausführungen zu erhellen versuchen.

In direkter Beziehung mit der Frankfurter Synode von 794 steht wahrscheinlich [58] die Homilie «De vocatione gentium» aus den Monseer Fragmenten [59]. Die Herkunft ist unbekannt; der Traktat darf nicht verwechselt werden mit Isidors gleichnamigem Kapitel in der Abhandlung «De fide catholica contra Iudaeos» [60]. Der Herausgeber Hench stellt fest, Teil A enthalte einen inkohärenten Vortrag über die Sprachverwirrung und könnte ein Stück aus einer Homilie «De divisione linguarum» sein. Teil B spricht von der Einheit der Christen in Glaube und Liebe, von der Verwerfung der Juden und der Berufung der Heiden [61]. Der Übergang von «Sprachverwirrung» zu «Berufung der Heidenvölker» sei jedoch nicht unerklärlich, da er mit dem Charakter des Textes, nämlich

lectione non possunt percipere, attentius audiant interpretantem, ut recipiant saltem in aedificationem.» (Zit. bei HAUCK II 257 Anm. 1.)

Zu diesem Thema seien noch ein paar Verse aus einer altfranzösischen Heiligenvita, ca. um 1300 entstanden, angemerkt:

L'orison (des betreffenden Einsiedlers) fu en latin dite:
Por ce l'ai en romans escrite
Que lo lai le puissent aprendre,
Fermer en lor cuer et entendre.
Ki le dira de bon corage,
Miex l'en ert a tot son aage.

(V 323–328 aus La Vie de saint Jean Bouche d'or, hrsg. von A. Weber, Romania VI (1877) 328–40. Ich verdanke die Stelle dem freundlichen Hinweis von Frl. Louise GNÄDINGER, Zürich.) Hier also wieder die Schwerpunkte: Laienverständnis, (auswendig)lernen, im Herzen einschließen, hersagen im richtigen Geist (muot!), Besserung für den Lebenswandel.

[58] So SCHERER in MSD II 350 f.; ebenso BAESECKE, Der deutsche Abrogans u. die Herkunft des dt. Schrifttums, Halle 1930, 51 f.; EHRISMANN, 273 f.: die Absicht sei Heidenmission, deshalb auch die Übersetzung ins Deutsche; DE BOOR, 35.

[59] G. A. HENCH, The Monsee Fragments, Straßburg 1891.

[60] ISIDOR V. SEVILLA, PL 83, 499–538. Das Kapitel ist im «Ahd. Isidor» nicht enthalten, die Übersetzung bricht vorher ab, vgl. HENCH, Der ahd. Isidor, Straßburg 1893, und DE BOOR, 31.

[61] Daher der Titel durch die ersten Herausgeber, Endlicher u. Hoffmann v. Fallersleben, Wien 1834.

dem hölzernen Zusammensetzen von Schrift- und Vätertexten übereinstimme. Scherer liest einen Aufruf zur «Gleichberechtigung der Nationalitäten innerhalb der Kirche» aus dem Text und Baesecke pflichtet ihm bei, weil die Schrift mit Isidors «De vocatione gentium», «das die Rechte aller Sprachen vor Gott verficht» [62], übereinstimme [58]. Borst, dessen Werk einen andern Problemkreis bearbeitet, verflacht die Aussage der Homilie [63].

Das sind ziemlich globale Urteile, und keines wird der m. E. äußerst zielbewußten theologischen Argumentation gerecht, die tatsächlich, wie Baesecke wenigstens sagt, eine Gleichberechtigung aller Sprachen vor Gott postuliert. Man kann geradezu eine saubere Theorie der Volkssprache herauslesen, was im folgenden versucht sei. Es handelt sich ausschließlich um den Teil A (Hench), da B nur die Überschrift «De vocatione gentium» rechtfertigt, aber nicht mehr auf das Sprachenproblem eingeht. – Die Monseer Fragmente stammen (nach Scherer) etwa aus den Jahren 803–814. Sie geben in der Übersetzung der lateinischen Schriftstücke ein kostbares Zeugnis ahd. Sprache, das Lateinische wie das Deutsche jedoch nur bruchstückhaft. Der Teil A unserer Homilie läßt sich aber, abgesehen vom Schluß, im Zusammenhang lesen, dank der glücklichen Überlieferung, die den Text durchwegs in wenigstens einer der beiden Sprachen trägt [64].

Der Traktat beginnt, was trotz des fragmentarischen Anfangs noch ersichtlich ist, mit der babylonischen Sprachverwirrung. Gottes Kraft teilte die menschliche Sprache. Daher ist die Sprache der ganzen Menschheit, nicht nur die der Heiden, eine barbarische Sprache *in gateilteru stimnu* [65]. De vocatione bekräftigt seine Aussage durch 1 Kor 14, 11: Si ergo nesciero virtutem vocis, ero ei cui loquor barbarus, et is qui loquitur mihi barbarus. Dieses Zitat wende sich an die Menschen und Heiden,

[62] Bei Isidor kaum, die Sprachen sind durchaus zweitrangig, einzig die Stelle mit dem Isaias-Zitat (45,23) nimmt Bezug darauf (PL 83, 500). Isidor geht es um die Gleichberechtigung von Heiden und Juden vor Gott.

[63] Borst, Turmbau 496 f., s. unten Anm. 81.

[64] Die Übersetzung ins Deutsche kann rein zufällig, mit andern lateinischen Traktaten, geschehen sein. Trotzdem ist man versucht, dahinter eine bezweckte Betonung des Dargelegten mit der Hoffnung auf Verbreitung, eventuell seitens des Verfassers selbst, zu sehen. Denn warum sollte ausgerechnet diese sonst unbekannte Schrift neben dem Evangelium und den verehrten Vätern (Augustin, Isidor) diese Gunst erfahren haben?

[65] Voce quem ad modum eum omnipotentis dei virtus divisit. Et ideo in universo orbe inter gentes et homines est barbara locutio in partita voce, multiplex et varia.

die anstelle ihrer barbarischen und aufgeteilten Sprache keine sie unter sich verbindende menschliche Sprache kennen. (Der Mensch bedarf aber eines Verständigungsmittels,) da er einen fremden Willen nur durch Worte oder Zeichen zu erkennen vermag [66]. Soweit die situationserhellende Einleitung.

Und nun setzt die Theorie der Volkssprache ein, scharfsinnig und überzeugend, indem sie die Annahme menschlicher Sprache durch Gott innerhalb der Heilsgeschichte erstehen läßt und zugleich diesen Prozeß im trinitarischen Wirken aufzeigt.

Gott allein, der allmächtige, durch dessen Wort geschaffen ist, was geschaffen ist, und ohne dieses nichts geschaffen ist, kennt die lauteren und unlauteren Gedanken des Menschen, die im Herzen verborgene Buntheit der Worte und Werke und die in barbarische Dialekte geteilten Sprachen. So wie er alles schuf, so steht ihm auch alles offen [67].

Das heißt: Gott versteht alle Sprachen, weil er sie selbst, durch sein eigenes Sprechen, geschaffen hat, also ihr Urheber ist [68].

Mehrere Bibelzitate müssen diesen Gedanken des Sprachschöpfers und Sprachkenners Gott bestätigen: Jo 1, 3; 3 Kön 8, 39; Spr 15, 3; Hebr 4, 12; Ps 7, 10. Besonders das bis zu Herz und Nieren durchdringende Wort Gottes im Herzen des Menschen und die Antwort des Menschen vom Herzen her ist ein immer wiederkehrender Gedanke in den Zeugnissen, die unserer Untersuchung zugrunde liegen. Er beschäftigte uns bereits bei den Überlegungen zum inneren Verständnis eines Textes. Der Akzent lag dort aber mehr auf der menschlichen Bereitschaft und Tat, während hier Gott als der Initiator wirkt, der Allwissende, der ohnehin Herr der Herzen, des Verborgenen ist, dem auszuweichen in eine bloße Lippensprache zum vorneherein sinnlos ist. Jedenfalls wird dem Gedanken eines stets lebendigen Kontaktes zwischen Gott und dem Menschenherzen hier, an dieser Stelle der Homilie, durch die vielen Schriftworte starkes Gewicht verliehen. Zudem liest man

[66] Hoc autem in eorum persona dictum est hominum et gentium, qui quamvis in rebus cognitis pro barbarica tamen partitaque voce et loquella alternantes inter se humana verba non sciunt. Quia homo mentis aliene nescit voluntatem, nisi ei verbo aut aliquo ille sua indicet signo secreta.

[67] Solus autem *almahtic got der gascuof enti* **** *fona gotes uuorte katan daz katanes ist enti ano inan nist eo uuiht katanes.* (Fast wörtlich Jo 1, 3.) *Er selbo uueiz kauuisso manno gadancha hluttre so unhreine uuorto enti uuercho gima* ** *so huueo feeh so iz in muote ist kalegan ioh dea gateiltun stimna in deru elidiutigun sprahhu so aer iz al gauuisso gascuof so sama ist iz imo al slehto offan.*

[68] Vgl. Otfrid I 2, 33: Gott ist der Herr aller Sprachen.

bereits eine leise Bestätigung der früher geäußerten Vermutung von der Verbindung zwischen Volks- und Herzenssprache. Denn es überrascht, wie eng der Verfasser die lauteren und die unreinen Gedanken, Worte und Werke, so bunt durcheinander *in muote*, mit den geteilten Stimmen der fremdlautenden (d. h. Volks-) Sprachen verbindet. Die *elidiutigun sprahhun* hätten wohl ihren Sitz auch ganz tief im verborgenen Innern des Menschen [69].

Einmal im Zitieren der Schrift begriffen, holt De vocatione ohne nähere Verbindung weitere Stellen heran [70], die eine von ihm nicht ausgeführte Schlußfolgerung voraussetzen, etwa des Inhalts: Da Gott alles versteht, vernimmt er auch das ihm zugedachte Lob der Heidenwelt, das diese ihm in ihren Sprachen darbringt. Dafür stehen die in der Verteidigung der Heiden oft zitierten Psalmworte: 116, 1; 46, 2; 65, 4.

Soweit Gott der Vater, der Schöpfer und Herr aller Sprachen.

Was folgt, ist etwas vom Kostbarsten, was eine Theorie oder vielmehr Theologie der Volkssprache vorzubringen hat, es stellt theoretisch dar, was vor und nach ihm die Schriftexegese, die Legende und die Mystik [71] übernahmen: das Herabsteigen des Wortes Gottes in die Niedrigkeit, in die Knechtsgestalt der menschlichen Sprache.

[69] Zu diesem Gedanken vergleiche man DANTES 'Beweise' für den Vorzug der Volkssprache vor dem Latein, unter denen einer die Natürlichkeit des volgare ist, die gegen die Künstlichkeit des Latein ausgespielt wird (Dornseiff/Balogh, Dante 19 f.) und AUGUSTINS Bericht über die Art, wie er sprechen gelernt (Conf. 1, 8, PL 32, 666 f.): Nicht wie später in der Schule die Buchstaben nach einer bestimmten Methode und durch Vermittlung der Erwachsenen habe er die Worte gelernt, sondern kraft der von Gott verliehenen Geistesgaben (*ego ipse mente*) mit Seufzen und mancherlei Lauten und Gesten (*cum gemitis et vocibus varius*), mittels denen er die Gefühle seines Herzens äußern wollte. *Personabam memoria* – ich sprach die Worte erst innerlich, ehe ich sie laut hervorbrachte (= Übersetzungsvorschlag von Wilh. Thimmer, Aurelius Augustinus, Bekenntnisse (Die Bibliothek der Alten Welt) Zürich 1950, 414).

D. h. doch, es sind die von Gott in jedes Menschenherz gelegten Sprachpotenzen, die auf natürliche Art, obwohl durchaus in seiner Kraft, aktualisiert werden. Damit aber sind sie vom eigentlichen Autor nicht nur sicher verstanden, sondern auch a priori geadelt.

[70] Der Verfasser erweist sich darin als ein getreuer Vertreter jener mittelalterlichen monastischen Theologie, die aus der Liturgie und der Schriftbetrachtung lebt, und von der zu reden Leclercq nicht müde wird (LECLERCQ, L'amour, 73 und passim).

[71] Vgl. die ganze Problematik um den sermo humilis; s. die Caedmonlegende, die Heliand-Praefatio; man denke an den Werkzeugcharakter der Sprache der Mystiker; vgl. auch Hamanns Sprachtheologie. Vom meisten wird noch ausführlich die Rede sein.

Denn, so fährt der Text fort, Gott ist um des Menschen und seiner kläglichen Sprache willen in die Menschheit auf die Erde herabgestiegen, hat sich mit der Sterblichkeit bekleidet und Leiden und Tod auf sich genommen [72].

Gott erbarmt sich nicht nur der menschlichen Sprache, sondern er umkleidet sich mit ihr, er geht ein in die Sterblichkeit und Hinfälligkeit des Menschlichen, auch seiner Sprache.

Doch bleibt das erniedrigte Wort nicht im Totenreich, sondern *inter mortuos liber fuit.* Gott erlöste das Menschengeschlecht und kehrte mit dem menschlichen Fleisch zu seinem himmlischen Stuhl zurück [73].

Die Erniedrigung schließt die Erhöhung ein, die Entäußerung in die Knechtsgestalt, in den verdemütigenden Sprachleib hinein erfährt die Aufnahme in Herrlichkeit, die Sprache des Menschen wird im menschgewordenen Wort Gottes zur Sprache Gottes [74].

Das ist die Erhöhung der erbärmlichen Menschensprache, vollzogen durch die Erlösungstat des Sohnes.

Daß es in dieser Dreifaltigkeits-Theologie wirklich um die Sprache geht, zeigt in aller Deutlichkeit noch einmal der Text, der für das Wirken des Heiligen Geistes gewählt wurde: das Pfingstgeschehen. Das Fragment in der zweisprachigen Anordnung bricht zwar hier ab [75]. Aber Hench fand auf der Rückseite des Blattes obiger Ausführungen den folgenden, die kostbare Abhandlung fortsetzenden lateinischen Text [76]: «seditque supra singulos eorum et repleti sunt omnes spiritu sancto et ceperunt loqui variis linguis, *** omnes gentes in eorum *** e dio ***

[72] Nam deus propter hominem et eius lamentabilem vocem (*durah mannan enti dea sina charalihhun***) misericors dignatus fuit in humanitate ad terras descendere, mortalitatem induere, passionem sustinere, mortem pati. (Die zielstrebige Originalität der Gedankenführung mag Henchs Kommentar erhellen, der fast für jeden Satz eine Quelle weiß, für das *et eius lamentabilem vocem* aber nichts anführen kann.)

[73] (...) ad caelestam sedem cum carne humana remeavit (*sigihaft gihuuorfan in mannes lihhamin zu demo sinemo himilischin sezzale*).

[74] Exinanitio und exaltatio sind ein Prozeß. S. Phil 2, 7–11 oder Introitus und Postcommunio der Messe des Festes Kreuzerhöhung: Nos autem gloriari oportet in Cruce Domini nostri Jesu Christi: in quo est salus, vita et resurrectio nostra, und: quos (nos) sanctae Crucis laetari facis honore. Vgl. auch H. U. v. Balthasar: «In Gottes Kondeszendenz liegt des Menschen Exaltation.» Oder: Die sich kreuzende Doppelbewegung, Abstieg Gottes in das Fleisch und Aufstieg des Fleisches in den Geist. (Herrlichkeit I, Einsiedeln 1961, 291.455.)

[75] Letzte Worte: Et a caelo missus sanctus spiritus.

[76] S. Anm. zu Folio XXVIIIr, S. 83. (Der fortlaufende Text steht normalerweise je auf der Vorderseite der Blätter.)

potuissent magna l *** Erant autem» etc. Apg 2, 5–10. Die Worte sind eingangs zu ergänzen aus Apg 2, 3: Et aparuerunt illis dispertitae linguae tamquam ignis.

Der Heilige Geist also übernimmt die vom Sohn in ihrer Unverständlichkeit auf-gehobenen menschlichen Sprachen, heiligt sie, indem er sie nicht nur versteht, wie vordem, sondern sie selber spricht. Denn er senkt sich in ihnen (*dispertitis linguis*) auf die Völker. Die Intention des Verfassers ist unübersehbar: er wandelt den Vulgatatext (Apg 2, 4b), statt *prout Spiritus sanctus dabat eloqui illis* steht (*ut*) *omnes gentes in eorum* (*voc*)*e dio*(*rare*) *potuissent magnal*(*ia*)» [77]. Von jetzt an ist das Lob Gottes in den Volkssprachen auch neutestamentlich gerechtfertigt, da Christi Menschwerdung, Tod und Auferstehung, der Angelpunkt der ganzen Heilsgeschichte, als letzter und wahrer Grund aufgeboten ist.

Nun erklärt sich, weshalb der Verfasser des Traktates mit nichts geringerem als einer Dreifaltigkeitstheologie seine These «beweisen» mußte. Ihm geht es um die letzte Verankerung der Legitimation, nämlich im Heilswillen Gottes, da die Volkssprache nur durch vollkommene Einverleibung in den lebendigen Gott Garantie einer endgültigen Annahme erhält. Das Heilsgeschehen der Inkarnation aber ist immer trinitarisch zu sehen [78].

Das Pfingstgeschehnis speziell für eine Rechtfertigung der Volkssprache fruchtbar zu machen, ist freilich naheliegend, das Sprachenwunder (Apg 2, 4–11) lädt dazu ein, zumal auch die Predigt in der Volkssprache darin aufgehoben ist. Der Verbindung von Pfingsten und der Verkündigung in der Sprache der Heiden begegnet man nicht selten, nicht zuletzt dann, wenn dadurch die christliche Frohbotschaft gegen das «Heil, das von den Juden kommt», abgesetzt werden soll [79].

Borst kennt mehrere Autoren, die – wie ja auch jener von De vocatione – Pfingsten in Beziehung zur babylonischen Sprachverwirrung

[77] Ergänzungsvorschlag von mir.

[78] Man möchte hier in Abwandlung eines Wortes von Balthasar (zur Offenbarung) sagen: Es braucht ihrer Drei in Gott, der Sohn übernimmt die Menschensprache, die Gott geschaffen hat, in der Knechtsgestalt, aber der Heilige Geist als Herrlichkeit Gottes bringt sie in dieser Knechtsgestalt zum Klingen und läßt ihre Herrlichkeit sehen. Vgl. BALTHASAR, Herrlichkeit I 440.

[79] Vgl. Modus qui et Carelmanninc, MSD I (XIX) 56:

Spiritum tunc sacrum, sibi coaeternum
nuncios transmisit consolari bissenos
quo linguis loquendo gentibus non timidi
verba vitae praedicaret quae Iudaea sperneret.

bringen. Beda verweise im Genesis-Kommentar von 720 immer wieder auf die Parallele zwischen Babel und Pfingsten, das nun den *exterae gentes* auch das Heil gebracht habe, die Sprachenvielfalt entsühnt und ihre ursprüngliche Heiligkeit klar hervortreten lasse [80].

Ein lateinisches Gedicht aus der Merowinger- und Karolingerzeit stellt dar, wie die Sprachverwirrung durch das pfingstliche Sprachenwunder überwunden worden sei, die *ira* durch die *humilitas*, Babel durch die Kirche [81].

Tiefer in die heilsgeschichtlichen Zusammenhänge dringend und damit auch De vocatione näher stehend, äußert sich Arator in seiner Apostelgeschichte in Hexametern aus dem Jahre 544 [82]. An Pfingsten sei im Hl. Geist der Neubeginn einer Sprache anzusetzen, nämlich der Sprache des Glaubens und der Demut als Überwindung der bloß von außen her gehörten Sprache des Alten Testaments und jener des Hochmuts von Babel. Gemeint ist zunächst kein konkretes, nun alle andern erübrigendes Idiom [83], sondern eben jene *fides opulentaque verbi materies, caeleste datum, nova vocis origo*, eine Ausdruckskraft vom Geiste her, die in der kommenden Kirche unter den Gleichgesinnten *concordes sonos* haben wird. Friede, Ordnung, Wiederherstellung aufgrund der Demut

[80] Borst, Turmbau, 479.

[81] 18. Str. des Gedichts «Agius atque ingenitus», MGH Poetae latini 4, 2, 651 (die 17. Str. besingt Pfingsten).

Sancta crescens ecclesia
Multiplicatis linguis.
Ad turrem Babyllonicam
Ira turbavit labia
Virtutem sancti spiritus
Recipitque humilitas.

Vgl. Borst, Turmbau, 497: Die «rettende Einheit der Gotteskirche» helfe über die Trennung hinweg, Pfingsten diene zur Erfüllung des Wortes 'Alle Völker, lobet den Herrn', nicht der Aufhebung der Sprachenvielfalt. Letzteres trifft sicher zu, doch kann ich Borst nicht zustimmen, wenn er (496 f.) De vocatione die Intention abspricht, «das Recht aller Sprachen vor Gott» zu verfechten; noch abwegiger erweist sich die Meinung, die Sprachenvielfalt sei auch in De vocatione von Gott abgerückt und ihr Wert im Ungewissen gelassen. Vgl. ferner zu Pfingsten und Babel: 431 f.; 6; ferner 496 (nur zu Pfingsten).

[82] Arator, De Actibus Apostolorum I, Vers 119–159, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Wien 1866-, Bd. 72 (1951) 18. Die Entstehungszeit des Dokumentes liegt freilich außerhalb unserer Epoche, nicht aber dessen Wirkung.

[83] So im Kommentar Borsts (Turmbau 427), der Arators Darstellung «eine preziöse und geschraubte Meinung» nennt, weil nach diesem Pfingsten einer Aufhebung der babylonischen Sprachverwirrung gleichkomme. Vgl. auch N. Adler, Das erste christliche Pfingstfest, Diss. Münster i. Westf. 1935, 4, der für Arator ebenfalls vom «Gebrauch einer (anscheinend ganz neuen) Sprache» redet.

und der gläubigen Offenheit werden für das Wunder dieser «neuen Sprache» verantwortlich gemacht.

Trotzdem muß auch hier *Sprache* im engeren Sinn ernstgenommen werden. Was der Hl. Geist den Aposteln eingab, geschah *dictis fluentibus, sidereis loquelis, plurimis instrumentis*. Gerade die vielen verstreuten Sprachen, die die *tumidi viri* Babels gesät hatten, werden jetzt von dem humilis ordo der christlichen Ära geerntet, denn der Pfingstgeist vermittelt seine Botschaft durch die vielen Sprachen.

Nicht genug kann der Dichter diesen Gedanken betonen; nach weiteren Pfingstgedanken unter dem zweifachen Bild des Hl. Geistes, in Feuer und Wasser (Taube), Glut und Kühlung, verwendet er – und das ist für uns besonders interessant – wie sein Nachfahre Otfrid das Wunder von Kana, um den Gegensatz zwischen dem kraftlosen Wasser des Alten Testamentes in alten Behältern und der neuen Schärfe des durch Christi Wort entstandenen Weines, als des nun in den vom Sprachen-Geist erfüllten Aposteln wirkenden neuen Wortes herauszuheben.

Das heißt doch wohl: die vielen Volkssprachen, und vorläufig nicht die heilige Sprache der Bibel des Alten Testaments, sind vermögende Gefäße, die Frohbotschaft aufzunehmen. Darin ist in leiser Anspielung wieder die Verdemütigung des Menschensohnes, die ja Grund aller apostolischen Demut bleibt, hörbar: der Stolz hat seinerzeit zum Unheil der Welt die Sprachen zerstreut, der Hl. Geist als Erfüller des erniedrigten Wortes sammelt sie wieder und macht sie zu neuen Schläuchen für den neuen Wein.

In der Liturgie von Pfingsten gibt es einen Text, der eine Gedankenführung aus De vocatione enthält. Es ist der Introitus der Messe mit Weish. 1,7: Spiritus Domini replevit orbem terrarum et hoc quod continet omnia scientiam habet vocis. Im Kontext des Weisheitskapitels bedeutet das, der Geist Gottes kenne alles, auch das Verborgene, Herz und Nieren, als Pfingstgesang stellt es die Verbindung zum Geiste Christi her. Das heißt nochmals: Jeden menschlichen Laut vernimmt Gottes Ohr, aber im Pfingstfeuer werden dazu alle diese *diversae linguae* zu heiliger Klarheit geläutert.

So hat sich nun ein kleiner Kranz von Theorien aufgereiht, die das Pfingstereignis zum Mittelpunkt ihrer These einer Gleichberechtigung aller Sprachen machen oder ihm mindestens eine gewichtige Stimme verleihen. Die Themen der Erniedrigung und Erhöhung des Gottes Wortes und der Offenbarkeit aller menschlichen Reden für Gottes Ohr werden

ergänzt durch das Argument des Sprachenwunders von Pfingsten, in dem die Sprachen der Völker [84] endgültig in den göttlichen Bereich hereingeholt werden und als Gefäße des Geistes nicht nur in keiner Weise mehr hinter gewissen privilegierten Zungen zurückstehen, sondern diese, die Sprachen der litterati und eruditi, auch jene des Alten Testaments, überragen, da ihnen der Spiritus sanctus anstelle der littera geschenkt ist.

Die Erlösung vom Fluche Babels (bei dem im Lichte von Pfingsten der Akzent vielleicht mehr auf die sündhafte Unlauterkeit als die verwirrende Vielfalt gelegt werden muß), gehört zur Freude des pfingstlichen Tages. Es ist nicht ohne tiefern Sinn, wenn die Verse: Et coeperunt loqui und Loquebantur variis linguis Apostoli im Officium Pentecostes so oft als Versikel (mit Alleluja!) gesungen werden. Die Freude am Sprechen, und zwar *variis linguis*, scheint überborden zu wollen.

In einer Untersuchung der frühen Bemühungen um die deutsche Sprache müßte einer großen Gestalt zweifellos Unrecht geschehen, wenn man ihrer nicht gedächte: Notker dem Deutschen. Da sein Werk aber fast 200 Jahre später als die hier behandelte Epoche anzusetzen ist, muß das Folgende als kleiner Exkurs aufgefaßt werden, als Exkurs aber auch unter dem laufenden Kapitel «Theologie und Seelsorge». Denn die Gründe für Notkers erstaunliche und mit Recht vielgerühmte Verdienste um die deutsche Sprache sind bei ihm als Lehrer, als Schulmann zu suchen. Darüber äußert er sich in dem berühmten Brief an Bischof Hugo von Sitten, wo er das Unbefriedigende eines Schulunterrichtes (d. h. zunächst Lese- und Schreibunterrichtes) mittels lateinischer Texte darlegt. Um diesem Notstand abzuhelfen, wagt er das ganz und gar Ungewohnte, mehrere lateinische Texte ins Deutsche zu übersetzen [85]. Das ist etwas mehr als ein bloß praktisch-didaktisches Interesse, dahinter steht das freundliche Wohlwollen des Lehrers für seine geplagten

[84] Man beachte: *linguae gentium* in der Vulgata (z. B. Zach 8, 23) kann ja sowohl mit *Heidensprachen* wie mit *Volkssprachen* übersetzt werden. Von der Bibel her ist also der Begriff *Volkssprache* a priori mit der Heilsgeschichte verknüpft.

