

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN  
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE  
SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 2004, HEFT 7

---

PETER STOTZ

Alte Sprache – neues Lied  
Formen christlicher Rede  
im lateinischen Mittelalter

Vorgelegt in der Gesamtsitzung  
vom 22. Oktober 2004

MÜNCHEN 2004

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN  
In Kommission beim Verlag C. H. Beck München

ISSN 0342-5991  
ISBN 3 7696 1631 6

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 2004  
Gesamtherstellung: Druckerei C. H. Beck Nördlingen  
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier  
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)  
Printed in Germany

Von den biblischen Schriften ist bekanntlich keine einzige in ihrem Urtext lateinisch abgefaßt, und dennoch galt Latein im Abendland schon bald einmal, zusammen mit dem Hebräischen und dem Griechischen, als heilige Sprache. Zur Begründung hat man gerne den Umstand angeführt, daß Pilatus seine Inschrift über dem Kreuz Christi in Hebräisch, Griechisch und eben Latein angebracht habe: in unseren Augen gewiß kein besonders überzeugender Adelsbrief für das Lateinische. Denn darin, daß diese Sprache dort mit dabei gewesen war, spiegelt sich ja lediglich die Tatsache, daß sie Amtssprache des römischen Reiches war. Wenn Isidor von Sevilla (um 560[?]-636), und nach ihm die Menschen des Mittelalters, um bessere Begründungen verlegen, sich auf diesen – reichlich prekären – Berührungspunkt des Lateinischen mit dem Leben Jesu beriefen, diente das in Wirklichkeit dem Zweck, ein Ergebnis, das sich erst geraume Zeit später, lange nach der Zeit Christi und der Apostel, eingestellt hatte, in der *historia sacra* und im Bibeltext selber als verankert zu erweisen. Denn inzwischen – das soll hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden – war der lateinischen Sprache die Stellung einer der beiden Hauptsprachen des Christentums zugewachsen. Und vollends im Lebenshorizont mittelalterlicher Menschen erschien sie weniger als die Sprache der Dichter und Philosophen der heidnischen Antike denn als die Sprache der Kirche und ihrer Geistlichkeit, der Liturgie und der Bibel. Für die Christenheit des Westens war die lateinische Sprache ganz wesentlich mit ihrem Glauben verknüpft, und so mangelt es denn auch nicht an Belegen dafür, daß man sich von dem Übersetzungscharakter der lateinischen Bibel, von dem Status des Lateins als bloßer Mittlerin der Urtexte, nicht mehr immer gebührend Rechenschaft gegeben hat.

Heutzutage nähern wir uns dem christlichen Latein von einer ganz anderen Seite her: Unser Ausgangspunkt ist die Sprache des paganen Rom, die man uns auf dem Gymnasium vermittelt hat, und der gegenüber das christliche Latein eine Varietät ist, die sich

recht deutlich abhebt. Für uns ist Latein nicht eine heilige, sondern eine klassische Sprache – eine Sprache, die, nachdem sie ihren Zenith bereits überschritten hatte, vom Christentum genutzt worden ist, wodurch ihr neue Anwendungsbereiche zugewiesen worden und neue Ausdrucksmöglichkeiten zugewachsen sind. Und oft spricht man von „Kirchenlatein“ – aber dabei bleibt leicht außer Acht, daß durchaus nicht alles, worin Christliches sich äußert, von der Amtskirche her stammt. Und vollends, wenn „Kirchenlatein“, wie es mitunter geschieht, als Kennzeichnung des mittelalterlichen Lateins insgesamt herhalten muß, geht der Blick auf manches, was außerhalb davon steht, aber nicht minder wichtig ist, verloren.

Im Folgenden soll es zunächst darum gehen, die Vorstellungen, die wir gemeinhin an diesen Gegenstand herantragen, etwas zu ordnen und zu differenzieren. Darauf soll der Versuch gemacht werden, uns von einigen Ausformungen christlichen Lateingebrauchs eine lebendige Anschauung zu verschaffen. Bei näherem Hinsehen wird sich uns eine ganze Reihe von Spannungsfeldern eröffnen. Auf einige von ihnen soll eingegangen werden, allerdings wird es in manchem Falle bei einer bloßen Andeutung bleiben müssen.