[85] Et precipue quidem in scolis legendi quos (die Bücher) impossibile est sine illis prelibatis ad intellectum integrum duci. Ad quos dum accessum habere nostros vellem scolasticos ausus sum facere rem pene inusitatam, d. h. mehrere lat. Werke ins Deutsche zu übertragen («in nostram vertere», «in hanc eandem linguam traducere»)... Scio tamen quia primum abhorrebitis quasi ab insuetis. Sed paulatim forte incipient se commendare vobis et prevalebitis ad legendum et ad dinoscendum quam cito capiunt per patriam linguam quae aut vix aut non integre capienda forent in lingua non propria. (Die Schriften NOTKERS des Deutschen und seiner Schule, hrsg. v. P. Piper. Freiburg i. Br. u. Tübingen 1882, Bd. I 860 f.)

Schüler, das durch einen der berühmtesten, Ekkehart IV., aufs schönste bestätigt wird: Teutonice propter caritatem discipulorum plures libros exponens. Der Vers, zu dem Ekkehart diese Anmerkung macht, läßt aber über das Lehrer-Motiv hinaus etwas Neues, gleichsam Zukunftweisendes ahnen, die langsam wachsende Freude auch an der Muttersprache: (Notker) primus barbaricam scribens faciensque saporam [86].

Von daher läßt sich jene caritas noch weiterfassen: selbst die Sprache, die deutsche Muttersprache, ist in diese Liebe hineingenommen. Denn, was Notker hinterlassen hat, zeugt von einem ausgeprägt innigen Verhältnis zur Sprache, das weit über das fast Mechanische der gewöhnlichen ahd. Glossierung und Interlinearversion hinausgeht. Es ist vielmehr ein Sich-Einlassen in den deutschen Sprachstoff, ein Sich-Hinunterlassen sogar – hier wieder im Hinblick auf das niedere Niveau seiner Schüler –, und Notker gibt in wacherer Sprachbeobachtung, größerer Differenzierung mehr Sinndeutung, als man bisher wahrnahm.

Wenn also ursprünglich die Motive aus dem Dienst an der Bildungsaufgabe erwuchsen, so muß man doch dem Schöpfer der deutschen wissenschaftlichen Prosa zugestehen, daß er in nicht geringem Maße die Bemühungen der karolingischen Zeit fortsetzte und wesentlich dazu beitrug, das Deutsche literaturfähig zu machen.

2. *Sermo humilis*

Die Verbindung der Erniedrigungstheorie von De vocatione, wo Gott *propter lamentabilem vocem hominis* sich mit dem menschlichen Sprachleib umkleidet, mit dem neuen Thema soll ein Wort Isidors herstellen. In den Etymologiae [86a] fragt Isidor, in welcher Sprache wohl Gott u. a. das «Tu es filius meus» gesagt habe, da die Stimme Gottes ja «corporaliter» vernehmbar gewesen sei. Die Antwort sei schwierig zu finden, manche dächten an das Hebräische vor dem Turmbau, doch werde bei vielen Völkern geglaubt, Gott habe in keiner andern Sprache als der ihrigen sprechen können, da er ja von ihnen verstanden sein wollte. Denn Gott spricht nicht auf unsichtbare Weise zu den Menschen, sondern

[86] Ekkehart IV., Liber benedictionum, De aliis sincellitibus, Vers 62, mit eigenhändiger Glosse; hrsg. v. Joh. Egli als Bd XXXI der Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte, St. Gallen 1909. Diesen Hinweis verdanke ich einem Vortrag von Dr. Joh. Duft im Deutschen Seminar der Universität Zürich am 8.7.1968.

[86a] Isidor v. Sevilla, Etymologiarum liber IX, 1, 11 f., PL 82, 327C. Von Hrabanus Maurus fast wörtlich übernommen in De universo, PL 111, 437A.

durch ein körperliches Geschöpf, in welchem er den Menschen erschien, wenn er sprach [87].

Die gezogene Schlußfolgerung hört sich fast wie aus alttestamentlichem Mund gesprochen an. Denn Isidor hält sich nicht länger bei diesem Gedanken auf, um auf die *creatura corporalis* vor allen andern, auf den *primogenitus omnis creaturae* (Kol 1, 15) zu kommen, durch den Gott aufs nachhaltigste gesprochen hat (Hebr 1, 2). Aber der gelehrte Bischof hat mit seiner Ansicht an das Mark des Problems göttlicher Sprechweise mit den Menschen gerührt: «Gott redet als Mensch» [88]. Henri de Lubac stellt in seinem Buch «Histoire et Esprit» [89] viele Ausführungen der Väter zum Thema «Fleischwerdung des Wortes» zusammen. Unserer Fragestellung am nächsten liegen je ein Zitat von Augustinus und Maximus Confessor [90]: «Nous ne devons pas nous étonner si, par condescendance pour notre faiblesse, il s'abaisse jusqu'à l'éparpillement de nos sons humains, puisqu'il s'abaisse aussi jusqu'à prendre l'infirmité de notre corps». (Man meint fast, einen Vorentwurf der Homilie «De vocatione gentium» zu lesen.) Und Maximus: «Le Logos de Dieu n'est pas appelé chair uniquement à cause de son incarnation, mais parce que (...) lorsqu'il vient auprès des hommes, (...) empruntant un langage aux objets qui leur sont familiers, s'enveloppant de la bigarrure des histoires, énigmes, paraboles et paroles obscures, il devient chair. Car ce n'est pas dès la première considération que notre esprit peut se porter sur la nudité du Logos; mais il envisage d'abord le Logos revêtu de chair, c'est-à-dire enveloppé dans la variété des choses dites.»

Diese Worte beziehen sich freilich auf die Schrift. Aber da eine Rechtfertigung der Volkssprache nicht außerhalb des Problemkreises der Heilsoffenbarung unternommen werden darf – wie sich immer deutlicher abzeichnet –, kann auch an der Sprache der Bibel nicht achtlos vorbeigesehen werden. Zudem gründet ja das verkündete Wort Gottes restlos auf dem Offenbarungswort der Bibel, wenn es auch neu gesagt

[87] ... quod eadem illis lingua Deus loquatur, qua ipsi homines utuntur, ut ab eis intelligatur. Loquitur autem Deus hominibus non per substantiam invisibilem sed per creaturam corporalem, per quam et hominibus apparere voluit quando locutus est.

[88] So heißt eine Studie in «Verbum Caro» von H. U. v. Balthasar (Einsiedeln 1960) 73–99.

[89] Henri de Lubac, Histoire et Esprit, Paris 1950. Vgl. besonders das Kapitel «Les incorporations du Logos».

[90] 344 f. 344.

und aktuell gemacht, «in der Kraft des Geistes zu Verständnis und Sprache gebracht» werden muß [91].

Nun, das Offenbarungswort der Schrift wie das «abgeleitete Wort» (Schlier) hat sich seit je der verdemütigenden Form menschlich niedriger Sprache unterzogen. Gott geht so innig in seine Kreatur ein, «daß die göttliche Kenosis, die sich in der Menschwerdung vollenden wird, (...) schon im Worte des Alten Bundes anhebt» [92]. Es ist dies eine Evidenz, die den Betrachter der Schrift schon immer bestürzt hat, vielleicht keinen so vehement wie – wenn man mir diesen Hinweis als kleinen Exkurs gestattet, mit dem ich ganz aus dem historischen Rahmen falle – Johann Georg Hamann, der seit seinem Bibelerlebnis in London 1758 die «Herunterlassung Gottes» zum Zentrum seiner Sprachtheologie machte [93].

Menschwerdung Gottes als Rede Gottes und Gottessprache in der Knechtsgestalt der Menschensprache, das ist Hamanns unermüdlich bearbeitetes Thema. Nach Hamann enthält das Alte Testament das Alphabet für die göttliche Sprache, durch das die ganze Menschheitsgeschichte ausgesprochen wird [94]. Gottes Sprache in der Offenbarung (durch den Hl. Geist) erniedrigt sich «durch den Menschengriffel der heiligen Männer» ebenso wie der Sohn Gottes durch die Knechtsgestalt und wie Gott (Vater) durch die Schöpfung [95]. In diesem Gedanken: «Verleibung Gottes» [96] durch das Wort Gottes in der Offenbarung wie in seiner Schöpfung und Menschwerdung liegt die Nähe zur Sprachtheorie der Monseer Fragmente, die dieses Herabsteigen Gottes in die

[91] Vgl. H. SCHLIER, Grundzüge einer neutestamentlichen Theologie des Wortes Gottes, Concilium 4 (1968) 160 f.

[92] H. U. v. BALTHASAR, Verbum Caro, 85, vgl. auch 83.

[93] Der Gedanke findet sich in vielen seiner Schriften, u. a. in Biblische Betrachtungen, Aesthetica in nuce, Golgotha und Scheblimini, Kleeblatt Hellenistischer Briefe 1. JOHANN GEORG HAMANN, Sämtliche Werke, Hist.-krit. Ausgabe von J. Nadler, Wien 1949, 6 Bde, (im folg. zitiert: N). Meine Hinweise stützen sich auf FRITZ BLANKE, Gottessprache und Menschensprache bei J. G. Hamann, in: Hamannstudien, Zürich 1959, 83–97; H. U. v. BALTHASAR, Hamann, in: Herrlichkeit II, 603–643; HELMUTH SCHREINER, Die Menschwerdung Gottes in der Theologie J. G. Hamanns, Tübingen 1950; LOTHAR SCHREINER, Kommentar zu Golgotha und Scheblimini, in: J. G. Hamanns Hauptschriften erklärt, hrsg. von F. Blanke u. L. Schreiner, Bd. 7, Gütersloh 1956.

[94] Vgl. L. SCHREINER zu Golgotha und Scheblimini, 133. HAMANN: «ein lebendiges geist- und herzerweckendes Elementarbuch aller historischen Litteratur im Himmel, auf und unter der Erde». (N III 311.)

[95] HAMANN, Kleeblatt Hellenistischer Briefe 1 (N II 171).

[96] BLANKE, 90.

Menschensprache ebenfalls einheitlich-trinitarisch verstehen. Der Abstieg der «göttlichen Torheit» aber ist ein freier, und aus dieser Demut und Armut strahlt die Herrlichkeit Gottes hervor [97]. Die «geschichtlich-bedingte Form, in der das Wort Gottes in der Bibel erscheint», hat für Hamann nicht die «Rolle eines trübenden Mediums» [98]. Denn Hamann kennt keinen andern Gott als den der Offenbarung. Dieser aber ist ein Redender, und wenn er im «humili generi dicendi» spricht, «gehören freylich erleuchtete, begeisterte, mit Eyfersucht gewaffnete Augen eines Freundes, eines Vertrauten, eines Liebhabers dazu, in solcher Verkleidung die Strahlen himmlischer Herrlichkeit zu erkennen» [99]. Solche Worte entsprechen genau der Einsicht in die Bibel, wie sie das laufende Kapitel des *sermo humilis* darzulegen hat, zumal auch Hamann sich auf den für den *sermo humilis* grundlegenden paulinischen Text, 1 Kor 1, 19ff., beruft [100].

In der «sinnlichen Sprechwelt Gottes» [101] sieht Hamann einen Wesenszug der göttlichen Offenbarung, die nach ihm letztlich Poesie ist [102]. Damit steht sie aber im Gegensatz zur Vernunft (im Sinne der Aufklärung). Dem «Thurm der Vernunft» nun wird nach Hamann in Babel die Spitze abgebrochen, indem Gott «herabfährt» und das bis dahin (in der Sünde) mögliche Verständnis zerstört. Hamann vermutet, daß Gott sich eine neue, eine wahre Vereinigung des Menschen vorbehalten habe, durch «die Ausbreitung des Evangelii» als Hilfsmittel [103]. Darin läßt sich sowohl Bedas bereits in Babel beginnende Heilszuversicht in die Sprache wie die heilende, neues Verständnis erschließende Sprache von Pfingsten wieder erkennen, wie sie die verschiedentlich aufgestellten Parallelen zwischen Babel und Pfingsten zeigten.

Das Niederfahren Gottes, seine Herunterlassung auf die Erde «ist das Mittel, wodurch wir dem Himmel näher gekommen sind» [104]. Was Hamann hier unmittelbar auf die babylonische Sprachverwirrung bezieht, ist des Grundthema seiner Sprachtheorie überhaupt. Daß der Magus des Nordens aus dem 18. Jh. in dieser profunden Theologie sich

[97] Vgl. Balthasar, 621.

[98] Blanke, 90.

[99] Hamann, Kleeblatt (N II 171).

[100] Hamann, Kleeblatt (N II 169 f.); Über die Auslegung der Hl. Schrift (N I 6); Biblische Betrachtungen, zu 1 Kor (N I 234 f.).

[101] Blanke, 86.

[102] Vgl. Balthasar, 622.

[103] Hamann, Biblische Betrachtungen, zu Gen 11, 1–9 (N I 29–31).

[104] Ebd.

trifft mit der Entäußerungs-Theorie von De vocatione, mit der Babel-Pfingsten-Thematik mancher Traktate und Gedichte des Frühmittelalters, mit der Betrachtung der Schrift unter dem Aspekt des sermo humilis, ist nicht anzuzweifeln. Ob etwa gar – und auf welchen geistesgeschichtlichen Wegen – diese mittelalterlichen Theorien zu ihm gelangen konnten, ist hier nicht zu fragen und noch weniger zu beantworten. Aber da Hamanns Sprachtheologie aus dem «Angeredetsein durch die Sprache Gottes in der heiligen Schrift» [105] hervorging, wie die Einleitungen zu den Biblischen Betrachtungen [106] in großer Evidenz zeigen, steht der einsame Theologe des 18. Jh. ohne Zweifel auf dem gleichen Boden wie die Gottesgelehrten des Mittelalters und der Väterzeit, deren Theologie und Frömmigkeit aus nichts anderem als intensivstem Umgang mit der Bibel genährt wurden [107].

Das Paradoxon von «der herrlichsten Majestät und leersten Entäußerung» [108] in der Schrift hat schon andere Geister konsterniert, zumal die literarisch Gebildeten der ersten christlichen Jahrhunderte, einen Augustin vor seiner Bekehrung [109] oder Hieronymus, der die Bücher des Alten Testaments, die in der lateinischen Fassung in prosaischer Form geschrieben waren, mit einem schönen, aber in schmutziges Gewand gehüllten Leib verglich [110].

Henri de Lubac liest weniger die Bestürzung als die Ehrfurcht vor der Einfachheit der Schrift aus solchen Zeugnissen. «L'esprit ennoblit le vase qui le contient: 'Aqua sancta in vase fictili, divina est sapientia in vili littera legis comprehensa'» (Hraban); ähnlich Origines: «Divinorum sensuum thesaurus intra fragile vasculum vilis litterae continetur inclusus.» Darin liegt eine tiefe Bewunderung der Demut des Wortes Gottes in der Knechtsgestalt des menschlichen Wortes, zusammengefaßt in der Gleichung: humilitas litterae – humilitas Filii hominis [111].

Um diese neue, mit dem Christentum gekommene Auffassung von der Stilhöhe, wo die bisher gültigen Kriterien hinfällig werden und die

[105] Blanke, 97.

[106] Hamann, N I 1–13.

[107] Blanke (97) sieht in Hamanns Sprachtheologie einen wichtigen Beitrag «zu der noch ungeschriebenen Geschichte der Bibel in der christlichen Kirche».

[108] Hamann, Aesthetica in nuce (N II 204).

[109] «Visa mihi est indigna (die Schrift) quam Tullianae dignitati compararem.» (Augustinus, Conf. 3, 5, PL 32, 686.) Vgl. auch E. Auerbach, Literatursprache, 40 und B. Smalley, The Study of the Bible in the Middle Ages, Oxford 1952, 20.

[110] Nach E. R. Curtius, Europäische Literatur, 56.

[111] H. de Lubac, Exégèse médiévale, Paris 1959, II 451–457.

ästhetisch-stilistische wie ethisch-geistige Größe eines Textes relativiert und nur noch an der Realität Christi gemessen wird, geht es im *sermo humilis*. Erich Auerbach legt Begriff und Bedeutung desselben in schöner Breite dar [112]. Was von der herrlichen Thematik, die nur in der immer gültigen christlichen Paradoxie erfaßt werden kann und sich doch jedem Zugriff entzieht, für unsere Fragestellung gewonnen werden kann, stößt nachgerade ins Zentrum unserer Theorie.

Denn dieser Stilerniedrigung in die Hl. Schrift hinein liegt das gleiche Ereignis zugrunde wie der Sprachentäußerung in die Volkssprache: die Kondeszendenz des Wortes Gottes ins demütige Menschenwort. Der vom WORT betroffene Mensch aber, der es als Inspirierter in der Bibel niederzuschreiben, als Zeuge und Gesendeter im Kerygma zu verkünden und als vom Geist Begnadeter in der Bibelexegese und Bibeldichtung wie der des Mittelalters und in der Spiritualität aller christlichen Jahrhunderte zu meditieren hat, muß es in jene Sprache der menschlichen Niedrigkeit hineintragen, die er nie anders als in der Nachfolge der humilitas Christi finden kann. Deshalb, und aus keinem andern Grunde, steigt der «hohe Stil» und steigt die Sprache des Gebildeten auf die Ebene des allgemein Verständlichen herab, in Stil und Sprache der piscatores und idiotae (d. h. Einsprachigen!). Tatsächlich sind die Argumente bei der Verteidigung des niedrigen Stils der Schrift und des Gebrauchs der Volkssprache dieselben: Berufung auf die Demut Christi und Beteuerung, nichts anderes (Höheres) zu vermögen, da man nichts als Knecht am Wort sein kann und will. Die authentischen Zeugnisse der servi verbi bis ins hohe Mittelalter hinauf bewegen sich auf diesem ein für allemal vorbezeichneten Weg, sie enthalten diesen zentralen Gedanken, mögen auch weitere, anderslautende beigefügt sein. Die von uns im Sinne unseres Themas Befragten verstehen sich nicht anders als dem ministerium verbi (Bernhard) verpflichtet. Sermo humilis und Volkssprache sind nur zwei verschiedene Ausfächerungen ein und desselben Vorganges.

Gleichzeitig aus beiden Arten der Kondeszendenz, je in gegenseitiger Entsprechung, soll dieser Zeugenschaft nun Gehör geliehen

[112] E. Auerbach, Sacrae scripturae sermo humilis, in: Neue Dantestudien, Istanbul 1944 und Sermo humilis, in: Literatursprache (1958) 23–53. Vgl. jetzt auch Henri de Lubac, La Foi chrétienne, Essai sur la structure du Symbole des Apôtres, Paris 1969. de Lubac stellt im 8. Kap. die christlichen Soloezismen dar, hinter denen er allerdings weniger eine Erniedrigung als eine Notwendigkeit und schließlich Erhöhung sieht.

werden. Was die Vertreter der Volkssprache betrifft, handelt es sich natürlich nur um einen kleinen weiteren Ausschnitt aus den zu zitierenden.

Eindringlicher als Augustinus sagt es wohl keiner. Wiederholt weist er auf den niedrigen sozialen wie geistigen Stand der Apostel; sie sind *humiliter nati, inhonorati, illitterati, imperitissimi et abiectissimi*, der Herr erwählt *non oratorem, non senatorem, sed piscatores* [113]. Aber auch den Grund hiefür legt er mehrmals dar, immer im Anschluß an das Bibelwort, das jede unter Menschen geltende Wertskala über den Haufen wirft, 1 Kor 1, 26–29:

> Sehet doch nur eure Berufung an, ihr Brüder: Nicht viele Weise nach dem Fleische, nicht viele Mächtige, nicht viele Leute von vornehmer Geburt (sind berufen), sondern was vor der Welt töricht ist, hat Gott erwählt, damit er die Weisen zuschanden mache, und was vor der Welt schwach ist, hat Gott erwählt, damit er das Starke zuschanden mache, und was vor der Welt niedrig geboren und was verachtet ist, hat Gott erwählt, das, was nichts gilt, damit er das, was gilt, zunichte mache, auf daß sich kein Fleisch vor Gott rühme.

Hier findet Augustinus die Antwort auf das «Piscatores et idiotae in apostolos cur electi»: Wäre ein Redner oder Senator oder Kaiser berufen worden, könnten sie ihre Wahl auf ihre Verdienste zurückführen. Der Fischer aber kann sich nur auf Christus berufen [114].

Die piscatores sind der Trost noch des Dichters des oberdeutschen Servatius. Er möchte die fromme Legende *zuo der tiuschen zungen twingen*, wobei er selbst auch *betwungen* ist, nämlich von der *haelichaeit unzalhaft* des Servatius. Aber das Vorhaben übersteigt seine Kraft, da er

[113] Nach AUERBACH, Literatursprache, 37.

[114] AUGUSTINUS, Serm. 43, 6 (PL 38, 256 f.) Ebenso (mit weiteren «Größen», wie Reichen, Philosophen) Sermo 87, 12 (PL 38, 537). Vgl. noch Sermo 381 (PL 39, 1683) mit Berufung auf 1 Kor 1, 31 und Epist. 140, 67 (PL 33, 367).

AUERBACH (Literatursprache 80) berichtet das Traumerlebnis Gregors von Tours (6. Jh.), das den Bischof ebenfalls zur Einsicht bringt, das eigene Unvermögen zur Darstellung der Martinswunder (mangels literarischer Bildung) nicht zu fürchten, «cum dominus Redemptor et Deus noster ad distruendam mundanae sapientiae vanitatem non oratores sed piscatores (...) praeelegit». Daraufhin schreibt Gregor, wie die Leute es verstehen können.

FR. OHLY, Wolframs Gebet an den Heiligen Geist im Eingang des 'Willehalm', in Wolfram von Eschenbach, Wege der Forschung Bd. 57, hrsg. von H. Rupp, Darmstadt 1966, 516, zitiert RUPERT VON DEUTZ: «An Pfingsten gab der heilige Geist den Sinn des Verstehens 'non oratoribus, sed piscatoribus, non Scribis aut Pharisaeis, sed hominibus idiotis et sine litteris...'» (PL 167, 1669D). Vgl. auch PL 167, 160A und die übrige bei Ohly (512–518) verzeichnete Literatur, ferner ebd. 462–481.

sich als Sünder weiß. Nur Gott vermag seine Sprache zu lenken, Gott, der auch *arme vischaere daz ewige haeil hiez chünden* [115].

Um die gleiche Zeit verteidigt der Priester Lambert in Lüttich in einem Brief an Papst Calixtus III. seine Übersetzungen der Apostelgeschichte und von Heiligenviten ins Wallonische. Seine Gegner werfen ihm vor, «de humiliore plebe et stolidis (...) parentibus natus» zu sein. Dafür hat er nur Spott und Gegenschlag. Er beruft sich auf Apg 17, 26, auf David und schließlich Christus selbst: Ipsa veritas, die Fleisch annahm nicht von einer Königin oder Königstochter, die ihre Jünger aus den Armen und Niedrigen (ignobiles), aus Fischern erwählt hat und sich selbst filius fabri nennen ließ [116]. Im *stolidis parentibus natus* und in *ignobiles* hört man 1 Kor 1, 27–28, die Fischer haben bereits Augustin, Hieronymus [117], Gregor von Tours und Rupert von Deutz verteidigt und die veritas, Fleisch annehmend, erweist sich immer mehr als Grundthema einer Rechtfertigung der Volkssprache.

Gerade Augustin und Hieronymus, die rhetorisch und philologisch Hochgebildeten und Verwöhnten, können sich nicht genug tun in der Erklärung dieses sacrae scripturae sermo humilis. Auerbach zitiert eindrucksvolle Passagen aus beider Werk [118], die zunächst einmal das demütige Schriftwort legitimieren müssen, indem sie das unverfälschte Bild der Realität von Christi Leben zeichnen. Hier muß das Maß genommen werden, an diesem ewig bestürzenden Widerspruch von *humilis* und *sublimis*, nie erschütternder formuliert als in Phil 2, 6–11, zu welchem Vers aber als einleitende, unabdingbare Forderung gehört: Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu.

Wer davon einmal ergriffen ist, sucht nicht mehr mühsam nach

[115] Sanct Servatius..., hrsg. von Fr. Wilhelm, München 1910. Um 1170–1200 entstanden. Außer auf die *vischaere* beruft sich der Dichter noch auf Balaams Eselin, die Gott auch sprechen lehren wollte. Mit dieser Anspielung sänke die *tiuschiu zunge* um noch eine Stufe tiefer, doch darf man diese Angleichung wohl nicht zu sehr pressen; man liest sie auch ohne Bezug auf die deutsche Sprache, sondern nur (!) aufs Dichten im «*Anegenge*» 1. 10. Balaams Eselin muß, nach Ohly (Wolframs Gebet, 471), überhaupt oft herhalten für die rusticitas einer Dichtung, besonders häufig im Eingang der lat. Legenden. Man vergleiche auch das Pamphlet gegen die *phaffhäite* Heinrichs von Melk (Priesterleben, V 458–486), neu hrsg. von R. Kienast, Heidelberg 1946 (Editiones Heidelbergenses 1).

[116] Arnold Fayen, L'antigraphum Petri et les lettres concernant Lambert le Bègue, conservées dans le manuscrit de Glasgow, Bruxelles 1899, 91 f.

[117] Hieronymus, Galaterkommentar 3, 1: Quotusquisque nunc Aristotelem legit? Rusticanos vero et piscatores nostros totus orbis loquitur, universus mundus sonat. (Nach Auerbach, Literatursprache, 37.)

[118] Ebd. 36 f. (Enarrationes in Ps 96, 4; Brief 14 ad Heliodorum monachum).

einer Entschuldigung für sein Tun als Dichter oder in der Schriftexegese für den Mangel an Stil. Die «Verteidigungsposition» wird eine ganz andere: man erkannte die 'Niedrigkeit' des Bibelstils an und zeigte «in ihr eine neue und tiefe Erhabenheit» [119]. Die Schrift erscheint Augustinus nun venerabilior und fide dignior, und zwar gerade insofern sie in ihrer demütigen Sprache zugleich allen offensteht und doch ihre Geheimnisse verhüllt, wenn man glaubte, sie levi corde zu erlangen [120]. Großes Gewicht legt der Heilige auf die Zugänglichkeit der Bibel für alle, die sine fuco ad cor loquitur indoctorum atque doctorum, wie er ein anderes Mal sagt, und die, wenn sie auch die Mysterien verbirgt, doch nicht eloquio superbo erigit, quo non audeat accedere mens tardiuscula quasi pauper ad divitem, sed invitat omnes humili sermone ... [121]

Nichts weniger also wird hier erkannt und bejaht, als das bisher unerhörte Ansinnen, den illitterati, den Ignoranten, den Laien den Zu-

[119] Ebd. 40. – H. de Lubac läßt – wie schon angetönt – einen weiteren, noch kühneren Gedanken aufleuchten: Augustinus und Hieronymus sehen geradezu eine Notwendigkeit darin, für die Bibel zum Teil eine andere, eine neue – für die Philologen barbarische – Sprache zu finden. Diese wird sich auf das gesamte christliche Sprechen und Schreiben ausweiten (de Lubac stellt in seinem Zusammenhang besonders das apostolische Symbolum vor). Das wird von nun an bedeuten: der kultivierte Hellenismus verödet zugunsten einer barbarischen Sprache (Gregor v. Nyssa), aber die Soloezismen werden wettgemacht durch eine höhere (geistliche) Weisheit (Hieronymus), der 'Donat' muß dem Heiligen Geist weichen (Gregor d. Gr.). Das muß geschehen einesteils, um allen verständlich zu werden und niemand hungern zu lassen (Augustinus) (vgl. in dieser Arbeit bei Otfrid; auch dessen Verzicht auf glatte, leere Worte), andernteils, weil die sprachliche «Revolution», sowohl bezüglich des Wortschatzes wie der Syntax, nicht mehr aufzuhalten ist in jener neuen, schöpferischen Welle, die mit dem Christentum die hellenisch-römische Welt überflutet hat. Die consuetudo Scripturae (Origines) wird jetzt maßgebend für den christlichen Stil. Hier wird weniger von einer Stilerniedrigung gesprochen als vielmehr von einer neuen Kunst dank der Gnade des Heiligen Geistes, «der es ihnen eingab». Die Anspielung auf Apg. 2, 4 bezieht sich hier (de Lubac zitiert Ambrosius), ähnlich wie bei Arator, auf die Sprache des Neuen Testaments, der Apostel. Die Regeln der Rhetorik und der Grammatik müssen mitunter überschritten werden; dadurch werden sie transzendiert. (H. DE LUBAC, La Foi chrétienne, 255–268.)

[120] AUGUSTINUS, Conf. 6, 5: ... eoque mihi illa venerabilior et sacrosancta fide dignior apparebat autoritas, quo et omnibus ad legendum esset in promptu, et secreti sui dignitatem in intellectu profundiore servaret; verbis aperitissimis et humillimo genere loquendi se cunctis praebens, et exercens intentionem illorum qui non sunt leves corde; ut exciperet omnes populari sinu, et per angusta foramine paucos ad te traiiceret; multo tamen plures, quam si non tanto apice autoritatis emineret, nec turbas gremio sanctae humilitatis hauriret. (Nach AUERBACH, Literatursprache, 40.)

[121] AUGUSTINUS, Brief an Volusianus. (Nach AUERBACH, Literatursprache, 41.)

gang zum Buch zu eröffnen. Hohe Literatur war immer eifersüchtig gehütetes Heiligtum der gebildeten Schicht, unerreichbar für die Menge. Um einen Begriff davon zu bekommen, kann man sich die Reaktion der litterati auf Dantes «Divina Commedia» vergegenwärtigen, wo nun sogleich die andere Variante des sermo humilis erfaßt wird: das Herabsteigen in die Volkssprache. Hans Glunz [122] führt die heftigen Vorwürfe an, die der Dichter des volgare sich gefallen lassen muß: Er werfe die Perle vor die Säue, er habe mit seinem Appell an die Masse die Sache der Weisheit verraten. Denn, so erläutert Glunz, die Dichter waren «exklusiv» geworden, «sie schrieben für die wenigen, die fähig waren, die hohen Gedanken des Schöpfers nachzudenken und zu begreifen». Dante aber hatte sich zum Volk hinabgelassen und damit die Exklusivität des Dichters, «der rechtmäßigerweise mit dem Philosophen und dem Theologen auf einer Ebene stehen sollte», aufgegeben [123].

An zweierlei also wird appelliert: an die Beschränkung der Dichtung auf einen kleinen auserwählten Kreis und an die Nähe von Dichtung und Theologie. Und beides muß umgedacht werden. In der Nachfolge Christi, des menschgewordenen Gottes Wortes, geht es gerade darum, allen die Botschaft davon zu eröffnen, weil sie von Anfang an für alle bestimmt ist. Auftrag der Boten ist es, die Kunde vernehmbar zu machen, nach dem Muster des demütigen Lebens Christi. Dichter und Theologe, die Boten, geben ihre gegenseitige Verwandtschaft nicht auf, aber sie treffen sich auf der Ebene, auf der sie die Fußstapfen des Meisters ablesen können, ansonst ihre Botschaft nicht nur nicht ankäme, sondern auch gar nicht die seine wäre.

Man kann leicht einwerfen, das sei reine Theorie, ideale Schau und nie realisiert worden. Man muß aber immerhin beachten, daß die hier befragten Leute sich dieses ihres eigentlichen Auftrages durchaus bewußt sind, als Dichter und Geistliche ihn erfüllen wollen und das in der jeweiligen praefatio ihres Werkes zum Ausdruck bringen. Dazu einige Beispiele.

[122] H. Glunz, Literarästhetik, 542–548.

[123] Ebd. 546. Anschließend stellt Glunz die Dinge allerdings in das Licht, in dem Dante sie sah: dieser habe den Trennungsstrich zu der «plebejischen Horde» doch gezogen, nämlich durch das novum, sein Ich zum Thema der Dichtung zu machen. Vgl. dazu auch Auerbach, Sacrae scripturae sermo humilis, Dantestudien, 2 f.: Dante habe den 'modus humilis' seiner Commedia nicht in der italienischen Volkssprache gesehen, sondern im «choix des mots bas et (...) réalisme fort poussé». Trotzdem wisse er genau, daß sein Werk «sublime» sei, nur von einer Erhabenheit anderer Art als der Antike.

Die lateinischen Vorreden zum altsächsischen Heliand [124] nennen als alleinigen Zweck der Bibeldichtung die Öffnung der Hl. Schrift für die illitterati, da jene bis anhin nur den eruditi zugänglich war. Das große Verdienst, die Notwendigkeit einer Bibelverbreitung unter dem Volk eingesehen zu haben, wird Ludwig d. Frommen zugeschrieben [125].

Der Dichter des Väterbuches [126] will *durch Got, durch bezzerungen, durch nutz und durch der tugent merunge* das auf lateinisch Gelesene *ze dute* sagen. Aus den gleichen Beweggründen ist es früher vom Griechischen ins Lateinische übersetzt worden, ist aber so *manigen virborgen bliben, der niht latin virstat.* Er, der Dichter, müsse nach Gottes Einspruch (*swie mir der sin dar uf giht* ...) für diese Berichte leben.

In ähnlicher Weise bedauert Heinrich von Neustadt [127], daß *ez* (daz bůch) *wip oder man | in důtsche geschriben nie gewan,* und glaubt, es nicht mehr verschweigen zu dürfen.

Wieder näher an das Thema der Schrift-Öffnung rührt der Prolog Walthers von Rheinau zu seinem «Marienleben» [128]. Das vom Griechischen ins Lateinische übertragene Buch habe *êmals,* d. h. bis zu des Dichters Leistung, *offenunc erwert.* Deshalb will er sich zum Lobe Mariens und ihres Kindes an diesem Buch abmühen, damit durch seinen *gebiurschen munt al der welte* die hohe Würde der Mutter Gottes kund werde [129]. *Gebiurisch* betont das demütige Kleid für so hohen Gehalt, kann aber durchaus als Gegensatz zum höfischen Stil und nicht unbedingt zur lateinischen Sprache gelesen werden, zumal der Dichter ein

[124] Heliand und Genesis, hrsg. von O. Behaghel, ATB 4, Halle/Saale [4]1933, 1–3. Zum Problem von Datierung und Verfasserschaft s. unten. Hier soll das Dokument einfach als solches angehört werden.

[125] Nam cum divinorum librorum solummodo literati ac eruditi prius notitiam haberent (...) auctum est nuper, ut cunctus populus sui (Ludwigs) ditioni subditus, Theudisca loquens lingua, eiusdem divinae lectionis nihilominus notitionem acceperit. Und: quatenus non solum literatis, verum etiam illiteratis sacra divinorum praeceptorum lectio panderetur.

[126] Das Väterbuch (Vitaspatrum) DTMA 22; zwischen 1263 und 1273, wahrscheinlich vom Dichter des Passional geschrieben. Vgl. Verse 161–165, 232–237, 11499–11575.

[127] Heinrich v. Neustadt, Gottes Zukunft, DTMA 7 (1. Hälfte des 14. Jh.) Verse 37–54.

[128] Walter v. Rheinau, (Ende 12. Jh.). Hrsg. von Edit Perjus, in: Acta Academiae Aboensis, Humaniora VIII, Åbo 1950. Vgl. vor allem Verse 114–121.

[129] Daß er es zu diesem Zwecke auf deutsch übersetzt habe, scheint ihm selber sehr zu imponieren, mindestens viermal erwähnt er es (im «ersten vorgewerbe» und im Epilog).

Bürgerlicher gewesen sein soll [130]. Doch bliebe es auch dann im Sinne des sermo humilis zu rechtfertigen, nunmehr innerhalb des Deutschen.

Schöner und in reicher allegorischer Vertiefung kündigt der Priester Wernher um 1172 im Prolog zu den «Driu liet von der maget» Auftrag und Absicht seiner Dichtung an. Die eingesetzten herrlichen Allegorien jedoch nötigen mich, den Text später, in andern Zusammenhängen, vorzulegen. Wo es um das Offenbarmachen der Heilsgeschichte für alle geht, sei es in der Verkündigung oder in der Dichtung, sind die Stimmen der einzelnen Autoren immer wieder hörbar, und es hängt nur vom Grad ihrer Gestaltungskraft ab, wie überzeugend sie der Forderung nach der verständlichen Sprache Ausdruck verleihen [131]. Wir werden wieder darauf stoßen, bei Beda, Otfrid, Lambert v. Lüttich; man vergleiche auch Arators Pfingst-Hexameter. Im übrigen ist auch das hier Gebotene nur eine Auswahl.

Vom sermo humilis war lang die Rede, dessen Wesen und Absicht die «Allgemeinverständlichkeit» [132] ist und der deshalb wahrhaftig auch als Bezeichnung für den Gebrauch der Volkssprache genommen werden könnte, wie sich erwiesen hat. Was die Diener am Wort zu sagen haben, muß allen zur Verfügung gestellt, muß für alle anziehend werden [133]. Verstehen-können, um ergriffen zu werden, ist Bedingung. Da sich so

[130] Nach Perjus ist er in Schaffhausen urkundlich nachgewiesen. – Für CURTIUS ist eine Selbstbezichtigung als Autor bäurischer Rede einfach ein Exordialtopos. (Vgl. Europäische Literatur, 414.)

[131] Es ist klar, daß in solchem Pochen auf die eigens ausgesprochene Absicht eines mittelalterlichen Autors eine gewisse Gefahr liegt. Natürlich steckt hinter all diesen Manövern ein gutes Stück Dichterstolz, der sich in geläufigen (man könnte oft die gleichen Wendungen nachweisen!) Demutsformeln oder sonstigen Beteuerungen verbirgt. Doch damit möchte ich nicht die ganze Kontroverse Schwietering-Curtius heraufbeschwören, nur vielleicht, aus der Lektüre all dieser Prologe und Epiloge und der gewonnenen Einsicht in das Timbre solcher Diktion heraus, mit J. SCHWIETERING «the whole prayer-complex grouped about the person of the poet in relation to his work» (The Origins of the Medieval Humility Formula, PMLA 69 (1954) 1282) gerne annehmen und jedenfalls die von Schwietering im gleichen Aufsatz erwähnte Verwurzelung solcher Formeln in der Leser-Beter-Gemeinschaft heraushören, die der Verfasser so sinnvoll mit der Schlußformel jeder lectio monastischen Brauchs, dem 'Tu autem Domine, miserere nostri' in Beziehung bringt. Ob damit der klugen Warnung LECLERCQS (L'amour, 172): «prendre au sérieux un texte médiéval n'est pas nécessairement prendre à la lettre toutes ses formules» genugsam Rechnung getragen ist, möchte ich offenlassen, bis Texte schwereren Gewichts (nach meiner Einschätzung) ähnliche «Formeln» beigebracht haben (Wernher, Dichter der Pilatus-Legende, Dichter des Daniel-Buches).

[132] AUERBACH, Literatursprache, 42.

[133] Vgl. LECLERCQ, L'amour, 244.

das Mitreißende notwendig mit dem Lehrhaften vermischt, wird nach der Theorie der Rhetorik Trennung in hohen und niederen Stil unmöglich [134]. Das ist verhüllter Glanz der Offenbarung, ist tiefste Verhüllung Gottes in das Herz des Menschen hinein, das nicht nur die blendende Herrlichkeit nicht erträgt, sondern auch langsam begreift, nur über das Fleisch, über die im Bereich des Sublimen erniedrigende Präsenz des allzu Realistischen [135].

Solche Öffnung zu allen hin erklärt sich nur aus dem WORT, das sich selbst erniedrigt hat, um für alle zugänglich zu sein, und die Knechte können den Dienst nur von Christi Geist her empfangen, dessen Eigentümlichkeit es ist, sich mitzuteilen. Indem sie das tun, haben sie in gewisser Weise Anteil an einer Verlängerung der Inkarnation [136]. Es kann nicht leicht Größeres von diesem ministerium verbi gesagt werden, und wenn Bernhard auch nicht an die Volkssprache im engen Sinn denkt, so bedarf es keines Beweises mehr, all das Gesagte auch auf sie zu be-

[134] AUERBACH, Literatursprache, 44. Was Auerbach für die christliche Spätantike sagt, bleibt weiterhin gültig. Wehrli spricht in demselben Sinn vom lateinischen Jesuitendrama der Barockzeit, das «nicht mehr Komödie oder Tragödie, sondern ein Theater der Heilsgeschichte (...) mit einem Ineinander von menschlicher Lächerlichkeit und dem Triumph der Erlösung» ist, was genau dem christlichen Realismus entspräche, der jene Trennung der Stile ablehnt. (WEHRLI, Deutsche und lateinische Dichtung, 146.)

[135] Vgl. dazu LECLERCQ/VANDENBROUCKE/BOUYER, Spiritualité, 26 f.: (von Gottes Sprechweise zu uns) «dans un vase de terre cuite, afin de ne pas nous éblouir». (Nach Gregor d. Gr., aus mehreren seiner Schriften zugleich, wie es Gregors Art entspricht.)

Vgl. auch H. DE LUBAC, oben S. 28. Ferner: LECLERCQ, L'amour 189: «les réalités invisibles et cachées de Dieu, et qui sont d'un tel prix, elle (l'Ecriture) les rend accessibles aux esprits humains comme dans des vases de peu de prix, dans des comparaisons empruntées aux réalités que nous connaissons par les sens. Nous aussi, adoptons l'usage de ce chaste langage. (Nach BERNHARD, Serm. sup. Cant. 74, 2.) Es überrascht, wie Bernhard ausgerechnet der Sprache, die den Sinnen Rechnung trägt (Hamanns 'sinnliche Sprechwelt Gottes') *chasteté* zuspricht. Diese Einsicht steht weit entfernt von jener dualistischen Grundhaltung, die das Reine nur dem Geiste zuerkennt und alles Sinnenhafte eo ipso als ein zu Übersteigendes verurteilt und die in solch manichäistischer Bedrohlichkeit ziemlich alle christlichen Jahrhunderte bis heute beherrscht. (Vgl. dazu etwa B. STOECKLE, Ich glaube an die Schöpfung (Licht vom Licht NF 4) Einsiedeln 1966.) Bernhard meint *pudeur*, die ehrfürchtig vor dem Mysterium Gottes (in der Bibel) bleibt, und hat hellhörig darin den göttlichen Stil verstanden, der sich scharf gegen die nur logische, klare Sprache der Philosophie, für das Mittelalter der scholastischen Theologie, abhebt. Hamann sieht sich im Zeitalter der Aufklärung der gleichen tödlichen Sprachwelt der Vernunft gegenüber.

[136] Vgl. LECLERCQ, L'amour, 244. Leclercq führt die Gedanken Bernhards aus, vollendet sie aber durch diesen letzten großartigen Satz.

ziehen. In diesem Dienst müssen alle eigennützigen Aspirationen, alles ängstliche Sorgen um Reputation in der Literatenwelt (was keineswegs eine gewisse legitime Entfaltung künstlerischer Gestaltungskraft ausschließt [137]), jedes Haschen nach persönlichem Erfolg aufgegeben werden. Leclercq versteht es als das ganz gewöhnliche, im christlichen Leben täglich abgeforderte «détachement» [138]. Balthasar spricht vom Menschen, den Gott «zu seinem Alphabet, seinem Klang- und Sinnkörper macht», und der «alle seine Potenzen und Kombinationen hingibt, damit sich Gott ihrer bediene, wie der Setzer des vor ihm liegenden Alphabetes» [139]. Treffenderweise ist solche Preisgabe eigenen Könnens und eigener Rühmung festgehalten in einem aus dem 11. Jh. überlieferten Wortpaar: «litteratus seculi et idiota Dei» [140].

Gewiß, nicht immer gelingt es dem Dichter und Diener des Wortes, auf so radikale Weise von sich abzusehen. Gerade die ausgedehnten einleitenden Vorstellungen seiner Person ließen eher an ein ziemlich ausgeprägtes Selbstbewußtsein denken. Doch bleibt der nie verlorene Zusammenhang mit der ganzen Tradition kirchlicher Sendung, evangelischer Verkündigung, die – man wird es bei Otfrid wieder sehen – nie aus einem ernsthaften Leben der Frömmigkeit herausgelöst werden darf. Zudem, wie sollte der Dichter sich nicht freuen über das Zustandegekommene? Das, wenn es ihm auch der *sin giht*, unter Beteiligung eigener großer Mühe geboren wurde [141]?

Und dann gibt es, wie als letzte Konsequenz der eigentlichen radikalen Forderung, die Gestalt des reinen Knechtes, der nun überhaupt

[137] Vgl. Leclercq, L'amour, 244. 245.

[138] Ebd. 244.

[139] Balthasar, Verbum Caro, 90 f. Balthasar geht in seinen Ausführungen aber über Sprache im gewöhnlichen Sinn hinaus und bezieht das ganze Sein des Menschen mit ein.

[140] Wiederum: Stilanspruch und Gelehrsamkeit, abgesetzt gegen sermo humilis und Einsprachigkeit. (Zitat aus den Briefsammlungen aus der Zeit Heinrichs IV., zit. bei H. Grundmann, Litteratus, 7 Anm. 22.)

[141] So der Dichter der Pilatus Legende, um 1170–1180 (hrsg. von K. Weinhold, ZfdPh 8 (1877) 272–288). Die bekannten Topoi des Schwangergehens und des Gebärenmüssens, des Zurechthauens und -biegens der deutschen Sprache (auf dem Amboß; vgl. im Danielbuch das *billen mit miner zungen*, Vers 70 f. und das *uz dem latin ich ez hieb*, Vers 8302, Die poetische Bearbeitung des Buches Daniel DTMA 19) in ganz bewußt vollzogener Askese sind hier außerordentlich eindrucksvoll. Man vergleiche vor allem Vers 1–13 und 49–60. Auch hier wäre der Vorwurf eines Selbstlobes leicht bei der Hand, muß aber gerade durch die überdeutliche Berufung des Dichters auf den göttlichen Geist (19–55), in dessen Hand er nichts als ein gefügig zu machendes Werkzeug ist, zurückgewiesen werden.

nichts Eigenes vorzuweisen hat, nicht einmal Potenzen und Kombinationen bereits erprobter Typen, dem es der Herr buchstäblich im Schlafe gibt und wo der Schritt von gepflegter literarischer Latinität oder sakraler Liturgie übergangslos in die Vulgarität der Volkssprache getan wird. Das ist Caedmon aus der angelsächsischen Legende, und das ist der Anfang der Bibeldichtung in der Volkssprache.

3. Bibeldichtung

a) Angelsächsische Anfänge. In Caedmon hat die ganze, über zwei Jahrhunderte (ca. 670–870) hinweg lebendige angelsächsische Bibeldichtung ihre Schlüssellegende. Denn in diesem von Beda in der Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum [142] überlieferten Bericht wird das Zustandekommen der Bibeldichtung in der Volkssprache in einer Ausführlichkeit dargelegt, die keinen Zweifel mehr über den ausschlaggebenden Beweggrund aufkommen läßt.

Ein gänzlich ungebildeter Mann, ein Pferdeknecht des Klosters zu Whitby, wird einer außerordentlichen Gabe gewürdigt: er dichtet biblische Gesänge, die er nie zuvor auch nur in ähnlicher Form gehört, wozu er bloß die inhaltliche Grundlage vernommen, jeweils in kürzester Zeit, in seiner angelsächsischen Muttersprache. Außer der ausführlichen Schilderung des Vorgangs, wie Caedmon im Traum zum Singen aufgefordert wird, nach ausdrücklichem Befehl sogleich schlafend zu singen beginnt und alles auf diese Weise nächtlich Entstandene anderntags noch weiß, betont Beda sechsmal den offenbar wichtigen Umstand einer von Gott unmittelbar – ohne menschliche Unterweisung in der Kunst – empfangenen Gabe [143].

Von nicht geringer Bedeutung sind Art und Intensität der Beteiligung des so von Gottes Kraft betroffenen Mannes. Die Teile der

[142] IV 24, s. C. Plummer, Venerabilis Bedae Opera Historica, 2 Bde, Oxford 1896, I 258–262. Das Werk ist um 731 verfaßt worden; Caedmons Lebenszeit verlegt man ins 7. Jh. (nach Grundriß der germanischen Philologie, hrsg. von Hermann Paul, Straßburg ²1901, II, 1, 1027). Über die frühe angelsächsische christliche Dichtung s. ebd. 1025–1051.

[143] Titel des Kapitels: Quod in monasterio eius fuerit frater, cui donum canendi sit divinitus concessum. Ferner: frater quidam divina gratia specialiter insignis... Namque ipse non ab hominibus, neque per hominem institutus, canendi artem didicit, sed divinitus adiutus gratis canendi donum accepit. Hinweis auf Gal 1, 1 und Mt 10, 8. Und: eis (canticis) mox plura in eundem modum verba Deo digni carminis adiunxit.

Heiligen Schrift, die er in Liedern dichten soll (die Äbtissin befiehlt ihm, nach und nach die ganze Heilsgeschichte im Zusammenhang poetisch darzustellen), werden ihm übersetzt vorgesagt [144]. Das Gehörte trägt er mit sich herum, erwägt es bei sich und holt es – nunmehr in liebliche Gesänge verwandelt – wie ein Wiederkäuer wieder herauf: «rememorando secum, et quasi mundum animal ruminando ...» Gehört hat er nur die Prosa der Bibelübersetzung, auch im Schlaf hört er seine Gesänge nicht von irgendwelchen Stimmen; er empfängt nur den Auftrag – und singt. Da er jeweils am folgenden Morgen schon seine Umgebung mit neuer Kunst überrascht, mutet es jene wie ein Wiederkäuen des Bibeltextes an.

Im *quasi mundum animal ruminando* liest man Bedas Hand besonders deutlich, denn es ist dies eine bei ihm beliebte Ausdrucksweise [145]. Das Wiederkäuen im Mund (d. h. mit der Zunge) und das Wiedererwägen im Herzen der gehörten oder gelesenen Heilsmysterien macht Beda wie viele andere mittelalterlichen Lehrer des Gebetes zur Voraussetzung für eine wahre Vertiefung im Glauben und in der Frömmigkeit. Wichtig für uns ist die Tatsache, daß sein Roßknecht die in angelsächsischer Sprache vernommenen Worte auf diese Weise traktieren muß, bis sie den kostbaren Saft, den sie enthalten, hergeben. Was an und für sich selbstverständlich sein muß, daß nämlich nur ein in der verstandenen Sprache angehörter Text meditiert werden kann, wird hier ausnahmsweise einmal gesagt. Und es ist nicht ohne Bedeutung, daß es im Hinblick auf den ungebildeten Stallknecht geschieht, für den ein volkssprachlicher Wortlaut Bedingung, der einzige Weg der Aneignung ist (im Gegensatz zu dem lateinisch gebildeten Mönch, für den eine andere Möglichkeit offenstünde [146]), und der nun meditierend –

[144] ... quicquid ex divinis litteris per interpretes disceret ...; cuncta, quae audiendo discere poterat...

[145] Plummer zitiert noch: «haec (mysteria) quasi munda animalia nunc oris locutione ruminanda, nunc cordis penetralibus retractanda servemus» und kennt 5 weitere Stellen aus des Ehrwürdigen Werk (II 250). (Wiederkäuer werden in Lev 11, 3 und Deut 14, 6 zu den reinen Tieren, d. h. für den Israeliten zu essen erlaubten, gezählt.)

[146] Seuse z. B. ist in der Lage, auch von einem lateinischen Text auszugehen. Vgl. C. Champollion, in Seuse-Studien, hrsg. von E. Filthaut, Köln 1966, 89: Seuse verarbeitet in deutsch zu Bildern, was er lateinisch in der Liturgie gehört. Im übrigen hat er die gleiche Auffassung vom Verarbeiten des Gehörten: Ein *bewerter gotes frúnd sol alle zit etwas gůter bilde als spruch haben in der sele mund ze kúwene, da von sin herz enzundet werde zů gote, wan dar an lit das hôhste, daz wir in zit* (= *die Tagzeiten*) *mugen han, daz wir dik an daz gôtlich liep gedenken* (...)

ruminando – einen neuen, schönen, poetischen Wortlaut schafft, einen Meditationsstoff für die vielen andern [147], die ebenso erfaßt werden müssen wie die litterati unter den Mönchen. Das heißt also: ein Laie, ein ausgesprochener, totaler illitteratus dichtet meditierend ein Meditationswerk. Und obendrein auf Gottes ausdrücklichen Befehl und mit seiner alleinigen Hilfe. Hier erübrigt sich jegliche Rechtfertigung für das ungewöhnliche Unterfangen, die Volkssprache zur Literatursprache [148] zu erheben, das Tun legitimiert sich selbst im Licht solcher Beweggründe [149]. Es scheint, als ob mit dieser «Praxis» grundsätzlich grünes Licht für die Bibeldichtung in der Volkssprache gegeben worden wäre, die Nachfahren brauchen sie sich lediglich in Erinnerung zu rufen, um legitim ein gleiches zu tun [150]. Das gilt jedoch nicht für Otfrid, der jene Prinzipien wesentlich vertieft.