## II

Eine erste Paradoxie – daran sei nur eben erinnert – gehört der theologischen Sphäre zu: Am Anfang steht das Wort, es ergeht eine Selbstmitteilung Gottes an die Menschen. Diese aber kann sich nur in menschlicher Rede inkarnieren und fortpflanzen: sie ist ein Schatz in irdenen Gefäßen. Und als Vermittler sind nun gerade Niedriggestellte ausersehen worden. Der bescheidene Rang der Erwählten entspricht dem „Wort von Kreuz“, welches eine Torheit ist vor der Welt; pagane Redekunst und Philosophie erschienen somit als fehl am Platze. So kam es, daß mit der christlichen Handhabung der Sprache schon früh ein hohes Maß an Reflexion über dieses Tun einherging, galt es doch, sich eines traditionsbeladenen, eines durch die pagane literarische Kunst geprägten Mediums in neuer Weise zu bedienen. Die christliche Botschaft selber zielte ja auf eine radikale Erneuerung der Menschennatur ab, und

die Gefühlswelt und Denkweise mancher Christen der Frühzeit war von charismatischen, von enthusiastischen Zügen gekennzeichnet. Gott hatte den Christen, um mit dem Psalmisten zu sprechen, ein neues Lied in ihren Mund gelegt. Sich den hergebrachten sprachlichen Normen und literarischen Gepflogenheiten gegenüber allzu willfährig zu erweisen, hätte sich damit nicht vertragen. Zeugnisse dieser Auseinandersetzung finden sich bei Paulus, bei den Kirchenlehrern, und im weiteren auch immer wieder neu, und in mancherlei Bezügen, im lateinischen Mittelalter.

Derartige Probleme ließen sich zwar im Grundsätzlich-Abstrakten erörtern, aber unter den lateinischsprachigen Gebildeten der ausgehenden Antike wurden sie, auf Grund der konkreten sprachsoziologischen Situation, auch im wirklichen Leben ausge tragen. Dazu ist an die Tatsache zu erinnern, daß die Christengemeinden des Westens ursprünglich griechischsprachig waren, daß sich ihre Mitglieder vorwiegend aus den unteren Bevölkerungsschichten rekrutierten und daß sich viele zu ihnen zählten, die aus den östlichen Reichsteilen zugewandert waren. Als man dann, etwas später, allmählich zum Lateinischen überging, hielt zunächst eine volkstümliche, eine weitgehend außerliterarische Varietät dieser Sprache Einzug. Zum Teil ergab sich dies aus der Alltagssprache der Gemeindeglieder, zum Teil aus ihren gruppensprachlichen Termini in den Bereichen von Kult und Glauben, ein Stück weit aber auch einfach aus der Tatsache, daß jene puristische Haltung gegenüber der Sprache, die unter den literarisch Gebildeten herrschte, diesen Kreisen fernlag.

Mit der Konstantinischen Wende allerdings wurden den christlichen Gemeinden vermehrt auch Mitglieder zugeführt, die innerhalb des pagan-urbanen Bildungsbetriebes eine gute Schulung genossen hatten, und welche nun ihre literarischen Befähigungen in den Dienst der christlichen Sache stellten. Die Sphäre der Schule selber verblieb freilich im Bereich der heidnischen Traditionen. Den überkommenen Unterricht zu christianisieren, das war in der ausgehenden Antike noch kaum ein Thema. Selbst noch für Gregor von Tours (538/39–wohl 594) ist es eine Selbstverständlichkeit, die keiner Begründung bedurfte, daß man nur durch Schulung anhand von Texten paganer Autoren die kompetente Handhabung der sprachlichen Mittel des Lateinischen zuverlässig erlernen könne.