Doch zurück zum Entstehungsprozeß der Caedmon-Lieder. Ich habe nicht ohne Absicht die *ruminatio* eines vorgegebenen volkssprachlichen Textes betont. Denn tatsächlich wird in der Spiritualität vieler Jahrhunderte dieses meditierende Wiederkäuen häufig zur Forderung gemacht für den frommen Betrachter der Schrift, nur stets ohne Erwähnung der Sprache. Cassian [151], Isidor (der wohl den Begriff, nicht aber den Terminus *ruminatio* verwendet) [152], Lambert le Bègue

dik von im reden, sinú minneklichú wort in nemen. (Briefbüchlein, 11. Brief, Ausgabe K. Bihlmeyer, HEINRICH SEUSE, Stuttgart 1907, 391.)

In der gleichen Lage sind auch die von ISIDOR ermahnten Mönche, s. Anm. 152.

[147] Beda unterläßt es nicht, von der heilsamen Wirkung von Caedmons Liedern auf viele «Geister» zu sprechen, die neuen «Appetit» auf das ewige Leben erhalten hätten.

[148] Mit Sicherheit allerdings kann kein erhaltenes angelsächsisches Gedicht CAEDMON zugeschrieben werden. Die neuere Forschung rechnet aber mit der Möglichkeit, daß von Caedmon der Impuls für solche Dichtungen ausgegangen sei. Die angelsächsische Genesis wird u. a. erwogen. (PLUMMER II 251–258.)

[149] In Caedmons Leistung wird evident, was Leclercq von dem der Geschichtlichkeit unterworfenen sich inkarnierenden Wort sagt: das Deponieren der ewigen Wahrheit in Gefäße, die jede Zeitepoche neu bereitstellt, und zwar durch die Menschen, die dieses Wort im Herzen bewahren müssen, um es schließlich in die Sprache zu übertragen, die sie ihre Zivilisation gelehrt hat (LECLERCQ, L'amour, 239). Hier, bei Caedmon, kann die Sprache im engen Sinn genommen werden, es geht um die Volkssprache, ins Angelsächsische hinein hat sich die Inkarnation verlängert.

[150] Vgl. Anm. 148 und die Heliand-Praefatio.

[151] ... cunctae evagationes atque discursus cogitationum tuarum sint tibi divinae legis sancta et incessabilis ruminatio. (CASSIAN, Collationes 14, 12, zit. bei X. v. ERTZDORFF, PBB 86 West (1964) 67.)

[152] Lectio memoriae auxilio eget (...) submotoque libro sententia retractetur in animo (...) sub silentio lingua movetur (ISIDOR, Sent. Lib. III, De collatione,

(12. Jh.) [153], Wihelm von Saint-Thierry, dessen «Meditatives orationes» das Programm bereits im Titel vorwegnehmen [154], Gertrud von Helfta [155], David von Augsburg [156], Seuse [146] kennen dieses lang erprobte und offenbar bewährte Durchdenken, ja Durchkäuen eines Bibeltextes oder -kommentars.

PL 83, 689 B). Das Ganze bezieht sich auf die private Schriftlesung, wo zwischen lectio aperta und lectio tacita unterschieden wird. Das laute Lesen lasse wenig Spuren im Geist zurück, durch dieses neue Durchdenken aber erhofft man Frucht aus der Lesung. Wer so lese, kurze lectio aperta, gefolgt von einem Moment der Besinnung, werde nie mehr vergessen, was er gelesen. Vgl. dazu LECLERCQ/VANDENBROUCKE/BOUYER, Spiritualité, 87 f.

[153] Von den nach dem sonntäglichen Gottesdienst nach Hause zurückgekehrten Gläubigen: in psalmis, in ymnis et canticis spiritualibus expendebant, audita queque in ecclesia ruminantes et sese mutuo ad custodiendum cohortantes. (FAYEN, L'antigraphum Petri, 100.)

[154] Hier in innigster Verbindung mit dem Genuß der eucharistischen Gaben, die ihrerseits im Zusammenhang mit einer intensiven Vereinigung des Menschen mit dem Atem, dem Mund des Herrn gesehen werden wollen: cum manducantes et bibentes incorruptibile epulum corporis et sanguinis tui, sicut munda animalia tua ab intestina memoriae cogitandi dulcedine, quasi ad os reducimus; et in novum et perpetuum salutis nostrae effectum novo semper pietatis affectu ruminantes, sursum suaviter in ipsa recondimus memoria, quid pro nobis feceris, quid fueris passus. (WILHELM V. SAINT-THIERRY, Meditatio VIII, ed. M.-M. Davy, in Bibliothèque des textes philosophiques, Paris 1934, 184 f.) Ein subtiler Versuch, die *memoria passionis* sowohl auf das sakramental-liturgische wie auf das meditativ-individuelle Geschehen zu beziehen und darin implizite jedenfalls eine hohe Wertschätzung des meditativen Gebetes. Die unerhörte Kühnheit, die in der Verbindung vom Essen des Herrenleibes mit der meditativen ruminatio liegt, dürfte dem Gedanken der inneren Beziehung zwischen heilschaffendem Sakrament und selbst Heilskraft besitzendem Wort treffen. (Vgl. zum letzten L. SCHEFFCZYK, Von der Heilsmacht des Wortes, München 1966, 13.) Und in der «neuen zugleich wie immerwährenden Wirkkraft unseres Heils», die neu aktualisiert wird im jetzt geschehenden Aufbruch unserer innigsten Gebetshingabe, liegt eine große Nähe zum *Unde et memores* des Kanons der Messe. (Vgl. auch Y. CONGAR, Das Verhältnis zwischen Kult oder Sakrament und Verkündigung des Wortes, Concilium 4 (1968), 176–181, besonders 176 f.) Congar und Scheffczyk beziehen ihre Darlegungen auf das zu verkündende Wort, wir hier denken an das zu meditierende, bereits verkündete Wort, das aber im Falle Caedmons und damit bestimmt im Idealfall wiederum neue Gestalt annimmt, um der Verkündigung zu dienen. In Wilhelms enger Verbindung von dieser Meditation mit der Eucharistie liegt eine hohe Adelung der Volkssprache, in der allein für den Laien solche ruminatio vollziehbar ist und dann jene Aktualisierung der Worte des Heils zustandegebracht werden kann.

[155] Per diem etiam illum quo vacaris amori, pro accensione sensuum tuorum a vero sole qui deus est, ne umquam extinguaris, sed de die in diem crescas in amore: ruminabis assidue unum de his versibus... (GERTRUD VON HELFTA, Œuvres spirituelles I, Les exercices, ed. J. Hourlier et A. Schmitt (Sources Chrétiennes 127) Paris 1967, 192).

[156] *Hie zwischent* (vor der Gottesschau) *sol si* (die Seele) *dv̊ gottis wort kv̊wen vnde in trvken mit deme gebette vnd sv̊zzekeit dar vs mit arbeiten svgen, bis das ez ir*

Jean Leclercq verbreitet sich in seinem schönen, hier schon oft zitierten Buch «L'amour des lettres et le désir de Dieu» angelegentlich darüber [157], sowohl, um die Tätigkeiten des Lesens, Aussprechens, Nachdenkens, Sicherinnerns in innige Beziehung untereinander zu bringen, wie auch, um den einzigartigen Reichtum des innern geheimnisvollen Gehalts der Schriftworte, der gerade erst durch das Ingangbringen jener Funktionen seine Schätze preisgibt, aufzuzeigen.

In dieser letztgenannten Eigenschaft offenbart sich der dichterische Charakter der Bibel. Der Wert ihres Vokabulars liegt mehr in dessen vorerst verschlossener Bedeutungsfülle und trächtigen Schwere als in präziser Klarheit [158]. Und damit holen wir Caedmon wieder ein. Seine Heilsgeschichte, «verbis poeticis maxima suavitate et conpunctione conpositis», ist Dichtung. Beda spricht von der ars canendi, vom carmen dulcissimum, mit dem der demütig bescheidene Roßknecht die doctores des Klosters zu seinen Hörern machte. Caedmon wird auch, vor versammelter Kommunität, feierlich approbiert und weiterhin mit Aufträgen bedacht. Man darf dabei nicht vergessen, daß er das, in dieser Frühzeit, «in sua, id est Anglorum, lingua» fertigbringt. Mittels der ruminatio also, jener aktiven Traktierung der Schriftworte und zugleich liebenden Versenkung in sie, erhebt er die Volkssprache, sein Angelsächsisch, das damals noch kaum für poetische Leistungen tragfähig war, auf die Höhe der Kunst. Man muß da nochmals Bedas Respekt vor jener Dichtung in der Vulgärsprache erwähnen. Der Historiker gibt nämlich nur den «sensus», nicht den «ordo ipse verborum» von Caedmons Schöpfungsgesang wieder, weil selbst bestens geschriebene Lieder nicht «sine detrimento sui decoris ac dignitatis» von einer Sprache in die andere übertragen werden könnten. Und dies 731! [159]

smakende werde in der andaht. Und: ... *so man dv̊ heilige bette wort* (= mündliches Gebet) *berret mit dem mvnde vnde svgit mit dem hercen vnde in trvckit so alse das reine vihe mit dem gedanken, das div̊ sv̊zzekeit dar vs sige.* (David von Augsburg, Die sieben Staffeln des Gebetes, Kleine deutsche Denkmäler des Mittelalters 1, hrsg. von Kurt Ruh, München 1965, 135 f. 201.)

[157] Leclercq, L'amour, 19–23 u. 72–75.

[158] Vgl. ebd. 75.

[159] Man halte daneben z. B. Ratberts deutsches Galluslied, das Ekkehart IV. um 1000 in lateinische Verse umgoß, um, statt des carmen barbaricum, einen würdigen Text für die Melodie zu haben. (Vgl. auch Curtius, Europäische Literatur, 36, der zahlreiche Beispiele solcher Übersetzungen gibt.) Jedoch, man muß dieser Einschätzung der Vulgärsprache das ganz andere Verhältnis zum Latein im deutschen Raum als im England des Frühmittelalters zugutehalten. Vgl. Auerbach, Literatursprache, 201 f.

So sehen wir die Kapazität der Volkssprache einmal mehr in enger Verknüpfung mit der Theologie, der Verkündigung der Heilsgeschichte, und darin eine erneute Bestätigung der Adelung und Heiligung der Sprache der illitterati durch diese unübersehbare Beziehung.

Freilich, Erhebungen des meditativen Geistes dieser Art, Dichtungen aus solcher Gebetsform erwachsen, gibt es auch ohne Volkssprache. Zuviele Beispiele bestätigen diese suggestive Kraft des Bibelwortes – um nur zwei zu nennen: Bernhard, Wilhelm von Saint-Thierry. Es ist klar, daß ihre «Meditativae orationes» aus dem täglich vollzogenen liturgischen Dienst genährt werden und Gestalt annehmen, sehr oft satzweise in wörtlicher Übernahme jener unablässig gesungenen und gehörten Texte. Aber hier, in unserer Betrachtung, gibt es nun den Laien Caedmon, dem es trotz mangelnden Umgangs mit Bibel- und Vätertexten gelingt, die Heilswahrheit dichterisch zu besingen. Er vermag es dank seiner demütigen Bereitschaft für den Auftrag des Herrn. Demut und frommen Sinn des bescheidenen Klosterknechtes [160] erkennt man am besten aus dem prompten Gehorsam einem so schwierigen Auftrag gegenüber, liest ihn aber auch aus dem ausdrücklich berichteten Verhalten Caedmons in der Gemeinschaft. Und zum Schluß, bevor Beda ihn selig sterben läßt, nennt er ihn einen «vir multum religiosus et regularibus disciplinis humiliter subditus».

b) Altsächsische Weiterführung. Der Zusammenhang der Bibeldichtung mit der Theorie der Sprache in der Knechtsgestalt, wie sie die Monseer Fragmente verstehen, ist im Roßknecht Caedmon, durch dessen Mund zu singen Gott nicht verschmäht hat, deutlich geworden. Die gleiche Legende erscheint, leicht abgewandelt und nicht in dieser Ausführlichkeit, wieder in der Vers-Praefatio zum altsächsischen «Heliand» [161]. Wie bereits gesagt, übernimmt sie auch hier die Rechtfertigung einer volkssprachlichen Bibeldichtung, nunmehr der deutschen. Und wieder werden die zwei Aspekte dieser Dichtungsgattung erkennbar: zweckbestimmter Auftrag, «mit missionarischer Absicht, durch die dulcedo der Kunst, durch das 'more poetico interpretare' auch Ungebildete zu

[160] Die Äbtissin macht ihn nach der Entdeckung seines Charismas sofort zum Mönch. Darin liegt wohl eine leise Bestätigung der frühmittelalterlichen Auffassung, daß ein Laie nicht dichten und das Heil verkünden könne. Nun, der Herr der Herzen und Talente wußte es besser.

[161] Versus de poeta et interprete huius codicis. Ausgabe O. Behaghel, ATB 4, Halle/Saale [4]1933.

ergreifen» und «Berufung auf spontane Inspiration» [162]. Anders ist nur die Überlieferung der Dokumente. Während von Caedmons Dichtung nichts tradiert ist, sondern nur die Geschichte seiner Berufung, haben wir den altsächsischen Heliand als imponierendes Dichterwerk des 9. Jh., dessen Begründungs-Praefationes aber nicht mit Sicherheit datierbar sind [163]. Jedenfalls differieren Epos und Vorreden im Hinblick auf ein Interesse an der Volkssprache. Die Praefationes erwähnen nicht weniger als zehnmal die Sachsen, die deutsche Sprache, die Übertragung usf. [164]. In der Dichtung selbst hören wir nichts «vom Stolz des Dichters auf seine angestammte Muttersprache» [165]. Tatsächlich muß eine Stelle wie Vers 1409–1414 (zu Mt 5,14–16) überraschen, wo eindringlich der Verständlichkeit der Predigt für die Leute dieses Landes das Wort gesprochen, die Volkssprache jedoch überhaupt nicht erwähnt wird. Auch die Einleitung des Heliand, die in etwa an jene des Lukasevangeliums erinnert, nimmt die Gelegenheit einer solchen Vorstellung des heimischen Idioms nicht wahr. Wenn man von den Praefationes herkommt – was sich aber mit Rücksicht auf deren spätere Redaktion verbietet –, ist diese völlige Stille um das Sprachanliegen nicht zu begreifen.

Unter diesen Umständen und für unsere Frage bleibt das Eruieren von Verfasser und Zeitpunkt der lateinischen Vorreden ein Postulat der

[162] Max Wehrli, Sacra poesis, in: Die Wissenschaft von dt. Sprache u. Dichtung. Methoden. Probleme. Aufgaben (Festschrift Fr. Maurer) Stuttgart 1963, 270 f.

[163] Zu den lateinischen Vorreden vgl. Ehrismann, 151–155; G. Baesecke, Die Karlische Renaissance und das dt. Schrifttum, DVjS 23 (1949) 209; Verfasserlexikon II 386 (Basler); de Boor, 58. 64. Sievers und Baesecke schreiben sie Hraban zu, so auch Verfasserlexikon. Ehrismann schweigt dazu und bezieht sie nicht einmal mit Sicherheit auf den Heliand, de Boor lehnt Hraban als Verfasser ab. Vgl. auch den Forschungsbericht von H. Rupp, in Forschungen zur ahd. Literatur 1945–1962, Stuttgart 1965 (Sonderdruck aus der DVjS 38 (1964) Sonderheft), 39–50. Sicher ist, daß die Vorreden erst nachträglich dem Heliand vorangestellt wurden.

[164] Praefatio in librum antiquum lingua Saxonica conscriptum; ut cunctus populus suae (Ludwigs d. Frommen) ditioni subditus, Theudisca loquens lingua... divinae lectionis nihilominus notionem acceperit; praecepit namque cuidam viro de gente Saxonum; ut vetus ac novum Testamentum in Germanicam linguam poetice transferre studeret; interpretando more poetico; iuxta idioma illius linguae; ad cantilenam propriae linguae congrua modulatione coaptaret; ut cuncta Theudisca poemata suo vincat decore; Versus de poeta et interprete huius codicis; transferre in propriam clarissima dogmata linguam.

[165] Borst, Turmbau, 520. Vgl. das Folgende; ferner: Verfasserlexikon II 386: «beharrliches Schweigen zu Aufschlüssen irgendwelcher Art für Verfasser, Zeit etc.» Schlagender noch: Sehrts vollständiges und zuverlässiges Wörterbuch zu Heliand u. Genesis führt das Stichwort *thiudisc* oder *sächsisch* nicht.

Forschung. Das Epos selbst scheint wie das sorglos in eine ihm nicht ohne weiteres gewogene Zeit hinein geborene Kind zwischen Bedas schönem Wunderbericht und Otfrids enthusiastischer und ernsthafter Verteidigungsrede zu liegen. Ein Fremder, nicht sein Erzeuger, hätte ihm Platz und Daseinsrecht erstritten. Ob im Einvernehmen mit dem Dichter? Das lehnt die Forschung ab. Wer war dann dieser Heliand-Dichter, der ein solches Werk unbekümmert und wie selbstverständlich in seiner Sprache hinlegt? Schließlich hat man ihn ja mit großer Wahrscheinlichkeit als einen geschulten Theologen zu nehmen, der doch eigentlich mit den genau gleichen Hemmungen der Vulgärsprache gegenüber wie seine Vor- und Nachfahren behaftet sein müßte [166].

Indessen darf man den Heliand auch ohne dokumentierten Empfehlungsbrief bedenkenlos in die Reihe der Bibeldichtungen eingliedern, deren Anliegen die Vertiefung des Glaubens im Volk ist. Es werden hier zwar keine regelmäßigen Abschnitte allegorischer Schriftauslegung wie bei Otfrid eingefügt. Nur eine Fitte, die 44., ist solcher Art und wird dementsprechend eingeleitet: «*that* (die zwei Blinden am Weg) *mênid thoh liudo barn* ...» (V 3591) [167]. Das *interdum* ... *mystico sensu depingens* der Vorrede hat aber trotzdem seine Berechtigung. Auch im «Heliand» wird der ruminatio Raum gegeben [168], im liebevoll variierenden Erzählstil, in dem die schöne Einheit von Dichtung und Seelsorgstheologie [169] greifbar wird.

Und dann steht es unserer Fragestellung absolut frei, jene lateinischen Vorreden als selbständiges Dokument auszuwerten, das seine Absicht deutlich genug verrät, auch wenn sich seine Bezugnahme auf den Heliand als eine nachträgliche und nicht einmal eindeutig erwiesene – wiewohl höchst wahrscheinliche – herausstellt. Jedenfalls darf nochmals die Ähnlichkeit zur Caedmon-Legende betont werden, weil auch hier eine Bibeldichtung angekündigt wird, die *dulcedinis suavitate* das

[166] Vgl. dazu J. Rathofer, Der Heliand. Theologischer Sinn als tektonische Form, Niederdeutsche Studien 9, Köln 1962, 302–306, der den «Heliand» nicht nur außerhalb einer Überlieferung der spätantiken Bibeldichtung, sondern auch der angelsächsischen sehen will. Der Helianddichter habe keinen literarischen Ehrgeiz, er bemühe sich als Seelsorger um den Hinweis auf das exemplum der vier Evangelien, vgl. V 32 f. (Zu dieser imitatio des exemplum Christi s. ebd. 280–288.) Rathofer schreibt das erstaunliche Werk allein dem «Impetus» zu, «der von der karolingischen Reform ausging».

[167] Rathofer entwickelt u. a. daran seine fragwürdige Zahlentheorie.

[168] Wehrli, Sacra Poesis, 271.

[169] Vgl. die guten Ausführungen bei Rathofer, 280–288.

suchende Herz berührt, dank ihrer poetischen Kraft. Und in gleicher Weise auch sieht man den Heliandsänger außerstande, das Werk nur *de suae ingenio parvitatis* vertrauend zu vollbringen [170].

Bibeldichtung ist Erschließung der Schrift zu frommer Betrachtung für das Volk, ist «höchste Begegnung von Dichtung und Offenbarung», ist «sacra poesis nicht nur dem Thema nach, sondern auch vielleicht nach ihrem Anspruch auf besonderen Rang und besondere Wahrheit» [171] und steht als so bedeutsame Leistung immer im Zeichen hoher – individueller oder nationaler – Berufung.

c) *Neuansatz und Erfüllung im Althochdeutschen.* Mit dem *Nationalen* ist das Stichwort für das Werk des rheinfränkischen Mönchs, Otfrids von Weißenburg, gefallen. Sein Evangelienbuch [172] ist, obwohl wie die andern Bibeldichtungen durchaus ein Andachtswerk, in einem gewissen Sinn ein offizieller Aufruf an die Adresse des fränkischen Volkes. Dieser Dichter ist es, der wie kein zweiter die Aufmerksamkeit unserer Fragestellung auf sich zieht, stellt er doch seinem ersten Buch das berühmt gewordene Eingangskapitel voran, das aufs genaueste das Thema unserer Theorie formuliert:

«Cur scriptor hunc librum theotisce dictaverit.»

Außer in dieser «ältesten erhaltenen deutschen Vorrede eines deutschen Schriftstellers» [173], diesem großartigen Gründertext der deutschen Literaturgeschichte [174] in althochdeutschen Versen erklärt sich Otfrid über das gleiche Thema im amtlichen Begleitschreiben mit der Bitte um Approbation, dem lateinischen Brief an Erzbischof Liutbert von Mainz. Diese beiden Dokumente bilden nun, auf dem Hintergrund der Widmungen und des ganzen Werkes, den Interpretationstext für Otfrids Beitrag zu unserer Theorie. Was darin, neben dem neuen Aspekt des Nationalen, geltend gemacht wird, bestätigt und ergänzt auf schöne Weise manches von dem bereits aus andern Zeugnissen Erkannten.

Im Brief an Liutbert nennt Otfrid die spätantiken Bibeldichter Juvencus, Arator und Prudentius, um diese poetae christiani den vates

[170] Prosa-Praefatio.

[171] Wehrli, Sacra poesis, 263.

[172] Otfrid von Weissenburg, Evangelienbuch, hrsg. v. Erdmann/Schröder, ATB 49, Tübingen [5]1965. Alle Zitate nach diesem Text. Beigezogen wird Erdmanns Kommentar aus der Ausgabe Halle/Saale 1882.

[173] Oskar Erdmann, ebd. (1965) V.

[174] Wehrli, Sacra poesis, 272.

gentilium Vergil, Lucan und Ovid gegenüberzustellen [175]. Für Otfrid gibt es nämlich zwei Probleme: Es geht darum, christliche Themen erstens in dichterischer Form und zweitens in der Volkssprache darzustellen [176]. Der Mönch hebt also die christlichen Bibeldichter gegen die heidnischen vates ab und sieht sich selbst als Nachfolger der ersten. Er legt ja *partem Evangeliorum* (9) vor, um den *cantus obscenus laicorum* (6 f.), den *ludum saecularium vocum* (11) zu überrunden [177]. Die Rechtfertigung der Bibeldichtung als solcher weist Rupp «aus gültiger Tradition» (ebd.) nach. Sie soll hier nicht mehr zur Frage stehen, zumal Max Wehrli in dem ebenso schönen wie wichtigen Aufsatz «Sacra poesis» Reichtum und Wert dieser heute eher schlecht angeschriebenen Sonderform der Erzählung wieder ins Bewußtsein gebracht hat. Unsere Aufmerksamkeit muß sich auf die Rechtfertigung der Volkssprache für diese Erzählgattung konzentrieren, und das deckt sich exakt mit Otfrids eigenem Anliegen.

Nach Rupps Meinung sieht der Dichter sich nämlich einem ganz neuen Problem gegenüber, der Versifizierung des Evangeliums in der deutschen Sprache. Er könne und wolle nicht wie der Heliand an die angelsächsische Geistlichendichtung anknüpfen [178]. Wir haben schon gesehen, daß hier neue Argumente zu erwarten sind.

Otfrids Bemühen geht also dahin, die Verbindung zur lateinischen Antike und nicht zur germanischen Dichtung herzustellen. Aber die «volkssprachliche Bibeldichtung scheint nun ein Abweg zu sein von dem (...) Ziel der Spätantike, eine vergilische Bibel zu formen». Sein junges fränkisches Unternehmen im Gegensatz «zur reifen Kunst der Griechen und Römer» ist ein neues und nicht leicht zu lösendes Problem [179]. Deshalb muß seine Rechtfertigung tief greifen.

Zunächst nennt er, wohl mit Absicht, die Sprache jener Dichter, der heidnischen wie der christlichen, nicht etwa *lingua latina* oder *lingua*

[175] ... quod gentilium vates, ut Virgilius, Lucanus, Ovidius caeterique quam plurimi suorum facta decorarent lingua nativa, (...) nostrae etiam sectae probatissimorum virorum facta laudabant (jene Brüder), Juvenci, Aratoris, Prudentii caeterumque multorum, qui sua lingua dicta et miracula Christi decenter ornabant (13–19). Im otfridischen Text handelt es sich zunächst um eine Aneinanderreihung der beiden Dichtertypen; *Gegenüberstellung* nach der Interpretation von Heinz Rupp, Otfrid v. Weißenburg und die spätantike Bibeldichtung, WW Sammelband II 138 ff. (bzw. 7 (1956/7) 334 ff.).

[176] Ebd. 142.

[177] Darüber mehr s. unten.

[178] Vgl. auch Schönbach, Otfridstudien IV, ZfdA 40 (1896) 122.

[179] Wehrli, Sacra poesis, 272.

romana, sondern *lingua nativa* (15) [180], *sua lingua* (18), um gleich von Anfang an die spontane Vorstellung einer Privilegierung des Lateins von dessen Wesen her, wenn nicht auszuschalten, so doch wenigstens aus dem vordergründigen Bewußtsein herauszuhalten und die von ihm anvisierte Richtung anzugeben. Uns aber, uns Franken, meint Otfrid [181], fehlt es nur am ernstlichen Willen, ebenfalls *propria lingua* die Strahlkraft des Gotteswortes wiederzugeben [182]. Denn die fränkische Sprache wird nur deshalb für eine barbarisch ungezügelte gehalten, sagt er später, weil sie von den eigenen Leuten bis jetzt noch nie, weder in Prosa noch Poesie, geglättet worden ist [183]. Otfrid gerät in einen Ton schmerz-

[180] Ein Ausdruck, der mir sonst nirgends begegnet ist. *Latein* erübrigt normalerweise jede Erläuterung, ist ja die Sprache schlechthin. Der Begriff *lingua nativa* wird sonst nur für die Volkssprache gebraucht, aber nie in diesem Terminus, sondern gewöhnlich *lingua barbar(ic)a* oder *vulgaris*. (Du Cange überliefert den Ausdruck auch nicht.)

[181] Vorerst immer durch das Sprachrohr seiner sogenannten Auftraggeber, s. unten.

[182] Nos vero, (...) divinorum verborum splendorem clarissimum proferre propria lingua dicebant (jene Brüder) pigrescere (19–21).

Die Faulheit der andern (als eine zu überwindende!) vorzuschützen und darin eine Rechtfertigung des eigenen Tuns zu sehen, ist nicht nur Otfrids Einfall. Viel unverblümter und zugleich köstlich naiv gebärdet sich HEINRICH V. KROLEWITZ ûz Missen gegen Ende seiner langatmigen Vaterunser-Paraphrase (1251–1253 verfaßt):

Die wîsen in latîne (gemeint sind Geistliche, Zeitgenossen)
ir kunst daran liezen schîne
und schrîben dâ vone vil,
des ich nicht alles sagen wil;
in diuschen wolten sie es niht tûn,
daz sie sich icht wolten mûn,
Sint sie ez alle verswigen
unde die rede liezen ligen,
sô mûstez tûn doch ettewer;
ine weiz niht, vil lîchte bin ich der,
von dem got das wolte,
daz er diz reden solte. (V 4649–4661.)

(Ausgabe Friedr. Lisch, Quedlinburg u. Leipzig 1839.) So von sich eingenommen das klingen mag, der Verfasser dichtet auf deutsch in der aufrichtigen Sorge, die *tumben* möchten sonst übergangen werden und den Text nie richtig verstehen (wie es auch ihm früher ergangen sei). Auch hier wird der Gedanke der Eröffnung der Schrift sehr deutlich.

CURTIUS scheint diesen Exordialtopos nicht zu kennen. Der Topos 'Die Trägheit ist zu meiden' (Europäische Literatur, 98 f.) beinhaltet jeweils eine Forderung der Ethik an den Schreibenden selbst; hier jedoch wird die Trägheit der andern als Alibi für den Autor benützt.

[183] Lingua enim haec velut agrestis habetur, dum a propriis nec scriptura nec arte aliqua ullis est temporibus expolita (105–107).

licher Anklage. Er, dessen Sprach- und Stilideal das lateinische ist, das er gerade anhand der *barbaries* der deutschen Sprache (der lingua «inculta et indisciplinabilis atque insueta capi regulari freno grammaticae [184] artis», 58 f.) entrollt [185], er, der durch die Aufzählung aller möglichen und schon dagewesenen «Fehler» der Deutschschreibenden vorsichtig jeder künftigen Kritik an seinem Werk den Wind aus den Segeln nimmt [186] und dabei u. a. es verschmäht, seine eben entwickelte abstrakte Darstellung der Schwierigkeiten seiner Muttersprache mit deutschen Beispielen zu belegen, um sich nicht erneut dem Gelächter der Gebildeten preiszugeben durch das Einfügen solcher barbarischen Worte in das Ebenmaß des Lateins [187], dieser Mann bedauert in den schärfsten Worten, daß man es bisher unterlassen habe, diese ungehobelte Sprache aufzuwerten [188]. Es hört sich an wie ein Widerspruch. Und doch kann es sich beidesmal nur um das gleiche handeln: um die Überzeugung, die Frankensprache sei der Erhebung fähig, vorausgesetzt, daß man sie pflegt. Ihre bisherige Vernachlässigung kann Otfrid nicht begreifen. Was selten geschieht, fährt er in seinem Unmut fort, sie, die Deutschen, üben sich mehr in einer ihnen fremden Sprache, dem Lateinischen oder Griechischen. Sie hüten sich, diese durch Mißbrauch zu verunstalten, scheuen sich aber nicht vor Fehlern in der eigenen. Sie fürchten sich, in ihrem bißchen lateinischer Schriftstellerei auch nur ein wenig die Kunst zu verletzen, während ihre eigene Sprache sozusagen durch jedes verwendete

[184] Grammatica heißt im Mittelalter oft einfach die lateinische Sprache. Vgl. CURTIUS, Europäische Literatur, 36. Vgl. aber auch ebd. 52 f., ferner LECLERCQ, L'amour, besonders 21 f., und JAN PINBORG, Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter, in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. XLII Heft 2, Kopenhagen 1967, 25 ff., mit einem weit komplexeren Begriff von *Grammatik*.

[185] Außerdem in I 1, 1–30, s. unten.

[186] Wie es sich gehört für eine captatio benevolentiae.

[187] Horum supra scriptorum omnium vitiorum exempla de hoc libro theotisce ponerem, nisi inrisionem legentium devitarem; nam dum agrestis linguae inculta verba inseruntur latinitatis planitiae, cachinnum legentibus prebent. (101–105.)

[188] Es muß dessen ungeachtet schon früher an eine Möglichkeit, das Fränkische schriftfähig zu machen, gedacht worden sein. H. GRUNDMANN (Litteratus, 33 f.) berichtet von König Chilperich, † 584, der 4 neue Buchstaben ersonnen hat, um allenfalls auch Worte der fränkischen Sprache in lateinische Texte aufnehmen zu können. Das ist ein erster, fast schüchterner Versuch, sich des Fränkischen anzunehmen, das sich der Schrift so widerspenstig zeigt (wie OTFRID es noch 300 Jahre später mit seinen «tria uuu», k und z (61.67) erfahren mußte). Von einer Hebung der Volkssprache kann hier noch nicht die Rede sein, wohl aber vom Vertrauen in eine grundsätzliche Literaturfähigkeit derselben.

Wort einen Fehler erzeugt. Ein seltsames Ding, daß sie die Vorzüge ihrer Großen in die Fremdsprache übersetzen und keine Schreiberfahrung in der eigenen haben [189].

Trotzdem, schließt Otfrid, ist es angebracht, auf welche Art auch immer, sei es in verderbter oder in kunstvoller Sprache, den Schöpfer aller zu loben, der den Menschen das Instrument der Sprache(n) gab, in ihnen das Wort seines Lobes zum Klingen zu bringen, der nicht (wie die Großen dieser Welt) die Schmeichelei geschliffener Worte erwartet, sondern die fromme Gesinnung und das in frommer Arbeit zusammengetragene Werk, nicht den leeren Sklavendienst der Lippen [190].

Damit kommt Otfrid zu seinem innersten Anliegen. Er unterscheidet zwischen Preis der Nationalhelden und Gotteslob, und er weiß genau, daß sein Fränkisch die Kunst der lateinischen Dichtung nie einholen kann. Aber Gott akzeptiert auch das Preislied der Franken, und zwar nicht etwa nur so, daß er in Nachsicht und Güte auch das Gestammel der nicht wortgewandten Kinder annähme. Vielmehr wird die Sprache selbst, von göttlichen Maßstäben her, aufgewertet. Hierin liegt Otfrids subtile Rechtfertigung der Volkssprache.

> Nist si (die fränk. Sprache) so gisungan, mit regula bithuungan:
> si habet thoh thia rihti in sconeru slihti (I 1, 35 f.).

[189] Quod si raro contigit, aliarum gentium lingua, id est Latinorum vel Graecorum, potius explanant; cavent aliarum et deformitatem non verecundant suarum. Stupent in aliis vel litterula parva artem transgredi, et pene propria lingua vitium generat per singula verba. Res mira tam magnos viros (...) in alienae linguae gloriam transferre et usum scripturae in propria lingua non habere (109–117). Interessant, dieses *transferre* in den Ruhm der Fremdsprache hinüber. Das setzt irgendwie die vorgängige Formulierung jener Großtaten in der eigenen voraus, die mindestens potentielle Fähigkeit der Volkssprache, solche Preisung zu tragen und damit den eigenen (sprachlichen!) Ruhm zu begründen. Nun aber wird dieser, aus Nachlässigkeit, an die Fremdsprache verkauft.

Zur *gloria alienae linguae* vgl. auch I 1, 31 f.: Indem die Griechen und Römer in ihrer Zunge dichteten, erhöhten sie deren Ruhm, und das ist es, was Otfrid auch den Franken dringend empfiehlt, s. 32 ff.

Der gleiche Gedanke wird im «Teutschen Michel» von GRIMMELSHAUSEN vertreten, wenn dieser klagt, durch Latinisierung oder Gräzisierung des Personennamens stehle man dem Vaterland die Ehre und hänge sie andern Nationen an. (Ausgabe Scholte, 179.)

[190] Est tamen conveniens, ut qualicumque modo, sive corrupta seu lingua integrae artis, humanum genus auctorem omnium laudent, qui plectrum eis dederat linguae verbum in eis suae laudis sonare; qui non verborum adulationem politorum, sed quaerit in nobis pium cogitationis affectum operumque pio labore congeriem, non labrorum inanem servitiem (117–123).

Also auch ohne in der Poesie verwendet und ohne in Regeln gefaßt zu sein, hat sie ihre Geradheit, ihre Richtigkeit, ihre Billigkeit [191], die in der schönen Ebenheit besteht. Aber wodurch erreicht man diese *sconiu slihti?*

Ilu thu zi note, theiz scono thoh gilute,
joh gotes wizod thanne tharanne scono helle,
Thaz tharana singe iz scono man ginenne,
in themo firstantnisse wir gihaltan sin giwisse (37 ff.).

Otfrid selber ermuntert sich: Gib dir Mühe, daß die Dichtung und Gottes Gesetz darin doch schön erklingen, schön dadurch, daß wir dank dem Verständnis (des Besungenen) in Gewißheit gehalten werden, gewiß sind, Gottes Gebot recht verstanden zu haben.

Denn, gerade daran liegt es ja, an der Erfüllung von Gottes Willen:

Thaz laz thir wesan suazi: so mezent ez thie fuazi,
zit joh thiu regula, so ist gotes selbes brediga.
Wil thu thes wola drahton, thu metar wolles ahton
in thina zungun wirken duam joh scono vers wolles duan:
Il io gotes willen allo ziti irfullen,
so scribent gotes thegana in frenkisgon thie regula.
In gotes gibotes suazi laz gangan thine fuazi,
ni laz thir zit thes ingan: theist sconi fers sar gidan:
Dihto io thaz zi noti theso sehs ziti,
thaz thu thih so girustes, in theru sibuntun girestes (41–50).

Dieser Gedanke muß dir lieb sein: So, wie Gott es gelehrt hat (in der Heiligen Schrift), so messen es die Füße – des Verses (21) und des Menschen (47) –, die sechs Zeiten – des Hexameters (25.49), des Schöpfungswerkes (49 f.) [192] und als mögliche weitere Interpretation die der sechs Weltalter [193] – und die Regel – die der Metrik (35) und die Gottes (46), das göttliche Gebot in der Heiligen Schrift und vielleicht auch, im speziellen Sinn, in der Ordensregel umfassend. Die im Gesetz Gottes

[191] Der ERDMANN-Kommentar versteht, mit Bezug auf 19, unter *rihti* die Prosa im Gegensatz zur Poesie der Lateiner. RUPP, Otfrid v. W., 144, verwendet für *rihti* den Begriff der *rectitudo* und sieht (ebd. 142 f.) Otfrid in einer Linie mit den Bestrebungen Karls d. Gr., für die fränkische Sprache die rectitudo zu erstreben. Besonders Karls Plan einer fränkischen Grammatik hätte darauf abgezielt. – Zur Interpretation von V 41–50 auch P. v. POLENZ, Otfrids Wortspiel mit Versbegriffen als lit. Bekenntnis, in: FS Ludw. Wolff, Neumünster 1962, 121–134, der aber Rupps Untersuchungen nicht beachtet.

[192] In Analogie zum Schöpfer sind aber 47–50 auch gut auf des Mönches Sechstagewoche im Kleinen zu beziehen, wo es in erster Linie darum geht, die zur Verfügung stehende Zeit optimal auszunützen (48a).

[193] So RUPPS und WEHRLIS Interpretation der *sehs ziti*, u. a.

dahineilenden Füße [194], die im Plane Gottes ablaufenden Zeiten der Schöpfung, der Heilsgeschichte und des Menschenlebens, die von Gott aufgestellte und vom Menschen eingehaltene Regel, sie alle haben das in sich, was von der Poesie erwartet wird: Schönheit durch Ordnung.

Und so bekräftigt Otfrid, um ja sicher verstanden zu sein: Willst du dich also nach dem Metrum richten, um dadurch zum Ruhm deiner Sprache schöne Verse zu schaffen, so gibt es nur diesen einen Weg: Eile immer dahin in Gottes Willen, in der *suazi* von Gottes Gebot laß deine Füße laufen. Dann kannst du innert kurzem schöne Verse machen (48 b).

Der Anklang an Ps 118 ist unüberhörbar [195]. Was der Mönch Otfrid allsonntäglich von der Prim bis zur Non hörte, mitsang und meditierte: Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini (1 f.), Cogitavi vias meas, et converti pedes meos in testimonia tua (59 f.), Lucerna pedibus meis verbum tuum et lumen semitis meis (105 f.), Gressus meus dirige secundum eloquium tuum (133), Et ambulabam in latitudinem, quia mandata tua exquisivi (45 f.) und das fast atemlose Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum (32 f.) am Ende in der Prim, das hat ihn offenbar nicht mehr losgelassen, darin hat er auch die *suazi* (103) des göttlichen Gesetzes (das ja in diesem Psalm fortwährend mit Umschreibungen von *Wort* abwechselt) begriffen, die *dulcedo* des Wortes Gottes [196].

Mit der berühmt gewordenen Parallelisierung von Gesetz Gottes mit dem der Poesie faßt Otfrid in einem kühnen Griff die Wertkriterien der Dichtkunst und des frommen Lebens in eins. Und so geschieht denn, was vordem unmöglich schien: die Knechte Gottes schreiben Gottes Gesetz, das er in seinem Evangelium und der Heiligen Schrift überhaupt gab, *in frenkisgon* (46). Die Möglichkeiten ihrer Sprache haben sich als fähig erwiesen, die Kunde des Heils zu tragen. Aber diese Bibeldichtung

[194] Das *laz gangan thine fuazi* drängt die Vorstellung einer vorgegebenen, schon richtig gelegten Bahn auf, einer Schiene beinahe, auf die der Mensch bloß seine Füße zu stellen hat, damit sie die vorgezeichnete und ein für allemal übernommene Spur nunmehr fast mechanisch richtig abschreiten. Aber freilich: *reine fuazi* sind gefordert für diesen Pfad! Vgl. I 18, 35, für den Weg in die wahre Heimat (Mystice zur stella magorum).

[195] Vgl. auch den ERDMANN-Kommentar; ferner WEHRLI, Sacra poesis, 273 Anm. 22, der auf das Carmen paschale, I 80 f. des Sedulius und Petrus Riga verweist.

[196] Zum Sinnbezug *suazi – fuazi* vgl. jetzt FRIEDRICH OHLY, Geistige Süße bei Otfried, in: Festschrift Max Wehrli, Zürich 1969, 113 f.

ist, um es mit Wehrli zu sagen, nicht mehr (wie noch bei Juvencus und den andern) «die äußere Verbindung von heiligem Stoff und antiker Form, sondern, ganz ins Innere zurückgenommen, die heilige Poesie, in der der Mensch im göttlichen Wort steht, es übt und damit zum Ewigen gelangt: Sacra poesis als das fromme Leben selbst» [197]. Selbst die *edilzungun* (53), d. h. die heiligen Sprachen der Apostel und Evangelisten, können Otfrid nicht mehr ernstlich beunruhigen. Ein zweites Mal bricht er in die provozierende Frage aus:

Ziu sculun Frankon, so ih quad, zi thiu einen wesan ungimah? (57)

Daraufhin setzt er zu dem überschwänglichen Lob der Franken an (59–104).

Sie sind mit den Mazedoniern verwandt [198], sie stehen deshalb an Kühnheit und Tüchtigkeit im Felde weder den Römern noch den Griechen nach, Reichtum und Fruchtbarkeit des Landes verstehen sie weise auszunützen, niemals haben sie sich unter das Joch eines aufgezwungenen Regenten gebeugt oder waren sie einem fremden Volk untertänig.

Wie Wehrli gezeigt hat [199], geht dieser Überschwang nicht nur einfach auf das Konto spontanen Nationalstolzes. Vielmehr muß man ihn auf dem Hintergrund des ganzen otfridischen Oeuvres sehen, das sehr bewußt die Tradition einer «vergilischen Bibel» aufnimmt. D. h. das Epos «eines als inspiriert gedachten Dichters» tritt mit seinem biblischen Inhalt «mit dem Anspruch eines gleichsam offiziellen Universalwerkes» auf. Aus dieser Sorge heraus: die christliche Botschaft im Kleid der antiken Welt zu vermitteln, sucht Otfrid ja den Anschluß an die spätantike und nicht an die angelsächsische Bibeldichtung, und deshalb dient ihm die Überlieferung, nach der die tapferen Franken unter Alexanders Hand gekämpft hätten, auf willkommene Weise. Die Wid-

[197] Wehrli, Sacra poesis, 273.

[198] Eine alte und dauerhafte These, die vor allem im Annolied wieder brillant verfochten wird (XXI ff.). Der genealogische Anschluß an die Griechen ist von Bedeutung, werden doch diese und die Römer als Träger, mindestens als Teilhaber der Welt- und somit der Heilsgeschichte betrachtet. Die Franken nun in die gleiche Linie zu stellen, legitimiert erst eigentlich die fränkische Geschichte. Otfrid leistet mit seiner Theorie einen Beitrag zu der in der Karolingerzeit reich entfalteten These der Origo Francorum, die in der deutschen Dichtung wieder, außer im Annolied, in der Kaiserchronik und im Alexanderlied aufgenommen wird, in der französischen aber bereits im Rolandslied.

[199] Wehrli, Sacra poesis, 268 f. 266. Borst (Turmbau, 535 f.) dagegen schiebt Otfrid nur national-politische Beweggründe unter und übersieht völlig das Grundanliegen des Mönches.

mung an König Ludwig den Deutschen vollends stellt das Werk unübersehbar in den Rahmen des Reichs: dieser Herrscher, *ther snello* (1), der *edil Franko* (13), der wie David *thie gotes liuti* regiert (56 ff. 37 f.) und der feierlich aufgefordert wird zu hören, was Christus dem Frankenvolk gebiete (89 f.), er ist zweifellos der Repräsentant des christlichen Reiches, dem nun, analog dem antiken Usus, das Buch in der Reichssprache gedichtet wird (87).

In diesen sauber gezogenen Linien: Mazedonier-Franken, David-Ludwig, Vergil-Juvencus-Otfrid und mit dem Anspruch auf den würdigsten Gegenstand einer Dichtung, der Bibel, muß doch wohl das provozierende Faktum eines Buches in fränkischer Zunge akzeptiert werden [200].

[200] Kaum je sonst wird die Verteidigung der Volkssprache auf den Hintergrund des Reiches gestellt. Ich fand sehr spärliche Zeugnisse solchen Denkens. Heranziehen dürfte man wohl das Rolandslied des Pfaffen Konrad (um 1172), wo der Dichter im Epilog seine Auftraggeber, Herzog Heinrich und die *edele herzoginne* rühmt,

daz si sin (des Rolandsliedes) *ie gedachten*
daz man iz fur brachte
intutische zungin gekeret,
da ist daz riche wol mit geret. (V 9031 ff.)

(Ausgabe Carl Wesle, Bonn 1928). Aber auch hier, wie bei Otfrid, dürfte es nicht um das rein politische Reich gehen, sondern um jenes der Christenheit. So Friedrich Ohly in ZfdA 77 (1940) 199 ff. Das Rolandslied sei, neben der Kaiserchronik, wie keine andere Dichtung des Jahrhunderts eine über das Reich, das freilich nicht ursprünglich von dieser Welt, sondern als Reich Gottes metaphysisch begründet sei und sich im irdischen Imperium spiegle und verwirkliche. Auf V 9034 nimmt Ohly keinen Bezug.

Einer Erwähnung wert wäre allenfalls noch das Georgslied Reinbots von Durne (um 1231–1253 entstanden), das eine Art Nationalgedankens, freilich in schwächerer Ausprägung, formuliert: Reinbot (der seine Situation übrigens mit jener Wolframs vergleicht, der auf Geheiß Hermanns v. Thüringen den Willehalm *in tiutsche bekant* (V 36), und der sich denn auch wie sein Vorbild im Prolog betend an den zu besingenden Heiligen wendet) wolle das Gedicht (auf deutsch) machen, daß es bekannt werde

und reiche übr alliu tiutsche lant
von Tyrol rehte unz an Bremen,
...
von Bresburc unz an Metze. (V 60 ff.)

(Der heilige Georg, hrsg. von Carl v. Kraus, Heidelberg 1907.)

Aus Grimms Wörterbuch (2, 1047) seien noch folgende zwei Verse, ganz außerhalb ihres nur mit «Meisterlieder, Berlin» bezeichneten Rahmens, angeführt:

darumb ich das zu tütsch beschreib
das es im tütschen land bleib.

Auch eine, wenngleich etwas engstirnig anmutende Ansicht, jedenfalls ganz im Gegensatz zu jenen deutschen Humanisten, die die deutsche Nationalsprache und Nationalliteratur auf lateinisch preisen, u. a. weil das Lob des Deutschtums schließ-

Dem Gewicht der otfridischen Gedankenführung entsprächen auch Dantes Bemühungen um die italienische Sprache. Nur kurz (eingedenk des bescheidenen Rahmens dieser Arbeit) sei darauf verwiesen. In der Einleitung zur Übersetzung von «De vulgari eloquentia» referiert Dornseiff Dantes feurige Verteidigung der italienischen Sprache, durch die dieser alle italienischen Stände belehren will, gegen Mißachtung seitens der Gebildeten. Hier sei zum erstenmal einem vaterländischen Stolz auf die eigene Nationalsprache Ausdruck verliehen [201]. Wichtig ist auch Dantes angestrengte Suche nach dem italienischen volgare – die *Jagd* nach dem *Panther* –, das er schließlich in der Sprache findet, die die erlauchten italienischen Dichter gebraucht haben und die die höfische Sprache wäre, gäbe es einen italienischen Königshof. Dante scheut sich nicht, sie u. a. *illustre* und *cardinale* zu nennen [202].

Die Volkssprache [203] als Sprache der Nation verstanden, bewegt

lich ein ausländisches Publikum voraussetzt. Dies nach M. Wehrli, Der Nationalgedanke im deutschen und schweizerischen Humanismus, in: Nationalismus in Germanistik und Dichtung, Dokumentation des Germanistentages in München 1966, hrsg. von B. v. Wiese u. R. Henß, 140. Doch verbietet eigentlich die Isoliertheit der zwei zitierten Verse jeden derartigen Vergleich.

[201] Aber im übrigen seien diese und weitere Erklärungen (die Volkssprache sei edler als das Latein, weil jene zuerst vom menschlichen Geschlecht gebraucht wurde, weil die ganze Welt sie anwende und weil sie natürlich sei) erstaunlich, da Dante nicht immer so gedacht habe. In der «Vita nuova» erkläre er, die Literatur in der Volkssprache sei nur durch die Liebe ins Leben gerufen worden, da er sich seiner des Lateins entbehrenden Herrin verständlich machen wollte. Im «Gastmahl» rechtfertige er sich des langen über die Gründe, weshalb er diese Schrift nicht lateinisch abgefaßt habe und so Haferbrot statt Weizenbrot biete. Er wollte für diese vorwiegend als Kommentar zu eigenen italienischen Gedichten gedachte Schrift nicht in Latein abfassen, um so das Latein nicht zur Magd an der Vulgärsprache zu erniedrigen. Denn das Latein habe alle Vorzüge, sei vornehmer, leistungsfähiger und schöner als die Volkssprache. – Ich referiere alle diese positiven und negativen Äußerungen Dantes zur Volkssprache, um Dantes Situation in etwa mit jener Otfrids zu vergleichen, bei dem es vorerst – wie eingangs schon erwähnt – auch scheint, er sei zwischen beiden Sprachen hin- und hergerissen.

[202] Dornseiff/Balogh, Dante, 29–48. Diese Erklärungen erinnern an J. G. Schottels Spracharbeit, die M. Wehrli (im Nachwort zur Schottel-Ausgabe von M. Burkhard: Fruchtbringender Lustgarte München 1967, viii f.) als «imponierend gelehrte Suche nach dem 'Grund', der 'Grundrichtigkeit' der deutschen Sprache, nach der deutschen 'lingua ipsa', die als verbindende Norm in der Verwirrung der Gegenwart dienen könnte» bezeichnet. Schottel habe die Sprache stets als Schlüssel kultureller, moralischer und politischer Bildung verstanden. Schottel selbst: «Wir jagen hier nach der Liebe zur Tugend, wir befleißigen uns hierbei des Guten, wir suchen nach dem Verstand der alten Weisheit und forschen zugleich nach unserer edelsten Muttersprache.»