## III

Für die verschiedenen Bedürfnisse, die sich nach und nach einstellten, bildete sich in einem mehrstufigen Prozeß eine lateinische Christensprache mit unterschiedlichen Registern heraus. Zu den ersten Aufgaben, die sich den Gemeinden des Westens stellten, gehörte das Übersetzen der biblischen Texte, deren frühe, der Arbeit des Hieronymus vorangegangene Ergebnisse wir unter dem Namen *Vetus Latina* zusammenfassen. Die Voraussetzungen dazu unterschieden sich stark von denen, die im Griechischen geherrscht hatten: Paulus, die Verfasser der Evangelien und der andern urchristlichen Schriften hatten sich auf ein bereits bestehendes Bibelgriechisch stützen können, das sich in der jüdischen Diaspora bei der Übersetzung der alttestamentlichen Texte ins Griechische, der Septuaginta, herausgebildet hatte. Im Lateinischen dagegen fehlte eine solche Grundlage: Die *Vetus Latina*-Übersetzungen stellen ein tastendes Experimentieren dar, führten in manchem zu einer allzu engen Nachgestaltung, welche den Ausdrucksformen der Zielsprache Latein nicht gerecht wurde. Von einer ganz andern Konsistenz ist eine zweite sprachliche Großtat der lateinischen Christenheit der Väterzeit, nämlich die Schaffung lateinischer Liturgieformulare im Verlauf des 4. Jahrhunderts. Gerade auch hierdurch löste sich die Sprache der lateinischen Christen aus dem umgangssprachlichen Feld und schrieb sich ein Stück weit in die hergebrachte Literatursprache ein. Nicht verkannt werden soll ein drittes Ingrediens, das mit den beiden ersten zusammenhängt: die schriftstellerische Tätigkeit der Kirchenlehrer – die wir im Augenblick jedoch nicht in unser Blickfeld einbeziehen wollen.

Übersetzen dort – sprachlich autonomes Gestalten hier: eine derartige Zweipoligkeit läßt sich, in höherem Sinne und unter je wieder anders gearteten Voraussetzungen, in der weiteren Entwicklung einer christlichen Sprachkultur im lateinischen Medium fortdauernd beobachten: Auf der einen Seite finden wir die Wiedergabe von Überkommenem durch Fortschreiben, Umformen, Erläutern und Ausdeuten älterer Texte, auf der andern den von Selbstvertrauen getragenen Drang, Neues zu wagen: ungewohnte Formen zu erproben und die alten Wahrheiten in je eigener Weise in Worte zu fassen.

Im 4. und 5. Jahrhundert bildete sich nun innerhalb der christlichen Latinität selber – aber vor allem in der Reflexion über sie – eine Antinomie heraus zwischen der Vorstellung einer einfachen, den Fischern vom See Genezareth angemessenen Sprache und der Eigendynamik literarisch-rhetorischer Gepflogenheiten, die inzwischen auch von der Sprache der Christen Besitz ergriffen hatte. Allein schon die anfallenden Kommunikationsaufgaben – etwa solche der Apologetik und Häretikerbekämpfung –, erforderten, daß man sich auch in christlichen Kreisen mit den notwendigen sprachlichen Ausdrucksmitteln versah. Der Kampf gegen die heidnischen Einstellungen ließ sich ja nur mit einer Wortkunst führen, die ihrerseits der paganen Tradition entstammte. Es mag genügen, an Laktanz (um 250–wohl 325) zu erinnern, einen Professor der Beredsamkeit, der in seiner großen Apologie des Christentums sich philosophischer Konzepte bedient und sich im sprachlichen Ausdruck an Cicero angeschlossen hat. Und die pagane Dichtungstradition faszinierte auch die, welche sie ablehnten. Zudem kam im lateinischen Westen recht bald eine christliche Dichtung auf, die sich in formalen Dingen teils an den Epiker Vergil, teils an den Lyriker Horaz und an andere anschmiegte. Dazu weiter unten mehr.

Zunächst soll hier von der Christensprache insgesamt die Rede sein, wie sie sich variantenreich darbot, aber nun auch von den Veränderungen, welche die lateinische Sprache als solche in der Spätantike und in der Übergangszeit zum Frühmittelalter durchmachte. Und zwar gehört beides zusammen, denn beinahe alles, was sich über die Schicksale des Lateinischen in jenen Jahrhunderten sagen läßt, ist zugleich eine Aussage über die christliche Sprache: Die Christen hatten inzwischen von der Sprache Roms recht eigentlich Besitz ergriffen, und die Angehörigen der jungen Völkerwanderungsstaaten lernten das Lateinische im Wesentlichen in den Formen kennen, die jene ihm gegeben hatten. Die autonomen literarischen Traditionen der paganen Bildungswelt verblaßten; dafür ist nicht allein die Rückbildung des antiken Schulwesens in Rechnung zu stellen, die bis zum Absterben gehen konnte, sondern mindestens so sehr auch die Ausdünnung, das Schwinden urbaner Milieus, jener Zirkel von Menschen, die in literarischen Dingen Kenner waren, die im Austausch untereinan-

der einen bestimmten Geschmack kultiviert und künstlerische Traditionen fortgesetzt hatten.

#### IV

Es hat bereits angeklungen: eine Idealvorstellung, die sich Geltung verschaffte, war die der *rusticitas*: der einfachen Sprache der Fischer und Bauern gegenüber der kunstvollen der „Philosophen und sonstigen Großkopfen“ – wie ein Forscher diesen Gedankenkomplex einmal umschrieben hat. Neben die *rusticitas* als stilistisches Postulat, formuliert im Namen gottgewollter Niedrigkeit und Zugewandtheit zu allen Menschen, trat nun, wir wissen es, zunehmend eine gelebte, eine elementare *rusticitas*: In einem Prozeß, der Jahrhunderte dauern sollte, wurde aus dem volkstümlich-sprechsprachlichen Register des Lateinischen, die – in jeder Region wieder anders beschaffene – *rustica Romana lingua*: entwickelte sich der ganze Fächer „romanischer“ Sprachen, die aus der einen Sprache Roms hervorgegangen sind. Dem Betrachter stellt sich dabei die Frage, in welchem Maße der – sprachsoziologisch bedingte – Rückgang allgemeiner Lateinkompetenz mit einer grundsätzlichen Geringschätzung gehobener Sprachform in der Praxis innerlich wirklich zusammengehangen habe. Wer zwischen beiden einen engen Kontakt sieht, beruft sich gerne auf Gregor von Tours, der eine in seinem Umfeld gängige Ansicht in den Ausspruch kleidet: „Den philosophierenden Kunstredner verstehen nur wenige, die Rede des schlichten Mannes – des *rusticus* – aber Viele.“ Aber Gregor war es dabei wohl weniger um die Verherrlichung von bäuerischem Sprachgebaren, geschweige denn: von Regellosigkeit, zu tun, als darum, das sicherzustellen, was man die vertikale Verständigung nennen könnte, konkret: die Befähigung dazu, im Dienste seiner pastoralen Aufgaben und schriftstellerischen Ziele sein Latein so zu handhaben, daß die, welche nur der gesprochenen Sprache mächtig waren, seine Sprache – noch eben – verstanden. Und so könnte es sein, daß das gedankliche Konstrukt einer „Fischersprache“ im Lateinischen nie wieder, und nirgendwo, in dem Grade in unmittelbare geschichtliche Wirklichkeit übergetreten ist wie seinerzeit in den *Vetus-Latina*-Übersetzungen. Wo etwa im späteren Mittelalter, bei leidlich



korrekter Sprache, kindliche Einfachheit des Stils, eine „Rhetorik der *rusticitas*“, bewußt gepflegt wurde – so in Sammlungen volkstümlicher erbaulicher Erzählungen –, da ging es den Verfassern jedenfalls weit eher darum, das Verständnis zu steuern, als darum, sich als Narren um Christi willen zu erweisen.