[203] Der Terminus *Volkssprache* selbst könnte in diesem Zusammenhang Anlaß zu einer weiteren Erörterung geben. Die Etymologie von *deutsch* (ahd. *thiudisk*)

also sowohl Otfrid als Dante, wenn auch nicht aus den gleichen Ansätzen. Dante [204] verfolgt eine ausgesprochene Sprachpolitik, er schafft eine Theorie im Dienste eines politischen Programms. Otfrid sucht sein Fränkisch in der Tradition der reichspolitischen Historie zu verankern, um damit freilich auch eine Theorie im Dienste eines Programms, aber eines spiritualen, zu schaffen. Überhaupt darf der Akzent für Otfrid nicht sehr auf eine aus Gründen des Nationalen anerkannte Sprache gesetzt werden. Es geht ihm jedenfalls nicht um ein Ausstechen etwa der alten Sprachen zugunsten des Fränkischen. Sein Eifer richtet sich, wie wir sahen, nur gegen das Versagen der Eigenen, in keiner Weise aber gegen die Sprache der Bildung und der Bibel. Er stellt in entwaffnender Einfachheit sein Fränkisch neben die *edilzungun,* bewundert jene aber ungeschmälert:

Thaz Kristes wort uns sagetun joh druta sine uns zelitun,
bifora lazu ih iz al, so ih bi rehtemen scal;
Wanta sie iz gisungun harto in edilzungun,
mit gote iz allaz riatun, in werkon ouh giziartun.
Theist suazi joh ouh nuzzi inti lerit unsih wizzi,
himilis gimacha,... (51–56),

besonders aber in den ersten Versen (1–30), wo er Gradheit und Ebenmaß [205] der lateinischen Sprache mit der fugenlosen Elfenbeinkunst vergleicht, in Prosa wie in der Feinheit und Süße der Verse gleichermaßen eine *lust zi libe* (17). Das *delectare* wird stark betont: *nim gouma thera dihta* (18), *theist gouma filu reini* (20), *theiz gilustlichaz wurti* (22), *thar lisist scona gilust* (30). Hier zeigt sich etwas vom benediktinischen *amour des lettres* bei Otfrid. Die zweite Hälfte der leclercqschen Formel, *le désir de Dieu,* wird allenthalben offenbar, vorzüglich aber in V 23, 31–60, der langen Schilderung De qualitate caelesti regni et inaequalitate terreni,

führt ja zu ahd. *thiot(a)* = Volk. *Deutsch* ist aber im Deutschen, als große Ausnahme, zuerst als Bezeichnung der Sprache, nicht des Volksstammes, verwendet worden. (Vgl. die Ausführungen Leo Weisgerbers in «Deutsch als Volksname», Stuttgart 1953.) Das deutsche *Volk* verstand sich also erst als solches, als das Bewußtsein der allen Stämmen gemeinsamen deutschen Sprache da war. (Erste wiederholte deutsche Belege für die Deutschen als Volk nach Weisgerber erst im Annolied.) Das müßte eigentlich jede Rechtfertigung der Volkssprache erleichtern: wird schon ein Volk aufgrund seiner mehr oder weniger einheitlichen Sprache mit diesem selben Namen benannt, dann scheint jene als etwas bereits Gefestigtes doch aus dem sonst barbarischen Gewirr hervorragen zu müssen und ihr schon deshalb eine gewisse Eigenständigkeit zugesichert zu sein.

[204] Nach Dornseiff/Balogh, Dante, 5–7.

[205] Vgl. *planitia* im Brief an Liutbert, 104.

wo *thie gotes thegana* wachsenden *muates* und *Kristes wortes erhuggenti* nach Gott *suftent.*

Noch ein Wort zu den *edilzungun*. Sie reizen Otfrid in keiner Weise zum Angriff. Für dieses von Borsts Werk hartnäckig verfolgte Thema leistet der Mönch keinen Beitrag. Er geht nicht vom Grundsatz aus, vor Gott seien alle Sprachen gleich viel wert [206]. Er entwickelt deshalb auch keine Ursprungstheorie. Weder die Sprache Adams noch Babel werden erwähnt, noch wird das Hebräische oder gar das Deutsche als Mustersprache verstanden, wie solches in manchem Traktat seiner und einer früheren Zeit, wie auch bei Hildegard von Bingen [207], bei Dante [208], im deutschen Humanismus [209], bei Schottel [210] und sogar bei Grimmelshausen [211] zu lesen ist. Eine eigentümlich sympathisch anmutende Objektivität den Sprachen gegenüber, die im Loblied auf das Lateinische der Antike wie das Griechisch-Hebräische der Bibel Ausdruck findet und jede Polemik ausschaltet, schreibt auch dem Fränkischen keine hervorragende Stellung zu, verspricht ihm «nur» Ebenbürtigkeit mit den *edilzungun*, vorausgesetzt, daß sich dessen Träger um es bemühen. Aber darin liegt dann eben Otfrids großartige Theorie der richtig nachvollzogenen Gottessprache im frommen Leben selbst, die Theorie, in der die Erhöhung der Volkssprache von der Nachfolge des WORTES abhängig gemacht ist. Daß die Heilsgeschichte und das trinitarische Wirken in ihr, wie die Monseer Fragmente es darstellen, die Voraussetzung dazu bleiben, wird daraus klar, daß Otfrid gerade sie und nur sie zum Gegenstand seiner so verstandenen Arbeit an der Sprache machen kann. Es darf sogar gesagt werden: die Heilstat Christi ist die Voraussetzung dafür, daß Otfrid überhaupt dichten kann. Wie sehr sie im Zentrum seines Denkens lag, mag man aus IV 1 lesen, wo er den Leser versichert, im

[206] Das erwähnt er bloß in einem Nebensatz, s. an Liutbert 119 f., in etwa noch I 2, 33.

[207] Adam et eva teutonica lingua loquebantur, que in diversa non dividitur ut romana. Fragment IV 22, hrsg. von Heinrich Schipperges, Ein unveröffentlichtes HILDEGARDfragment in: Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften 40 (1956) 71. Vgl. dazu auch BORST, Turmbau, 659.

[208] Dornseiff/Balogh, DANTE, 20 ff.

[209] Vgl. M. WEHRLI, Der Nationalgedanke, 137. 141 (u. a.: Adam, 'ein tuscher man' – was praktisch für das Deutsche ein Umgehen der babylonischen Sprachverwirrung nötig machen müsse).

[210] Vgl. M. WEHRLI, Nachwort zu Fruchtbringender Lustgarte, IX f.

[211] Teutscher Michel, Ausgabe Scholte, 154 f. 166, vor allem 205: «daß Aschenatz (= der Deutschen Großvater) vor Erbauung des Babylonischen Thurns in Teutschland kommen».

folgenden Kapitel, nämlich dem der Passion und des Todes des Herrn, nichts zu kürzen, sondern «*follen thinan* (Christi) *muatwillon, thinaz girati* (41 f.) zu künden und damit die ziemlich konzentrierte Botschaft von Predigt und Wunder der vorherigen Bücher restlos aufzuholen.

Das otfridische Ruhmeslied beinhaltet also nicht unmittelbar die Sprache der Franken, sondern ihre Genealogie und außerdem ihre Frömmigkeit. Das Lob der Franken ist nämlich noch nicht erschöpft, ab 105 (I 1) sind es nun die frommen Franken:

Wanta allaz thaz sies thenkent, sie iz al mit gote wirkent,
ni duent sies wiht in noti ana sin girati.
Sie sint gotes worto flizig filu harto,
thaz sie thaz gilernen, thaz in thia buah zellen;
Thaz sie thes biginnen, iz uzana gisingen,
joh sie iz ouh irfullen mit mihilemo willen (105–110).

All ihr Tun und Trachten ist nach Gottes Rat und Willen gerichtet, Gottes Wort lernen sie fleißig, sogar auswendig, und erfüllen es. Das sind zweifellos Superlative, und sie fügen sich durchaus in die Selbstlob-Reihe mancher Vor- und Nachfahren, vom jüngeren Prolog der «Lex Salica» (8. Jh.), der die frommen christlichen Franken über die grausamen Römer stellt [212], über Luthers deutsches Gottesvolk, wo nicht zuletzt durch die Lutherbibel, also vom Sprachbewußtsein aus, der Glaube selbst ein deutsches, ein nationales Pathos bekommt [213], bis zur deutschen Grammatik Johann Clajs, der sein Unternehmen ebenfalls aus Luthers Schriften begründet [214]. Ein anderes ist es, sich als christliche Franken von Taufe und Gnade her geadelt und mithin in einer Linie mit den römischen Christen zu wissen, woran Otfrid im Brief an Liutbert in berechtigtem Stolz erinnert [215].

Nun kann er (vorläufig) zusammenfassen in den beiden erfüllten Voraussetzungen für das *evangeliono deil in frenkisga zungun* (113 f.):

Gidan ist es nu redina, thaz sie sint guate thegana,
ouh gote thiononti alle joh wisduames folle (111 f.).

[212] Nach Borst, Turmbau, 464.

[213] So Wehrli, Der Nationalgedanke, 138. 140.

[214] Ebd. 140. Zu einem Teil in hübscher Parallele mit Otfrid: Zur *translatio imperii* habe auch eine *translatio sacerdotii* stattgefunden und als drittes beneficium aus Luthers Schriften die *perfecta et absoluta linguae Germanicae cognitio.*

[215] 19 f.: nos (...) eadem fide eademque gratia instructi ... Man vergleiche auch I 1, 118, wo das gleiche, vielleicht weniger mit Stolz als mit religiöser Innigkeit zum Ausdruck kommt: (*Joh er ouh iro worto gilobot werde harto*) | *ther sie zimo holeta, zi giloubon sinen ladota.*

Erstens sind die Franken tapfere Helden, zweitens gottesfürchtig und weise, d. h. also, ihre Reichszugehörigkeit und ihre Frömmigkeit legitimieren auch ihre Sprache.

Damit wäre das überraschend Neue und Originelle [216] in Otfrids Verteidigung der Volkssprache eingefangen. Aber der Kronzeuge unserer Theorie wartet mit weiteren, den früheren Darlegungen erfreulich nahestehenden Argumenten auf.

Im Brief an Liutbert [217] erwähnt Otfrid gewisse Personen, die ihn zur Ausführung seines Werkes veranlaßt hätten. Das berühmte Vorschieben eines oder mehrerer Bittsteller oder Auftraggeber ist wohl kaum buchstäblich, vielmehr als Topos mittelalterlicher Vorreden zu kleinen und großen Dichtungen zu nehmen [218]. Die hier genannten *memoriae digni fratres* (7) und die *veneranda matrona nomine Judith* (8) [219] nun können wohl aus dem Bekanntenkreis des Mönchs stammen; ob sie aber wirklich *verbis nimium flagitantis* (9) – man vergleiche auch V 25,9 – um das Evangelienbuch gebeten haben und ob er *fraterna petitione coactus* (23) es getan, lassen wir dahingestellt. Wichtig sind die genannten Personen trotzdem, weil sie stellvertretend für die vielen [220] stehen, denen Otfrid sein Werk anbieten möchte: Mitbrüder und mehr oder weniger gebildete Laien mit geistlichen Ansprüchen, also Leuten in- und außerhalb seiner Abtei [221]. Denn, wie schon bemerkt, setzt Otfrids Dichtung

[216] Ob wirklich alles bloß «aus seiner Zeit erwachsene und ihm geläufige Argumente» sind, wie RUPP (Otfrid v. W., 146 f.) meint, wäre – nicht in bezug auf die Bibeldichtung, aber auf das Fränkische – wohl nach all dem Gesagten in Frage zu ziehen.

[217] Für die folgenden Überlegungen vergleiche man u. a. EHRISMANN, 176 f. 182; H. FRÄNKEL, ZfdA 58 (1921) 44–50; A. SCHÖNBACH, Otfridstudien ZfdA 39 (1895) 412–423; DE BOOR, 80 f.

[218] Bei vielen mhd. Reimpaargedichten nachweisbar, gerade auch im Zusammenhang mit der Redaktion in deutscher Sprache. Als Beispiel: Konrad v. Würzburgs Silvester, V 85 ff.: *daz ich diz buoch verrihte/und ez in tiusch getihte/ bringe von latîne/durch die bete sine* (Liutholts von Roetenlein zu Basel); vgl. auch seinen Alexius, V 1390 ff. (KONRAD V. WÜRZBURG, Silvesterlegende u. Alexius, hrsg. von Paul Gereke, ATB 19, Halle/Saale 1925.) Vgl. ferner CURTIUS, Europäische Literatur, 94 f.

[219] Diese Personen werden auch für die Aussagen um Juvencus etc. verantwortlich gemacht.

[220] Fränkel denkt sich das *quondam* (5) und *quorundam* (6) als Ersatz für *saepe* und *multorum*.

[221] Schönbach betont Otfrids Absicht, über sein Kloster und über seinen Orden hinaus zu wirken und ein Werk von allgemeinem kirchlichen Interesse zu schreiben; deshalb der Brief an den Erzbischof von Mainz.

die Kenntnis des Bibeltextes voraus [222] und stellt sie, die ganz nach theologisch-dogmatischen Schwerpunkten aufbaut und auswählt, nicht geringe Anforderungen an den Leser. Allein im häufigen Aufruf zum Nachlesen in der Vulgata, schon in der Selbstverständlichkeit, mit der Otfrid sein Buch als ein zu lesendes bezeichnet [223], wird klar, welches Publikum der Mönch im Auge hat. Das wird vollends deutlich im ersterwähnten Grund des Briefes: weltlicher, d. h. den Geist des Gebetes störender Lärm und anstößiger Gesang von Laien soll durch das abschnittweise Lesen seines Evangeliums unschädlich gemacht werden [224]. Und deshalb das auch für Otfrid selbst Wichtigste, um dessentwillen er ja Bittbrief und Vorrede verfaßt: aus diesem Grunde schreibe er ihnen *partem evangeliorum* (...) *theotisce* (9 f.). Denn erst dadurch, *in evangeliorum propria lingua occupati dulcedine* (11 f.), vermögen sie der genannten störenden Einflüsse Herr zu werden.

Man wird kaum zu weit gehen in der Annahme, mit diesem Satzteil wieder mitten im Bereich der *ruminatio* zu sein, jenes unablässigen und intensiven Nachsprechens mit der Zunge und Nachdenkens im Herzen. Denn in der vertrauten Landessprache, der gleichen, in der der eitle Klatsch und die unflätigen Lieder die Ohren füllen, hat Otfrid ja das Evangelium in Worte geformt, und durch die Kraft dieser neuen Klänge, durch das unermüdliche Hersagen, sei's beim (lauten!) Lesen, sei's beim Memorieren, würden jene andern nutzlosen Worte schließlich aus dem ständigen Bewußtsein schwinden. Das ist exakt die Sorge aller Lehrer des innerlichen Lebens seit eh und je, und selbst die vielleicht fehlentwickelten Abarten eines nur äußerlichen und auf die Lippen beschränkten Gebetes gehen zurück auf jenen weisen Rat, immer einen frommen Text zum «Kauen» zu haben. Das Schöne an unserm Dokument hier ist die unmißverständliche Ineinssetzung der Forderungen: *ruminatio* und *Volkssprache*, d. h. Meditieren in der Volkssprache.

Nach den Angaben über Inhalt und Aufbau des Buches erklärt Otfrid die Fünfteilung desselben mit der bekannten Anwendung auf die fünf Sinne und setzt damit seine Theorie von der Bedeutung der *memoria*

[222] Vgl. Fränkel, 47 f.; McKenzie, Otfrid v. W., 13–19.

[223] Nachweise zusammengestellt in Kelles Otfrid-Ausgabe (Regensburg 1856) 36 f.

[224] Dum rerum quondam sonus inutilium pulsaret aures quorundam probatissimorum virorum eorumque sanctitatem laicorum cantus inquietaret obscenus (...) ut aliquantulum huius cantus lectionis ludum saecularium vocum deleret et (...) sonum inutilium rerum noverint declinare (5–13).

des Lesers für die Schriftbetrachtung fort. Der Tastsinn wird hier aufgeboten, durch die *memoria* die Verbindung zwischen den deutsch gelesenen Schriftworten und dem Herzen des Betrachters herzustellen: *cordisque praecordia lectiones has theotisce conscriptas semper memoria tangent* (55–57).

Schön ist auch die Erwähnung der *dulcedo* der Heiligen Schrift, von der der Leser in Beschlag genommen sein wird. Schon bei Caedmon und beim Helianddichter wurde sie für das Erfassen des Laien verantwortlich gemacht, die *dulcedo* des poetischen Gehalts. Aber die Bibeldichtung fährt hierin ganz auf den Geleisen ihrer Quelle: die Heilige Schrift selbst enthält ja diese Süße [225]. Und wenn diese *suazi* im frommen Schreiten eines christlichen Lebenswandels und im meditativen Durchdenken des heiligen Textes erst erfahren wird und beides in engster Beziehung zum Fränkischen gemeint ist, dann wird erneut evident, wie sehr auch für Otfrid die «Theorie» der Volkssprache im letzten eine theologische ist, eine spirituale für sein spezielles Anliegen.

Otfrids wahrhaft seelsorgerliche Bemühung geht noch weiter. Er hat die Evangelien zuweilen nach dem spiritualen und moralischen Schriftsinn auf deutsch ausgedeutet, damit, wer die Schwierigkeiten der Fremdsprache (d. h. des Lateinischen) fürchtet, auf diese Weise die heiligen Worte und Gottes Gesetz in der eigenen Sprache verstehe und aus unmittelbarer, mit dem eigenen Geist erworbener Kenntnis sich scheue, auch nur ein wenig davon abzuweichen [226].

Indem Otfrid seinem Leser die anspruchsvollere Auslegung nach dem mehrfachen Schriftsinn zumutet und ihn dadurch und dank der Volkssprache mündig zur Übernahme eigener Verantwortung für sein Heil erklärt, offenbart er sein Talent als Lehrer des geistlichen Lebens, aber auch – vor allem dann in der Ausführung des Planes – seine profunde Theologie. Damit ist ein neues, tiefschichtiges Gebiet angeschnitten, das mit dem eben Gesagten aufs engste zusammenhängt.

[225] Vgl. Leclercq und David von Augsburg, s. oben S. 45 und Anm. 156. Man vergleiche ferner Ps 118, 103: *Quam dulcia faucibus meis eloquia tua! Super mel ori meo,* wobei wieder, im liturgischen Gebrauch, an die von Wilhelm von Saint-Thierry evozierte Nähe zur Eucharistie erinnert wird. Vgl. jetzt auch F. Ohly, Geistige Süße bei Otfried.

[226] Scripsi (...) evangeliorum partem francisce compositam, interdum spiritualia moraliaque verba permiscens, ut qui in illis alienae linguae difficultatem horrescit, hic propria lingua cognoscat sanctissima verba, deique legem sua lingua intellegens, inde se vel parum quid deviare mente propria pertimescat (23–29). Dazu ist zweifellos I 1, 40 ff. mitzulesen: das sichere und deshalb schöne Gehen im Gesetz dank dem Verständnis.

Kaum ein seelsorgerlicher Gedanke scheint Otfrid während des Dichtens am Buch so nahe zu gehen, keinen andern will er in seinem Leser so sehr verankert wissen als den vom Tragen des Schriftwortes im Herzen. Wenn ihn schon die Absicht leitet, nicht über die Köpfe der Leser hinwegzuschreiben [227], wenn er es – auch aus diesem Grund – auf fränkisch wagt, so zielt das ganz eindeutig darauf hin, daß der Leser wahrhaft ergriffen werden könne. Dieser nämlich muß mit dem Herzen erfassen, was er gehört und verstanden, denn nur so vermag er in die Tiefe des Geheimnisses Christi hineinzureifen. Wer sich hier verschließt, verstockt sein Herz und bleibt beim Litteralsinn stehen.

Am eindrücklichsten stellt es der Dichter im Streitgespräch Jesu mit den Schriftgelehrten dar, im 8. Kapitel bei Johannes, III 18 bei ihm: Wenn ich es euch sage, glaubt ihr mir nicht, weil sich euer *muat* (Herz, Gemüt, Verständniskraft) [228] nicht auftut für das *guat* (Heil, des Vaters Wort), das ich euch bringe. Wer von Gott ist, hört sein Wort und richtet immer sein Herz (*herza*) danach. Ihr seid nicht von ihm, weil ihr nicht hört und sein Wort nicht in euer Herz (*muat*) kommt [229]. Auf die harte Erwiderung der Pharisäer hin sagt Otfrid von Jesus: Er gab ihnen *mit thulti suazaz antwurti* (37) und später kommt die Antwort des Herrn nochmals *mit suazlicheru milti* (57), denn er *wolta thes biginnan, thaz*

[227] *Thaz deta ih bi einen ruachon, theih libi in thesen buachon,*
thaz iz zi suar ni zalti ther iz lesan wolti (IV 1, 33 f.).

[228] Auch Ohly interpretiert *muat* als Organ der Sinnessuche. Geistige Süße, 105. 107.

[229] *Oba ih iu sagen hiar thaz war, bi hiu ni giloubet ir mir sar,*
bi hiu nintduat sih iuer muat, thar ih iu zellu thaz guat?
Ther fon gote ist, wizit thaz, ther horit wort sinaz,
joh rihtit io filu frua sin selbes herza tharzua.
Ni birut ir fon imo in war, bi thiu ni horet ir iz sar,
noh ni quimit iu in muat thaz sinaz mangfalta guat.
(5–10.) Vgl. auch III 22, 16.

Zum Vergleich: Alkuin (PL 100, 874B): Interroget se unusquisque vestrum, si verba Dei in aure cordis percepit, intelligit unde sit.

Auf die mutmaßlichen Quellen Otfrids verweisen die Otfridstudien I–IV Anton Schönbachs, ZfdA 38–40 (1894–96), z. T. auch der Erdmann-Kommentar, der nur den Beda beigelegten Johanneskommentar Alkuins anmerkt. (Vgl. Schönbach, ZfdA 38, 336.) Rudolf Schmidt stellt neuerdings diese Quellen in Frage und will für alle Auslegungen nach dem mehrfachen Schriftsinn den Weißenburger Codex Guelferbytanus 26 verantwortlich machen (ZfdA 96 (1967) 96). Schönbachs Quellenstudien erwähnt er nicht (nur für die Perikopen). Bis er jedoch den angekündigten Nachweis liefert, muß ich mich an Schönbachs ausgedehnte Forschung halten und tue dies umso lieber, da die Übereinstimmungen wirklich augenfällig sind.

muat zi wege bringan (58). Er wollte ihr *muat* zur Güte der Gottheit erheben, wie er es mit uns auch immerfort versucht. Aber ihnen war es *ungimuati*, d. h. es ging ihnen nicht in den Sinn [230]. Ihr *muat* konnte das *ewiniga guat* nicht ertragen (65), ihr Herz war versteinert, so sehr, daß es sich selbst vom Heil ausschloß. Und nun geht Otfrid [231] in rührender Logik zu den Steinen über, die jene Menschen steinernen Herzens aufheben, um sich *thaz muat* zu kühlen [232]. Als Gegenstück müßte man V 6, 33–35 und 50 hinzulesen, den Osterbericht vom Wettlauf des Petrus und Johannes zum Grabe, wo Johannes das Judentum, Petrus die Christen zu versinnbilden hat [233] und wo Christi *irstantnissi iro brusti* erweicht, *thaz steinina herza* rührt, wo die Tränen fließen und man *rozagemo muate* nach dem ewigen Gut wird [234].

Was bedeutet das für uns? Diese Verstockung des Herzens, die Steine aufhebt, um das lebendige Wort zu töten, ist von der Süßigkeit des Wortes Gottes nicht berührt worden. Das menschgewordene Wort oder das Wort in der Schrift erreichten das lebendige Herz des Menschen nicht, obwohl es in großer Güte (37. 57 ff.) um dasselbe warb [235]. Im Sinne Otfrids kann das auf zweifache Art verständlich gemacht werden:

[230] *Er huab in uf tho thaz muat, so er uns emmizigen duat,*
zi thes gotnisses guati; thaz was in ungimuati. (59 f.)

[231] Mit Haimo v. Halberstadt (PL 118, 336A): recte ad lapides cucurrerunt, qui lapideum cor habebant. Im übrigen kaum hier interessierende Quellenangaben bei Schönbach.

[232] *Thaz steinina herza ruarta tho thiu smerza,*
ruarta tho thiz selba leid thaz emmizigen fruma meid.
Namun sie tho steina sar io thio meina,
thaz sliumo sies gihulfin joh inan anawurfin;
Thaz sie gikualtin in thaz muat, so man in fiante duat,
in thiu girachin iro zorn; sie thahtun er thes filu forn. (67–72.)

[233] Otfrid geht nach Hraban und Alkuin, vgl. Erdmann-Kommentar.

[234] Es gäbe mehrere weitere Stellen, die in ähnlicher Weise bemüht werden könnten: II 21, 3–8 besonders schön, ganz wie Wilhelm von Saint-Thierrys unermüdliche Suche nach der meditativen oratio, d. h. meditiertes Schriftwort (= Theologie) und Gebet sind eins; vgl. ferner I 12, 26–28 (Mystice zur Verkündigung der Engel an die Hirten bei der Geburt Jesu); I 23, 57 (im Anschluß an die Reden des Täufers wendet sich Otfrid wieder an seine Hörer); II 24, 14–16; II 24, 31 f.; III 24, 26; III 24, 34 (Marthas Glaubensbekenntnis); IV 5, 29–34 (nochmals die in unsern Herzen Sitz und Wohnung habende Süßigkeit Christi vermittels des Predigtwortes); oder schließlich I 5, 66: Maria, Prototyp des Menschenherzens, das Gottes Wort gläubig empfängt.

[235] Zur *suavitas* des Wortes Gottes vgl. E. Auerbach, Sacrae scripturae sermo humilis (Dantestudien) 1, Anm.: *suavis* werde u. a. von Bernhard gern verwendet für die Kondeszendenz der Bibel, die durch ihre milde Güte und sensible Schönheit überzeugen wolle. Vgl. auch Ohly, Geistige Süße, 109.

das gehörte Wort wird für die Menschen nicht zum eigenen, einverleibten, zum durchbetrachteten, da sie erstens nicht *occupati dulcedine* davon sind, was Otfrid ja aufs engste mit der *propria lingua* verknüpft und was wir in gleicher Weise bei Caedmon, in der Heliand-Praefatio und bei den Anstrengungen der Seelsorge im frühen 9. Jh. schon sahen, und weil zweitens sich ihr *muat nintduat* für das *ewiniga guat,* weil sie sich dem geistlichen, dem über-sinnlichen Gehalt verschließen. Damit sind wir wieder beim mehrfachen Schriftsinn, dessen Verständnis in Otfrids Werk von hohem Interesse ist und das der Dichter in seinem Buch ebenfalls von der Volkssprache abhängig macht.

Die Ankündigung, *interdum spiritualia moraliaque verba* zwischen die Teile des Evangeliums zu setzen und deren Ausführung, jeweils in einem Sonderkapitel mit *Moraliter, Spiritaliter* oder *Mystice* betitelt, entspricht der mittelalterlichen Bibelexegese, wie hinlänglich bekannt ist [236]. Otfrid, «der erste Dichter des sensus spiritualis in deutscher Sprache» [237] tut es als Theologe und als Dichter, und beides ist für uns in gleichem Maße wichtig.

Dem Judentum wurde in der Theologie des Mittelalters gewöhnlich das Verständnis des geistigen Schriftsinns abgesprochen, und darin sah man den wesentlichen Unterschied zur christlichen Schriftexegese. Otfrid steht ganz in der Tradition seiner Zeit, wenn er öfters darauf zu sprechen kommt.