Zwar ist man im Mittelalter nicht müde geworden, bekenntnisartig zu wiederholen, in Zweifelsfällen sei in christlicher Sprache der Wortlaut der Bibel, oder ein im Interesse besserer Verständlichkeit zugelassener Vulgarismus, zu respektieren, aber grundsätzlich ließ man das Regelsystem der überkommenen Sprache denn doch weitgehend unangetastet. Ausnahmen davon blieben eng umgrenzt und werden manchmal, so jedenfalls von Augustin, sorgfältig begründet. Und mag es im 7. und 8. Jahrhundert auch noch so rührende Beispiele sprachlicher Unbeholfenheit geben, so legen sie doch weniger Zeugnis ab für ein Streben nach christlicher Einfalt als für ein unausgeglichenes Nebeneinander von schwindender sprechsprachlicher Kompetenz und einem fortwirkenden Formwillen; dies hat denn auch zu zahlreichen Verkehrtheiten und Verstiegenheiten geführt, die gar nicht unmittelbaren Vulgarismen entsprechen.

Und vollends die karolingische Bildungsreform läßt ein ganz anderes Paradigma erkennen: Die energische und recht erfolgreiche Bemühung darum, die regelgemäße Handhabung der Sprache wiederherzustellen, galt ja gerade, und zunächst so gut wie ausschließlich, dem Gottesdienst, den liturgischen Texten und dem Wortlaut der Bibel. Daß daraus schließlich weit mehr hervorgegangen ist, soll uns nicht vergessen lassen, welches die ursprüngliche Stoßrichtung dieser Maßnahmen gewesen ist. Bildungsgeschichtlich und bildungssoziologisch hatte sich gegenüber der antiken literarischen Kultur inzwischen allerdings deutliche Diskontinuität eingestellt: Wer in der Karolingerzeit erneut an das Altertum anzuknüpfen suchte, tat dies eher unter dem Signum des Gelehrten als des Gebildeten. Auf der andern Seite hatte sich Diskontinuität aber auch für manche seinerzeitigen Vulgarismen der Bibelsprache ergeben. Einige von ihnen waren durch ihre Nutzung in den heiligen Texten gewissermaßen geadelt worden, und man kannte sie später fast nur daher. Dafür wenigstens ein Beispiel: Das Verbum *eructare* mit der unappetitlichen Bedeutung „hervor-

rülpfen‘ war ein Wort, das der mittelalterliche Gebildete aus der Bibel kennenlernte – und zwar in dem dort geltenden übertragenen Sinn ‚(unter Einwirkung des Heiligen Geistes) durch Rede hervordringen lassen‘ –; den ursprünglichen Wortsinn von *eructare* wahrzunehmen, dazu gehörte schon ein ganz besonderes Bemühen.

## V

Die Bibelsprache mit all ihren – aus unterschiedlichen Sphären herrührenden – Eigenheiten, aber auch ihren geistigen Obertönen, war allgemeiner Besitz derer, die mit Latein umgingen. Und allenthalben läßt sich an lateinischen Texten aus dem Mittelalter beobachten, daß bibelsprachliche Wendungen auch von der Gemeinsprache Besitz ergriffen hatten, daß sie sich dem, der schrieb, bereitwillig als sprachliche Muster andienten. Bei dem hohen Anteil, welchen biblische Texte, vor allem der Psalter, am mittelalterlichen Unterricht innehatten, ist das nicht verwunderlich. Dieses Sich-Anschmiegen an die biblische Sprechweise geschah wohl oft ganz unwillkürlich, kann allerdings auch das Ergebnis einer bewußt gepflegten Stilhaltung sein. Hierfür hat Walter Berschin den Ausdruck „biblischer Hintergrundstil“ geprägt. Zunächst geht es um die Gewohnheit mancher Erzähler, in unauffälliger Art, allenfalls sogar, ohne weitergehende Zwecke zu verfolgen, sich aus biblischen Texten stammende Formulierungsmuster zunutze zu machen. Das brauchte somit nichts weiter zu sein als die Anwendung lateinischer Phraseologie im Rahmen einer erworbenen spezifischen Sprachkompetenz. Zuweilen allerdings sollte damit wohl auch der Gedanke an eine ganz bestimmte Bibelstelle und deren Inhalt evoziert werden, sollte eine unterschwellige, eine quasi-typologische Verbindung zwischen einer biblischen Begebenheit und einer Situation der Gegenwart hergestellt werden. So hat – wenn der Verfasser dieser Skizze ein Beispiel aus seiner Heimat anführen darf – der Franziskaner Johannes von Winterthur die Schlacht am Morgarten von 1315 zwischen Herzog Leopold I. von Österreich und den Schwyzern unter Zuhilfenahme biblischer Reminiszenzen, vor allem solcher aus dem Buche Judith, geschildert, und Ähnliches begegnet auf Schritt und Tritt.