Zunächst sei nochmals auf III 18 verwiesen, wo Otfrid die Verstocktheit der Schriftgelehrten mit ihrer Blindheit der wahren Gestalt Christi gegenüber erklärt: sie hatten nur seinen (noch nicht fünfzigjährigen) Leib wahrgenommen [238]. Und doch war ja gerade dieser Leib bestimmt, unsere Blindheit von uns zu nehmen, führt er in «Spiritaliter» zur Heilung des Blindgeborenen aus: *Tho ward thaz wort sinaz zi lichamen gidanaz / zi fleisges gisceftin*» (III 21,17 f.) und zwar, ohne den Lehmteig in Bedas Kommentar unmittelbar die Menschwerdung Christi meinend, seit der wir *gisehan mohtun* (21). Aber die Inkarnation Gottes zwingt noch niemand; *mannilih nu loufe zi themo sconen doufe* (23) (Taufe und Teich Siloe in einem gesehen), wo uns erst die Augen geöffnet werden, damit wir auf

[236] Ich führe nur FRIEDRICH OHLYS wichtigen Aufsatz «Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter», ZfdA 89 (1958/9) 1–23 an, der die reiche (ausführlich verzeichnete) Literatur aufarbeitet.

[237] Ebd. 20, auch für alles andere auf Otfrid Bezogene.

[238] *Sie namun thia meine thes lichamen gouma sahun sinaz altar.* (III 18, 53 f.) Bedas und Alkuins Kommentar (nach Erdmann): carnales mentes audientium ... in eo solam carnis aetatem pensant.

dem rechten Pfad zur Erkenntnis seiner Herrlichkeit gelangen, offenen Auges, enthüllten Antlitzes [239], mit geöffnetem Verstehen – kurz, mit den Augen des Herzens (30–36). So wenig wie den Pharisäern und dem Blindgeborenen die äußere Gestalt Jesu genügen konnte, so wenig taugen unsere in der Sünde verfinsterten Augen für das Licht, taugt der Litteralsinn allein für das wahre Schriftverständnis [240].

Lag hier der Akzent mehr auf dem Verstehen mit den Augen des Herzens, so bringt die spirituale Auslegung der Hochzeit zu Kana (II 9 und 10) sehr klar die Beziehung zwischen Buchstaben- und geistlichem Sinn der Schrift. Friedrich Ohly [241] hat in diesen Otfrid-Kapiteln die Verbindung der Erschließung der Schrift allgemein mit des Dichters Leistung aufgezeigt, und Xenja von Ertzdorff [242] hat darin besonders die intensive Schriftmeditation des Mönches nachgewiesen. Ich kann deshalb von einer weiteren Interpretation dieser schönen Verse absehen und lenke die Aufmerksamkeit bloß auf die wichtigsten Stellen.

Den eben erzählten, an geistlichem Gehalt so trächtigen Bericht der Wandlung von Wasser in Wein kann Otfrid «uns» nicht vorenthalten: *thaz wir ni werden einon thero goumano adeilon* (= unteilhaftig), nämlich das Wasser des Buchstabensinns schmecken und den Wein des *sens* kosten (9,4 f.). *Thaz wir ni werden einon* ... erinnert allzusehr an das *Wanana sculun Frankon einon* ... und das *Ziu sculun Frankon* ... *zi thiu einan wesan*, als daß nicht auch hier der fränkische Leser sich ganz offensichtlich angesprochen fühlte, unter der nämlichen Aufforderung, endlich teilzunehmen am interpretierten [243] Wort. Aber auch der eigentliche Gehalt dieser geistlichen Exegese: daß der Litteralsinn, wie ihn der Alte Bund verstand, nur Wasser zu bieten vermöge, während der erst im Christentum begriffene spirituale Sinn den köstlichen Wein anbiete,

[239] Die Verbindung zu 2 Kor 3, 18 und zu 1 Kor 13, 12 drängt sich auf, und ähnlich Paulus wird Otfrid vom Geist seiner eigenen Worte fortgerissen, die Verse formen sich unwillkürlich zum Gebet, konsolidiert im Amen des Schlusses.

[240] Wie aktuell, ja geradezu heilsnotwendig der spirituelle Sinn der Schrift für die Christen geworden ist, zeigt B. Smalley anhand Origines' Kampf gegen den bloßen Buchstaben, der nur den Körper darstelle und so, ohne Seele, die Hoffnung auf die eigene Unsterblichkeit töte. (The Study of the Bible in the Middle Ages, Oxford 1952, 10.)

[241] Ohly, Vom geistigen Sinn der Schrift, 20. Vgl. jetzt auch: Geistige Süße bei Otfried.

[242] Xenja von Ertzdorff, Die Hochzeit zu Kana, PBB West 86 (1964) 62–82. Vieles daraus, besonders 76–78, deckt sich mit den Ausführungen zur meditatio, ruminatio etc., die ich hier schon oft, auch außerhalb Otfrids, machte.

[243] *Interpretieren* in seinen zwei Bedeutungen: in eine andere Sprache übertragen und auslegen.

führt tiefer ins Thema der Volkssprache. Arator sah im Wein geradezu die Vielfalt der pfingstlichen Sprachen, mit denen sich die Apostel – nach Otfrid-Haimo-Alkuin sind die Krüge die reinen Herzen *thero gotes drutthegano* (9,12) – füllen und bei Arator [244] wie bei Otfrid [245] geht es ums Trinken, ums in sich Aufnehmen des geistlichen Gehalts. Was Arator dabei betont, daß gerade die jungen, nicht die Schrift-Sprachen, die würdigen Gefäße für den neuen Wein seien, ist bei Otfrid freilich nirgends zu lesen [246]. Doch hier muß nun das Selbstverständnis des Dichters erwogen werden, wie Ohly es aus dem 10. Kapitel liest: Im Transparentmachen des (litteralen) Wortes auf das in ihm verborgene Heil und damit in der Verwandlung des Quellwassers in den herrlichen Wein habe Otfrid seinen Dichterberuf gesehen. «Mit der Erweckung des Buchstabens zum Geist, der Aufdeckung des Verhüllten, der Aufhebung der Schatten im Licht der Erkenntnis [247], der Verwandlung des Wassers in den Wein» sehe Otfrid – ganz im Sinn einer neuen christlichen Ästhetik des Mittelalters –, über die Antike hinaus, eine neue Schönheit gegeben. Denn Christus selber hat diese Wandlung ins Schönere vollzogen:

Deta er iz sconara al so zam, joh ziarara ouh so filu fram,
(wir goum es nemen wollen), so win ist widar brunnen (11 f.) [248].

[244] Beinahe notgedrungen aus der Pflicht, Apg 2, 13 richtig auszulegen.

[245] Von Ertzdorff eindringlich nachgewiesen.

[246] Ist auch nicht zu erwarten angesichts seiner aufrichtigen Bewunderung der Bibelsprache. Arators Aussage könnte vielleicht auch nach dem geistlichen Sinn der Schrift hin gedeutet werden, d. h. die Apostel verstehen im Hl. Geist den wahren Sinn des Wortes und verkünden ihn. Diese Sprache verstehen alle, die den Geist Christi empfangen haben. Auch das ist eine pfingstliche Sprache und eine Aufhebung der babylonischen Sprachverwirrung, die für den bloßen Litteralsinn gestanden hätte. (Vgl. OHLY, Vom geistigen Sinn des Wortes 21 u. 13.) Daraus erhellt einmal mehr, daß bei Babel nicht so sehr die Vielfalt der Sprachen als vielmehr die Härte, die Undurchlässigkeit für den geistigen Sinn zu beklagen ist. Die Dinge (Ohly), der Buchstabe, die Schrift bleiben tot ohne das belebende Licht des Pfingstgeistes, der sie erst transparent macht auf ihren eigentlichen Sinn hin. Wenn Otfrid sich in deutscher Sprache so sehr um diesen Sinn müht, so heilt er in zweifacher Weise die Schäden der babylonischen Sprachverwirrung.

Nach Ohly zerbricht die Gemeinsamkeit der Völker mit dem Verlust der pfingstlichen Sprache der Allegorie und damit die Einheit des europäischen Mittelalters. Vgl. dazu AUERBACH, Literatursprache, 238 f., der zwar aus andern, aber diesen hier verwandten Voraussetzungen die europäisch-christliche Spracheinheit entstehen sieht.

[247] Dieses Bild verwendet Otfrid hier aber nicht. Man vergleiche jedoch des Priester Wernhers Gedicht.

[248] Man vergleiche auch II 9, 69 f.:

Wil thu iz kleinor reken, in wine gismeken:
fon Kriste scalt thu iz zellen.

OHLY sagt dies jetzt (Geistige Süße, 101 f.) auch im Hinblick auf I 1.

Der Dichter Otfrid kann diese Wandlung nachvollziehen, wenn er «die Schönheit des Wortes nicht so sehr in seinem Klang als in seinem geistigen Sinn» sucht. Ohly verweist auf Hrabans «in verbis verum amare, non verba», und nicht genug damit, er erinnert in subtiler Interpretation an die *fuazi, zit* und *regula,* deren Doppeldeutung wir nachgegangen sind und worin wir sahen, in welchem Maße die persönliche Frömmigkeit des fränkischen Dichters ausschlaggebend für die ästhetische Höhe seiner volkssprachlichen Dichtung ist. Ohly schließt mit der gewonnenen Erkenntnis, durch Otfrid wüßten wir, daß allegorisches Dichten (durch Erwecken des Buchstabens zum Geist in sinnhaltiger Form) eine neue Schönheit verwirkliche. Auf unsere Fragestellung ausgeweitet heißt das: Neue Schönheit in christlicher Dichtung kann sowohl durch Dichten nach dem geistlichen Schriftsinn wie durch Dichten in der Volkssprache verwirklicht werden, und beides ist nur möglich auf dem Grund eines demütig-frommen Lebens. Der Dichter Otfrid ist nicht vom Theologen, vom Priester und Mönch zu trennen, und die so rührenden und verdienstlichen Anstrengungen um das Prestige seiner fränkischen Sprache sind aus dieser Einheit des Amtes und der Berufung erwachsen [249].

In den Betrachtungen zum sermo humilis hat uns die Erschließung der Schrift durch die Volkssprache beschäftigt. Die Verbindung zu diesem Thema einerseits und zum Gleichnis des zu Wein verwandelten Wassers andererseits stellt der Prolog der «Driu liet von der maget» des Priesters Wernher aus dem Jahre 1172 her [250]. Das Überraschende [251] an diesem Text ist die Umkehrung sozusagen der Idee des sermo humilis, denn der Dichter sieht in der Eröffnung der Schrift durch die Umsetzung in die Sprache mit größerem Publikum eine Aufwertung des Bibeltextes. Wernher entwickelt diese seine Theorie vorsichtigerweise an dem eine Stufe über ihm liegenden Übersetzungswerk des Hieronymus, bezieht sie dann aber unmißverständlich auf seine Leistung, die Übertragung vom Lateinischen ins Deutsche [252]. Durch diese Tat des Erschließens nun

[249] Vgl. Anm. 169.

[250] Priester Wernher, Maria (Driu liet von der maget), hrsg. von Carl Wesle, Halle (Saale) 1927. Das Dokument gehört nicht in den zeitlichen, um seiner vielen Bezüge willen aber in den thematischen Rahmen des laufenden Kapitels dieser Untersuchung.

[251] Das einzige Zeugnis dieser Art, das ich fand.

[252] Vgl. Wernher V 87–93 und 128–131: *daz er* (Hieronymus) *daz liet gewîtert hat in die senften latine; dirre herre des niht verdaget in der rehten latine,* durchaus im Sinne des Erschließens für viele. Am Schluß unmittelbarer Bezug auf Matthäus (V 182–186): *Swaz Mathêus schreip dort / den êbraischen liuten, / daz wil ich ze diute / sagen und schrîben / mannen unde wîben*... Vgl. auch V 77 ff.: sein *orthabe* sei Matthäus.

geschah das, was Otfrid und vor ihm die Väterexegese auf den geistlichen Schriftsinn bezogen:

daz wazzer wart da ze wîne (94).

Das berühmte Bild ruft sofort weitere hervor: Milch wandelt sich in Öl, die Wüste wird bebaut (oder bewohnt?), da diese Rede neu verkündet worden war, die Schrift, *diu ê da slief*, mußte er mit (seiner) Predigt erwecken und die süße Lehre entdecken, die bis dahin beschattet lag; im gleichen Atem dann das vielgebrauchte Bild des Brotes, der geistlichen Nahrung [253]: *diu gotes chint ir brôt unt ir spîse funden daran*, und ein seltener Vergleich mit der eingerollten Fahne, die nun entfaltet dem christlichen Heer voran in den geistlichen Streit mit dem Lindwurm und zum Sieg getragen wird (95–117).

Diese Fülle kraftvoller Bilder dient dem einen Ziel: die Eröffnung der Schrift durch die Übertragung vom Hebräischen ins Lateinische bzw. vom Lateinischen ins Deutsche zu preisen. Denn im Folgenden läßt der Dichter an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: *von der vinster schuln ouch wir erstên* (118) [254].

Wernher wendet sich dann in kindlicher Frömmigkeit an seine Herrin, deren Lied er ja singen will:

Nu (nach Matthäus und Hieronymus) wolt och ich den ir rât unt ir helfe suochen,
ob si des wolte ruochen,
daz ich mit diutischer rede
daz buoch brâhte her ze wege,
daz si ez alle muosen lesen
die gotes chint wellen wesen,
unt ouch mugen schouwen
phaffen, laien, frouwen,
smechen unt ergrunden
von dem frônen chinde
daz im die muoter erchôs (136–147) [255].

Die enge Verwandtschaft mit der Sorge Otfrids und eines jeden um den innersten Gehalt, um die Süßigkeit des Schriftwortes bemühten Theo-

[253] Davon später mehr.

[254] Hier ein neues Bild, eventuell an 107 (*beschatewôt*) anknüpfend, aber jedenfalls unmißverständlich auf die Übersetzung ins Deutsche bezogen. Wieder wird die enge Beziehung zwischen Erwecken des Buchstabens zum Geist (Ohly) und der Übertragung in die Volkssprache der Heiligen Schrift deutlich, auch im *Erwechen* derer *diu ê slief!*

[255] Die invocatio scriptoris ist an die Mutter Gottes adressiert. Vgl. auch V 188, wo der Dichter auf die *volleiste* des Heiligen Geistes vertraut.

logen ist offensichtlich. *Schauen, schmecken, ergründen* sollen es alle, Klerus, Laien, Frauen, was in diesen unerschöpflichen Texten verborgen liegt, damit sie vom Schlafe (der Sünde) erstehen, gelabt, genährt und wohl geführt den Kampf (mit dem Bösen) bestehen. Aus diesem Grund konnte Hieronymus und kann er, der Priester Wernher, es nicht *verdagen*, deshalb muß er es ins Deutsche übertragen. Das ist einer der schönsten kleineren Texte einer Theorie der Volkssprache, der von neuem die früher geäußerte Ansicht bestätigt, ein Schriftverständnis bloß dem Wortlaut nach sei nie gemeint, wenn von Rücksichtnahme auf *laien und frouwen* die Rede ist. Immer geht es um das Erspüren des wahren Geschmacks, um das Kauen des Schrift-Brotes, um das Trinken des geistlichen Weines, so intensiv [256] und so sehr *more poetico*, bis die *dulcedo* des Wortes Gottes verkostet wird [257].

Lag im «Spiritaliter» zur Hochzeit von Kana der Gegensatz zwischen Buchstabensinn und geistlichem Sinn der Schrift im Bild von Wasser und Wein, so zeigt ihn uns Otfrid in der Auslegung der wunderbaren Brotvermehrung, III 7 (Jo 6), im Bild des Brotes, dessen Kruste und Krume [258]. Hier wie dort verwirklicht er in spürbar innerer Anteilnah-

[256] Es muß vielleicht mit LECLERCQ/VANDENBROUCKE/BOUYER daran erinnert werden, daß das Lesen einer geistlichen Schriftauslegung nicht einfach als Ersatz für das Gebet des Lesers hingehen kann. Erst die eigene Meditation, die ruminatio, die Anstrengung führt zum Gebet, führt vom Wort zum verwirklichten Leben und endlich zur Schau. (Vgl. Spiritualité, 112 f.)

[257] Aus dem Prolog eines weiteren Zeugnisses aus späterer Zeit, dem mhd. Reimpaargedicht «JUDITH» aus dem Jahre 1254 (weder mit der «Älteren» noch «Jüngeren Judith» identisch, im Verfasserlexikon und bei Ehrismann nicht erwähnt, hrsg. von Rudolf Palgen, ATB 18, Halle/Saale 1924) sei nochmals der Trank, *den die schrift beslozzen in ir lere hat* (JUDITH, V 80 f.) angemerkt. Von der Wandlung in Wein ist nicht die Rede, aber Beweggrund für die Erschließung der Schrift durch eine Dichtung *zu dute* (103) ist der Durst eines Freundes nach *der rechten wisheit* (77) und der *straze* dahin (76). Der Dichter will ihn nun *in schoner gift* (79) mit einem *teil der brunnen* (90), von dem der Leser selber (mit allegorisierten Mitteln) sich bediene (91–95), tränken. Aber auch hier ist es die Süßigkeit des Wortes Gottes, *daz manigen ist beslozzen vor / der nicht uf der schrifte spor / wandert* (97–99) (vgl. Otfrid I, 1, 37–50), die der fromme Dichter durch seine deutsche Dichtung zugänglich machen möchte: *suezen* (71), *suzer honic seim* (100. 122), *suze wurtze gesamnen* (119). Geistlicher Trank, aus der Süßigkeit der Schrift, erschlossen durch eine Dichtung in der deutschen Sprache, eigenes Bemühen des Lesers vorausgesetzt, das sind die bekannten Themen auch dieses Prologs. (*suazen* = *ausdeuten* weist OHLY auch bei Otfrid nach. Geistige Süße, 110.)

[258] Otfrid geht nach BEDA, In S. Joannem VI (PL 92, 704 ff.) bzw. ALKUIN, In Joannem 3, 12 (PL 100, 821 ff.). ERDMANN nennt nur diese beiden Quellen; SCHÖNBACH, Otfridstudien II, ZfdA 39, 83–85 zitiert außerdem HAIMO V. HALBERSTADT – mit allen Vorbehalten zur Verfasserschaft, vgl. Zs. 38, 336 –, Homilie zum 4. Fastensonntag, PL 118, 284 ff.

me die im Brief an Liutbert angekündigte Bibelauslegung nach dem geistlichen Sinn, die er so eng an den Gebrauch der Volkssprache knüpft. In einer eigenen invocatio an Christus bittet er um den rechten Sinn (für *muat, hugu, herza*!), daß er *mit geistlichen redinon* Christi *liobon theganon*, d. h. seinen Lesern, auslege, was diese Speisung bedeute (1–4). Und wieder folgt eine eindringliche Mahnung zur Nachfolge Christi, da das zu interpretierende Ereignis im Hinblick auf Tod und Auferstehung des Herrn zu verstehen sei (5–12). Nun aber zum Brot.

Thes sarphen wizodes not bizeinot thisu finf brot,
mit thiu er io in noti thuangta thie liuti (23 f.).

D. h.: Die fünf Brote bezeichnen die Bedrängnis des strengen (alttestamentlichen) Gesetzes, das damals die Menschen beherrschte. Denn, *hert ist gerstun kornes hut* (25), und hartes Gerstenbrot ist das Gesetz des Alten Testamentes, das der fünf Bücher Moses. Doch steckt die Härte nur in *sines leibes krusta*, inwendig findet er Mehl, süße Krume, den *sensus* des groben Brotlaibes (26–28). Nochmals:

So ist ther wizzod alter uzana herter;
thar ist inne manag guat thaz geistlicho uns io wola duat (29 f.).

Der Herr aber brach die Kruste, so daß man die heilsame Gabe sah (31) [259]. Ähnliches kann auch von den Fischen gesagt werden: sie stellen die Schriften der Propheten dar, die, wie der Fisch im Meer, ihre Bedeutung verstecken. Deshalb muß man in der Tiefe fischen (33–37). Aber erst jetzt folgt der scharfe Angriff auf das Verschließen der Schrift im Alten Bund und in der Praxis all derer, die alttestamentlich gesinnt sind: Der Knabe, der Brot und Fische trug, steht für das Judentum. Er beachtet seine Schätze nicht, nützt sie nicht, weder für sich noch für andere.

So duent thie Judeon in war: sie dragent iro buah thar
noh in thia fruma niazent noh andere ni lazent (39 f.) [260]

[259] Vgl. Haimo: Et bene quidem illi panes hordeacei fuisse referentur, propter duritiam legis. Hordeum namque spissum habet tegumen et non facile ad eius pervenitur medullam, obscuritatem legis significans, quia lex ante adventum Domini in tantum velata exstitit ut nullus homo eam spiritualiter intelligere posset, quoadusque, veniens, benedictionem daret qui legem dederat.

[260] Vgl. Beda/Alkuin: Puer, qui quinque panes et duos pisces habuit nec tamen hos esurientibus turbis distribuit (...), populus est Judaeorum, litterati sensu puerilis, qui Scripturarum dicta clausum secum tenuit, quae tamen Dominus in carne apparens accepit et quid intus haberent utilitatis ac dulcedinis ostendit (...) patefecit (...) cunctis nationibus porrexit.

Hierzu paßt, was Bernhard von Clairvaux von den Juden als bloßen Literaten sagt: sie nagen wie an einer trockenen Brotrinde am Buchstaben der Schrift, und

Was die Juden unterließen, holt Christus auf, indem er das Brot *uns zi allemo anaguate* spendet *joh ouh worolti ubar al, er unsih wiht es ni hal* (43 f.) [261]. Was das Alte Testament bietet, eröffnet er uns *geistlicho, mit geistlichen datin, mit geistlicheru leru* (45–48). D. h. also Verbreitung der Schrift über die ganze Welt sowohl wie Erschließung des geistlichen Sinnes [262].

Weder das eine noch das andere ist vom Medium der Volkssprache zu trennen. Jene gängigen Johanneskommentare mußten geradezu herausfordern zu dieser Anwendung: Schriftauslegung durch die Volkssprache. Denn Lambert von Lüttich im 12. Jh. braucht sie offenbar als weiteres Argument seines bitteren Verteidigungsbriefes: Man klage ihn

was er denn seinem Briefadressaten aufzugeben empfiehlt (quam libenter suas crustas rodendas litteratoribus Judaeis relinqueris). Hinweis bei LECLERCQ, L'amour, 240, im Hinblick auf den mittelalterlichen Mönch, der sich hütet, bloßer Literat zu sein.

Doch steckt der ganze Brief (an Meister Heinrich Murdach, Epist. 106, PL 182, 242) voller Erläuterungen zur Schriftlesung und Bilder, die weitgehend in der gleichen Art wie das bisher Vorgebrachte die Erschließung der Schrift allegorisieren: *sequendo* sei die Nachfolge schneller vollziehbar als *legendo* – vgl. Otfrids *fuazi;* nicht mehr der Buchstabe sei im fleischgewordenen Wort zu suchen (*quid quaeris verbum in Verbo quod jam caro factum praesto est oculis?* – vgl. Otfrid III 18); *iam enim de latibulo prophetarum egressus est ad oculos piscatorum* – Schrifterschließung im Sinne des sermo humilis; Aufhellung durch das Hervorspringen des Wortes *de monte umbroso et condenso in campum Evangelii* – neues herrliches Bild in unmittelbarer Anlehnung an Ps 18, 6; Finsternis und minderer Trank in einem in der *aqua tenebrosa de nubibus aeris,* gegenübergestellt den *serenissimi fontes Salvatoris* – vgl. Wernher, Otfrid II 9 u. 10; das degustare – nachgerade ein Leitwort dieser Thematik – des adipis frumenti (vgl. den Introitus der Messe des Fronleichnamsfestes, natürlich mit Bezug auf die Eucharistie, hier aber auf den geistlichen Schriftsinn); die ofenwarmen, frischen Brote endlich, die Christus *suis pauperibus* bricht, als Gegensatz zu den trockenen Brotrinden des bloßen Litteralsinns; und am Schluß der fromme Wunsch, der Herr möge das Herz Heinrichs öffnen *in lege sua et in praeceptis suis* – die Verwandtschaft zu Otfrids geistlichem Anliegen ist evident.

[261] Was bei Otfrid immer wieder frappiert: die zu kurz Gekommenen sind nicht nur allgemein die Völker, die Heiden, sondern sehr konkret und aktuell «wir». D. h. ebensogut die Franken wie seine Generation christlicher, geistlicher Leute, für die er den Auftrag zur Erschließung der Schrift empfangen zu haben weiß. Gleichzeitig begreift er sich mit ein (*mine gilichon,* 52) und schließt damit den geringsten Anflug bloßen Theoretisierens aus. Hier ist zuhöchst erfahrene Lebensnotwendigkeit!

[262] Haimo: Discipuli autem apposuerunt turbae, quando eandem intelligentiam universo orbi praedicaverunt.

Beda/Alkuin: (Christus) distribuit discipulis, quando 'aperuit illis sensum, ut intelligerent omnia, quae scripta essent in lege Moysi et prophetis et psalmis de ipso' (Lk 24, 45. 44). (Die zwei Fische stehen sinnbildlich für die Psalmen und die Propheten.)

der Schrifteröffnung für Unwürdige an, *non* (...) *notans quod quem portabat nec manducabat puer 'panem discipulis suis tradidit* (Dominus) *ut illum turbae apponerent'* [263]. Die textliche Formulierung folgt dem Lukasevangelium (9,16), aber die Interpretation ist genau die der genannten Johanneskommentare, umso mehr, als auch die Fortsetzung jener Quellen die lukanische Textfolge, *distribuit discipulos suis, ut ponerent ante turbas,* vor Augen zu haben scheint. Die Interpreten, die Vermittler des Schriftbrotes, sind die Apostel, die Jünger, zu denen sich der Priester Lambert wie Otfrid zählen müssen [264]. Otfrid in seiner Bescheidenheit schiebt allerdings *thie hohun gotes thegana* (51) vor, die es so darlegen, daß er und seinesgleichen es verstehen mögen. Aber es ist ihm selbstverständlich klar, daß er in der weiteren Vermittlung der Väterexegese, die hier ja mitgemeint ist, dasselbe tut: er teilt das Brot aus. Auch er muß von dem großen Glauben fordernden Befehl des Herrn getroffen worden sein, der dem Wunder vorausgeht: Vos date illis manducare (Lk 9, 13), und wenn er nun in seiner fleißigen Kompilatorenarbeit die Väter das Brot austeilen läßt und bis in den Text hinein sein Ich bescheiden unter die *minores* (Beda) mischt in seinem *min gilicho iz ni firsteit* (53), so ist das nichts anderes als Ausdruck seines demütigen Dienstes an den Brüdern, bei dem er ohne *verborum adulatio politorum* auskommt, jedoch weiß, daß der Dienstherr bei ihm *pium cogitationis affectum operumque pio labore congeriem* sucht [265].

Man mag den Dichter Otfrid einschätzen, wie man will (und es ist ihm oft und entschieden das Dichtertalent abgesprochen worden), selbst wenn seine poetische Ader ergiebiger gewesen wäre, er hätte der jungen, in der Dichtkunst noch so völlig ungezähmten fränkischen Sprache kaum mehr abfordern können. Denn es ging ihm um den geistlichen Gehalt der Schrift, den er als Theologe richtig und umfassend und *diofo irfisgon* mußte und dessen *kleini al zi gisagenne sus frenkisgero worto* sehr

[263] FAYEN, L'antigraphum Petri, 100 f.

[264] Beda/Alkuin: iussit discipulos colligere, quae superaverunt fragmentorum, ne perirent, hoc profecto signat, quia pleraque sunt arcana divinorum eloquiorum, quae vulgi sensus non capit; nonnulla, quae per se quidem minus docti assequi nequeunt, sed a doctoribus exposita mox intelligere queunt; haec ergo necesse est, ut (...) diligenter scrutando colligant et ad eruditionem minorum suo dicto vel scripto faciant pervenire... (Hier schon auf das in die Körbe sammeln bezogen.) Lambert, in der Übernahme jenes scharfen Vorwurfs an die Juden (s. Anm. 260) beschuldigt also seine Ankläger als 'Schriftgelehrte' der Kirche und geistlich Habsüchtige.

[265] An Liutbert 121 f. Vgl. ein Wort Augustins, im gleichen Zusammenhang: non ornato politoque sermone» (zit. bei DE LUBAC, La Foi chrétienne, 259).

schwierig war (V 14,3 f.). Da bleibt weder Raum noch Kraft für großartige, original-schöpferische Leistungen in Theologie und dichterischem Wort. Die Frage ist nur, ob er als so erwiesener treuer Vermittler der Väterexegese in die früheste spirituale Literatur deutscher Sprache hinüber und bei dieser bewundernswerten Spracharbeit weniger, auch für die deutsche Sprache und Literatur (und hier einmal abgesehen von seinen Verdiensten für den Endreim) weniger geleistet hat als etwa der sicher große Dichter des «Heliand». Kompilation ist nicht immer, wenigstens nicht im Mittelalter, verdienstlos.

Demütige Haltung allein ist überhaupt ausschlaggebend im ministerium Verbi. Was die «Kleinen» – *min gilicho* – während dieser Speisung nicht mehr oder noch nicht zu erfassen vermögen, sammeln die Apostel und Väter *in thie korbi*, um es über Jahre hinaus *zi habanne*, um immer daraus lesen zu können. Diese demütige Sammelarbeit [266] hat ihnen selbst den Namen *Körbe* eingebracht. *Korb theist scalklichaz faz*, in ihrer *guati* dulden sie aber diese Entäußerung (*armuati*) in die knechtliche Gestalt eines Korbes. Obwohl sie *thera Kristes lera folle* sind, kümmern sie sich nicht um die äußere demütigende Erscheinung, die sie sich durch dieses Restesammeln für die Armen nach dem Mahl der Fülle zuziehen (53–62).

Hier leuchtet nochmals der Gedanke des sermo humilis auf, wo vom Diener am Wort, sei er nun Fischer oder Gelehrter, radikale Selbstaufgabe gefordert wird und was nicht nur auf die vom Dichter verehrten Lehrer, sondern auch auf Otfrid selbst zu beziehen ist. Denn, was vielleicht seltsam anmutet nach der Betrachtung des gewiß nicht an Minderwertigkeitsgefühlen krankenden ersten Kapitels des ersten Buches, Otfrids häufiges *ih* steht nie für den Empfänger eines auch nur verdeckten

[266] Zugleich aber auch die Beschaffenheit der allegorisch auf sie bezogenen Behältnisse. Vgl. Haimo: Per duodecim namque cophinos duodecim apostoli congrua ratione figurantur. Cophinus enim ex vilibus et minutissimis contexitur virgis, sic nimirum et apostoli dum non ex regibus et principibus, non ex philosophis et sapientibus huius mundi, sed ex simplicibus et piscatoribus sunt electi... Schließlich wird in den Körben noch der Mist weggetragen zur Bebauung (= Erbauung) der unfruchtbaren Herzen der heidnischen Völker (Ps 64, 13 f.). Diesen Sätzen voraus geht folgendes: Hic Domini (...) humilitas declaratur (...) mira humilitas, fragmenta quae remanserunt non velle perire. (...) possumus et per fragmenta quae remanserunt, obscuriores quasque sententias eiusdem Scripturae intelligere. Quod ergo plebeia multitudo non capit, Dominus apostolis, ut colligerent, praecepit; quia obscuriores sententias, quas simplex multitudo capere non potest, magistri Ecclesiae, episcopi scilicet et sacerdotes, in propriis pectoribus (!) debent recondere (...).

Eigenlobes. Alles Rühmliche und Selbstsichere bezieht sich auf die Franken, als Volk, als Sprachgemeinschaft.

Das Wort Gottes als Brot, als Speisung, Nahrung zu begreifen, ist selbstverständlich keine Neuheit. Schon Lk 4, 4 legt die Beziehung nahe. Doch ist die Verwendung von Kruste und Krume für das Verschließen und Eröffnen der Schrift von einigem Reiz, und Otfrid und Lambert sind nicht die einzigen, die das Wort Gottes als Brot oder allgemeine Nahrung für das Volk just im Hinblick auf den Gebrauch der Volkssprache sehen. Man erinnere sich Wernhers und vergleiche den schon erwähnten Brief Bedas an Egbert v. York, der die Seelsorgspflichten an den Gläubigen mit dem Befehl bekräftigt, die Nichtlateiner in ihrer Sprache zu belehren, da der Glaube der Nahrung bedürfe [267].

Um die Zeit der Synode von 813 gibt es ein lateinisches Gedicht über schlechte Priester, d. h. solche, die nicht predigen. Die Klage geht dahin, daß niemand dem christlichen Volk die verborgenen Mysterien der Schrift öffne, niemand den hungernden Gemütern die Nahrung des Wortes reiche [268]. Das Brechen der Kruste des verborgenen Schriftsinnes durch die Interpretation in der Volkssprache scheint hörbar in einem Carmen des Ermoldus Nigellus (1. Hälfte des 9. Jh.), selbst wenn hier vom Brot nicht die Rede ist [269].

[267] LECLERCQ/VANDENBROUCKE/BOUYER, Spiritualité, 73. – Die Forderung bleibt über Jahrhunderte die gleiche; heute verlangt (mit dem Vaticanum II) z. B. YVES CONGAR für die Liturgie, die «aus sich selbst Ankündigung und Verkündigung» (des Todes Christi) und das große Mittel zur Nährung des Glaubens ist, eine allen verständliche Sprache und damit die Überwindung der Kluft, «welche die Messe in einen didaktischen Teil, für den die Verwendung der Muttersprache gestattet ist, und einen sakramentalen teilte, der in einer sogenannten (!) heiligen Sprache gefeiert wurde». (Das Verhältnis zwischen Kult oder Sakrament und Verkündigung des Wortes, Concilium 4 (1968) 177.)

[268] *Divinae legis abdita mysteria*
Plebibus Christi non est qui aperiat
Nec est ieiunis mentibus qui praebeat pabula verbi.
(Poetae lat. I 81, Str. 4, zit. bei HAUCK, Kirchengeschichte II 255.) Daß das Predigen in der Volkssprache zu geschehen hat, versteht sich von selbst. Zur Predigt im frühen 9. Jh. berichtet HAUCK (II 258 f.), sie habe vielfach in der Übersetzung älterer Homilien der Väter bestanden, zu welchem Zweck kleinere und größere Homiliensammlungen herausgegeben worden seien. Otfrids «Anleihe» ist also durchaus normal.

[269] *Barbara lingua sibi, scripturae nescia sacrae,*
Ni foret antestis ingeniosus ei:
Hic populis noto scripturas frangere verbo
Certat, et assiduo vomere corda terit,
Interpres quoniam simul atque antestis habetur.
(ERMOLDUS NIGELLUS, MGH Poetae lat. II 84, Vers 155 ff., von Bischof Bernold

Nahrung empfangen die *parvuli* auch durch die Knechtsgestalt des Wortes Gottes im sermo humilis. Dafür kennt Auerbach augustinische und andere Beispiele [270].

Otfrid erklärt im gleichen Kapitel nochmals, wie man die Schrift meditieren müsse. *In thero buahstabo herti, in thes giscribes slihti* (= Prosa) muß man grübelnd forschen, um schließlich *untar themo gikruste filu geistlichaz brot* zu finden. Im beharrlichen Suchen wächst uns die Nahrung, die Christi Wort uns bietet, zu, im Munde und *in muate* (73–80) [271].

Das ist die intensive, unermüdlich geübte Schriftmeditation der mittelalterlichen monastischen Theologie. Otfrid hat sie durch sein Werk in der fränkischen Sprache auch an Leute mit weniger (lateinischer) Bildung weitergegeben und mit dieser literarischen Leistung den Weg gezeigt für die Seelsorge bei geistlich interessierten Christen.

So liegt denn der ganzen Thematik der Erschließung des geistlichen Sinns der Schrift in ihrer reichen Allegorie in Otfrids Buch stets das eine zugrunde: das Evangelium in der fränkischen Sprache zu schreiben. Man darf das nie aus dem Auge lassen, selbst dann nicht, wenn – wie im soeben Dargelegten – eine unmittelbare Berührung mit diesem Grundanliegen nicht ohne weiteres ersichtlich ist, d. h. nicht ohne den bereits erbrachten Nachweis der tatsächlich gegenseitigen Durchdringung beider Themen. Wie sehr Otfrids Bewußtsein von dem singulären Unterfangen beherrscht ist, beweisen die außerordentlich zahlreichen Verwendungen von *theotisce, francisce, frenkisgon, propria lingua* etc. Schon in dieser eher äußerlichen Eigenschaft sucht das Dokument seinesgleichen [272]. Es wäre müßig, die Stellen alle aufzuzeichnen, viele boten sich ja schon in den Interpretationstexten an, vornehmlich im Brief an Liutbert und in

von Straßburg gesagt.) Gleichzeitig ein neues Bild, das des Umbrechens der Herzen mit dem Pflug der unermüdlichen volkssprachlichen Predigt.

[270] Auerbach, Literatursprache, 41. 68.

[271] Brot und Wein als die beliebtesten Metaphern für die erschlossene Schrift können ihre Nähe zu den eucharistischen Gaben nicht leugnen. Wenn die heutige katholische Theologie, wie z. B. Scheffczyk oder Congar, die Beziehung zwischen Wort und Sakrament, zwischen Verkündigung und Feier des Herrenmahls vom Wesen her als eine enge sieht, so könnte das als eine vielleicht explizitere Ausformung dessen zu nehmen sein, was die monastische Theologie im Mittelalter schon immer so verstanden und gelebt hat. Man erinnere sich auch der Memoria Passionis des Wilhelm von Saint-Thierry.

[272] Wie übrigens auch in der für ein deutsches Schriftstück des Mittelalters unerhörten Großzügigkeit der äußeren Darstellung: nicht nur, daß ein deutschsprachiger Text allein zu einem Buch gebunden ist, auch steht in der Regel jedem Vers eine eigene Zeile zur Verfügung. Eine solche Pergament- «Verschwendung» an eine deutsche Dichtung spricht für sich.

I 1. Doch gibt es sie auch später, im I., IV. und V. Buch mehrmals. Eine einzige sei noch herausgehoben, die Überschrift zum Index des I. Buches: *Incipit liber Evangeliorum (primus) Domini gratia theotisce conscriptus.* Die Versicherung, daß ein Buch dank der vom Herrn verliehenen Gnade geschrieben wurde, ist bestimmt kein Novum im Schrifttum des Mittelalters, daß es aber *Domini gratia theotisce* verfaßt ist, dürfte ein erstmaliges Bekenntnis in dieser Feierlichkeit, als Inschrift über dem Werk, darstellen. Nicht nur theoretisch in der Praefatio erörternd, sondern gleichsam in kühner Vorwegnahme das vollendete Faktum präsentierend, wird die Legitimation erbracht.

Der Akzent liegt ebensosehr auf dem *Domini gratia* wie dem *theotisce.* Der Dichter, auch und vor allem der Dichter in deutscher Zunge, ist von Gottes Gnade abhängig. Die «Invocatio scriptoris ad Deum» (I 2) stellt das Ganze ein anderes Mal ins richtige Licht. Otfrid ist der Knecht des Herrn (1) [273], dessen Willen zu tun (50–52) und dessen Ruhm – nicht den eigenen [274] – zu künden (17) seine größte Sorge ist. Aus dieser demütigen Haltung [275] heraus möchte sich der Dichter ausschließlich als tönendes Lob Gottes verstehen [276]. Daher bittet er um die Gnade des Beistandes:

Fingar thinan dua anan mund minan,
theni ouh hant thina in thia zungun mina (3 f.).

Diese Worte entsprechen in etwa der Berufung des Jeremias (1, 9), doch rufen die zum Gebet geformten Verse Otfrids ebensosehr das Domine, labia mea aperies et os meum annuntiabit laudem tuam in Erinnerung, die Eingangsbitte vor der Matutin aus dem 50. Psalm. Prophetenbe-

[273] *Knecht, scalc* in der Einleitung zu einer mittelalterlichen Dichtung ist immer im biblischen Sinn, besonders im paulinischen zu verstehen. Vgl. J. Schwietering, Humility Formula, PMLA 69, 1279 ff.

[274] Vgl. Ps. 113, 9: Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam.

[275] Die Parallelität zu manch anderen Äußerungen in mittelalterlichen Prologen versteht sich von selbst. Die erwähnten Verse aber deshalb für bloße Topoi und unreflektierte Demutsformeln zu nehmen, verbietet der Kontext des ganzen otfridischen Buches. Im übrigen, zur Exordialtopik vgl. Fr. Ohly, Wolframs Gebet, besonders 456. 468. 472 ff. 511 (= Nachtrag der Literatur, 1965), daraus vor allem H. Beumanns Gregor v. Tour und der Sermo Rusticus (1964), woraus Ohly «das religiös begründete Ernst-Werden der rhetorischen Exordialtopik, den radikalen Funktionswandel des literarischen Formelgutes» betont. Vgl. ferner J. Schwietering, s. Anm. 273; ders., Die Demutsformel mittelhochdeutscher Dichter, Abhandlungen d. Königl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, philolog.-histor. Klasse, NF 17, 3, Berlin 1921; dagegen Curtius, Europäische Literatur 410 ff. Vgl. auch Ingrid Ochs, Wolframs 'Willehalm'-Eingang im Lichte der frühmhd. geistlichen Dichtung, Medium Aevum 14, München 1968.

[276] *Thaz ih lob thinaz si lutentaz* (5).

rufung, wo Gott die Zunge [277] löst [278] oder Gebet um die Gnade dieses Beistandes, beides setzt die demütige Haltung des Knechtes voraus, der sich abhängig weiß vom eigentlichen Autor [279], von dem er sich einfach brauchen lassen muß. Jedenfalls, die Worte gelingen, müssen gelingen, wenn sie in der Kraft Gottes gesprochen werden. Otfrid bezieht das nicht bloß auf sich. Gott ist der Herr aller Sprachen und erwartet, daß die Völker seiner – in ihrer je eigenen Sprache – gedenken, ihn mittels ihr erkennen, ihm so dienen und ihn in Ewigkeit darin loben:

Al gizungilo thaz isti – thu druhtin ein es alles bist;
weltis thu thes liutes joh alles woroltthiotes.
Mit thineru giwelti sie dati al sprechenti,
joh salida in gilungun thiu wort in iro zungun;
Thaz sie thin io gihogetin, in ewon jamer lobotin,
joh sie thih irknatin inti thionost thinaz datin (33–38).

Den Auftrag seines Volkes hat Otfrid übernommen, und nochmals wird die herrliche Synthese evident: frommer Dienst am Wort und daraus wachsende Schönheit dieses Wortes:

Joh theih thir hiar nu ziaro in mina zungun thiono (41).

Etwas von der eigentlichen Herrlichkeit des Wortes Gottes (Jo 1,14) offenbart sich in dieser in aller Demut [280] erreichten Lieblichkeit der fränkischen Verse.

Was Wunder, wenn die helle Freude an diesem Gelingen durchbricht, wie die letzten Verse von I 1 sie ausdrücken:

[277] *Zungun mina* verlockt im ganzen Zusammenhang zur Interpretation als Sprache, d. h. also, die fränkische Zunge wäre zu lösen, zumal der Jeremiastext vom Mund allein und nur Otfrid auch von der Zunge spricht. Andererseits ist die Anlehnung an diesen Text u. a. wegen der berührenden Hand Gottes unübersehbar. Aber auch 9 b müßte einbezogen werden: *Ecce dedi verba mea in ore tuo,* somit ein problemloser Übergang in den fränkischen Mund, weil von Gott selber vollzogen. Dasselbe wird man wieder in der Deutschen Mystik lesen. SEUSE schreibt seine Betrachtungen *ze tútsche, wan sú im och also von gotte waren worden* (Büchlein der Ewigen Weisheit, Prolog, Ed. Bihlmeyer, 197), und von MECHTHILD wird gesagt: *Diese schrift die in disem bůche stat, die ist gevlossen us von der lebenden gotheit in Swester Mehtilden herze* (Das fließende Licht der Gottheit, VI 43, Ed. G. Morell, 215). Autorisierung (des Propheten bzw. des Dichters) ähnlicher Art kennt auch die Caedmonlegende. Die dort so stark betonte Einverleibung des göttlichen Wortes wiederum hat seine Entsprechung in Ezech. 2, 8 ff., im Essen der Schriftrolle, die im Munde süß wie Honig wird. Vgl. auch Apk 10, 9 f.

[278] Oder reinigt, vgl. Is. 6, 6 f.

[279] Vgl. 27 f. und 45 f.

[280] *Theih... – thaz nist bi werkon minen, suntar rehto in waru bi thineru ginadu* (41–46).

Nu frewen sih es alle, so wer so wola wolle,
joh so wer si hold in muate Frankono thiote,
Thaz wir Kriste sungun in unsera zungun,
joh wir ouh thaz gilebetun, in frenkisgon nan lobotun! (123–126)

Im ersten Jahrhundert deutscher Literatur schon ist es Otfrid von Weißenburg gelungen, seine Sprache zum gültigen Träger der Dichtung und des Offenbarungswortes zu machen. Warum sein kühner Wurf nicht ein für allemal die Bedenken der litterati und der Theologen der deutschen Barbarensprache gegenüber zerstreut hat, ist nicht ganz leicht zu beantworten, und m. W. sind diesbezüglich von der Forschung bis heute nur Vermutungen geäußert worden [281]. Die Kurzlebigkeit der karolingischen Renaissance mag am schwersten ins Gewicht fallen.

Doch deshalb bleibt die außergewöhnliche Leistung Otfrids ungeschmälert, in den Praefationes so gut wie im Werk den Beweis für die Fähigkeit der deutschen Sprache zum *more poetico interpretare* der Bibel erbracht zu haben. Daß nur die Botschaft Christi als Gegenstand dieser Erprobung des Deutschen in Frage kommen konnte und daß allein die Erfüllung des Gesetzes Christi die Schönheit der deutschen Dichtung garantiert, da sich der Schaffensprozeß am fränkischen Wort in der Nachfolge des menschgewordenen Wortes vollziehen muß, das ist der unschätzbare Beitrag Otfrids zur Theorie der Volkssprache und das ist es, was Wehrli [282] tiefsinnig erkennt, wenn er durch Otfrids Werk die fränkische *barbaries* vom eigentlichen *Wort* eingeholt und wesenlos gemacht sieht.

Rückblick

Alle befragten Zeugnisse der karolingischen Zeit antworten mit theologischen Argumenten. Selbst Gründe, die allenfalls außerhalb dieses Bereichs geltend gemacht werden, fallen bei naher und richtiger Betrachtung unter den gleichen, den theologischen Aspekt. (Etwa Otfrids Ruhmeslied auf die historische Abstammung der Franken.)

[281] Vgl. z. B. A. Schönbach, Otfridstudien III u. IV, ZfdA 39, 423 bzw. 40, 123; H. Fränkel, ZfdA 58, 48 f.; J. Schwietering, Die deutsche Dichtung des Mittelalters, Darmstadt 1957, 9, wobei ich aber Schwieterings Meinungs, «überliefertes Dogma und gelebte Religiosität» hätten zu weit auseinandergeklafft und Otfrid sei «zu einseitig auf theologische Gelehrsamkeit und Unterweisung gerichtet» gewesen, nicht beipflichten kann; D. McKenzie, Otfrid v. W., 13–19; H. Rupp, Otfrid v. W., 147; X. v. Ertzdorff, Die Hochzeit zu Kana, 82.

[282] Sacra poesis, 273.

So überraschend das vielleicht für den Unvoreingenommenen sein mag, es darf doch nicht verwundern. Denn man muß sich stets bewußt sein, daß die deutsche Dichtung ihren Ursprung beim Klerus und zwar in dessen gottesdienstlicher Frömmigkeit hat, welchen Charakter sie bis ins Hochmittelalter nicht verlor [283]. Wenn nun die Träger der frühesten deutschen Literatur aus dieser Welt stammen, ließe sich ihre aus dem geistlichen Bereich geholte Begründung leicht begreifen. Doch damit sind die wahren Verhältnisse nicht erklärt. Die Gründe liegen vielmehr in der Sache selbst. Alle hier dargelegten und interpretierten Legitimationen zeigen in erstaunlich übereinstimmender, wenn auch leicht variierter Thematik das gleiche: die Volkssprache kann nur in heilsgeschichtlicher Sicht zur Literatursprache erhoben werden. Es geht um den Nachvollzug des WORTES Gottes, das in seiner Entäußerung in die Knechtsgestalt zum Vorbild jedes eigentlichen Sprechens zum Menschen wird, das in schockierendem Widerspruch sogar zum Muster einer neuen Ästhetik, einer neuen dichterischen Schönheit wird, das durch seinen Geist die Schäden der verwirrten Menschensprache heilt und die ursprüngliche Präsenz des Sprechens Gottes im Menschenherzen erfüllend ratifiziert (s. Röm 8,26 f.), in einer wahrhaften *nova vocis origo*, das langen, intensiven Umgang mit ihm selbst abfordert, bevor es die Umsetzung, die Übertragung in neuer Schönheit in die eigene Zunge gewährt, und das durch die Eröffnung seiner *suazi* nicht nur zur Nahrung des Glaubens wird, sondern gerade zu fruchtbarem Schaffen, zu dichterischen Möglichkeiten in noch nicht erprobter Sprache befähigt.

Wenn dabei diese ganze, reich ausgefaltete Theorie aus dem erwähnten geistlich-frommen Milieu, vor allem aus der tief verstandenen Demut der Diener des Wortes, herauswuchs, so ist das immer noch keine Einseitigkeit der Begründung. Es bestätigt vielmehr die Erkenntnis, daß volkssprachliche Dichtung nicht einfach eine Renaissance der literarischen Antike ist, sondern eine aus der christlich erfahrenen Superiorität erwachsene Übersteigung des antiken, präfigurativen Stadiums der Dichtkunst [284], ein «Durchbruch neuer Inspiration» [285], eine ärgernis-erregende Mischung der Stile. Die Verantwortung für diese Verwegenheit liegt eindeutig bei der Kondeszendenz des Wortes Gottes selbst und bei

[283] Vgl. J. Schwietering, Humility Formula, PMLA 69, 1283.

[284] Vgl. ebd. 1291.

[285] Wehrli, Sacra poesis 270; auf die Bibeldichtung bezogen. Aber im Wesentlichen blieb sie die Gattung der ersten drei Jahrhunderte deutscher Literatur (vgl. ebd. 263).

den zitierten Autoren nur, insofern sie sich als demütige Knechte dieses Wortes erweisen.

Freilich, die Tatsache, daß die Geistlichen die volkssprachliche Literatur einleiten und deren Charakter für Jahrhunderte bestimmen, bleibt bestehen. Doch ist es schließlich kein Zufall, daß ausgerechnet die Diener des WORTES das in jener Frühzeit einzige Milieu schufen, in dem Interesse und Arbeit am literarischen Wort möglich waren und gedeihen konnten und in dem die Muße oder besser: die meditative Kontemplation dafür nicht nur gewährt, sondern geradezu befohlen wurde.

Damit wird auch die Frage müßig, ob nun ein Otfrid wirklich nur von seelsorgerlich-theologischen Absichten geleitet, diesen Durchbruch wagte, ob nicht doch der Wunsch nach Erhebung des Deutschen auf die literarische Ebene die eigentliche Triebkraft war. Beides hat seine Wurzeln im gleichen Grund, und dem Heiligen Geist der Inkarnation ist sowohl die erwiesene Kapazität des Deutschen für die Gehalte der Theologie wie auch die Schönheit dichterischen Schaffens zu verdanken.

Abkürzungen:

Quellen-Sammelwerke:

ATB Altdeutsche Textbibliothek. Begründet von Hermann Paul, fortgeführt von Georg Baesecke, herausgegeben von Hugo Kuhn.

DTMA Deutsche Texte des Mittelalters, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (bzw. der deutschen Akademie der Wiss.), Berlin.

MGH Monumenta Germaniae Historica inde ab a. C. 500 usque ad a. 1500, Hannover-Berlin 1826 ff.

MSD Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem 8.–11. Jh., hrsg. von K. Müllenhoff u. W. Scherer, I. Bd. Texte, II. Bd. Anmerkungen, Berlin ³1892.

PL Patrologia Latina, hrsg. von J. P. Migne, 217 Bde und 4 Reg.-Bde, Paris 1878–1890.

Zeitschriften:

DVjS Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte.

GRM Germanisch Romanische Monatsschrift.

PBB (Pauls und Braunes) Beiträge zur Geschichte der dt. Sprache und Literatur.

PLMA Publications of the Modern Language Association of America.

WW Wirkendes Wort. Deutsches Sprachschaffen in Lehre und Leben.

ZfdA Zeitschrift für dt. Altertum und dt. Literatur.

ZfdPh Zeitschrift für dt. Philologie.