Von einer allgemeinen bibelsprachlichen Grundierung läßt sich eine gesteigerte und weit zielbewußter eingesetzte Verwendung biblischen Sprachgutes unterscheiden, bei der man von „mimetischem Bibelstil“ sprechen kann, bewerkstelligt durch bestimmte Spracheigentümlichkeiten, die jedesmal, wenn sie vorkommen, schon allein für sich die Sphäre der Heiligen Schrift evozieren: bestimmte Idiomatismen, welche den eigenen Text mit der Aura des Bibelsprachlichen umgeben sollten. So haben sich hochmittelalterliche Urheber gewisser Weissagungen – Texte, mit denen sich etwa Joachim von Fiore beschäftigt hat – sozusagen den Prophetenmantel umgeworfen, indem sie sich einer bestimmten Rollenprosa befleißigt haben. Nicht immer geht es dabei allein um den Wortschatz oder um die Phraseologie: Auch gedanklich-hermeneutische Verfahren biblischer Autoren sind manchmal übernommen worden. Ein Beispiel aus der Chronik des Franziskaners Salimbene von Parma (1221–wohl 1288/89): Er gibt darin ein Porträt Friedrichs II., worin er Punkt um Punkt dessen *infortunia*, die verhängnisvollen Folgen seiner charakterlichen Veranlagung darstellt; dabei begnügt er sich nicht damit, das, was er sagen will, mit Schriftstellen zu untermauern, sondern er flicht eigentliche Erfüllungszitate ein. Damit ahmt er die Evangelisten, vor allem Matthäus nach, der, wie bekannt, zahlreiche Begebenheiten im Leben Jesu als Erfüllung einer alttestamentlichen Prophezeiung hinstellt.

## VI

Nun gäbe es noch manches darüber zu sagen, wie Bibelsprachliches im Mittelalter allorten, in unterschiedlichem Grade und in mannigfachen Spielarten, den Stil lateinischer Prosa beeinflußt hat, doch soll nunmehr ein anderer Aspekt, den wir bisher noch kaum berührt haben, zur Sprache kommen, nämlich die lateinische christliche Dichtung, wie sie sich vom 4. Jahrhundert an recht kraftvoll und mit großem Reichtum an Formen entwickelt hat. Nun war christliche Dichtung, zumal die biblische Epik, gleich schon zu Anfang sich selber ein Problem. Reflexion über Dichtung – vor allem: ihre Rechtfertigung – ist geradezu ein Spezifikum christlicher Poesie. Dabei ging es darum, den Vorwurf abzuwehren, man entferne sich von der gottgefälligen Einfachheit, vor

allem aber: man mache sich bei der Darstellung christlicher Wahrheiten heidnische Gepflogenheiten zu eigen. Der Begriff „Dichten“ war besetzt mit zwei Vorstellungen: „Lügen“ und „Götzendienst“. Vielfältig sind die Argumente, welche die Dichter, etwa in den Prologen ihrer Werke, beibringen, um dahin zielende Vorwürfe zu entkräften. Auf der andern Seite aber haben pagane Mythologie und antik-römische Literatur der christlichen Dichtung auf vielen Ebenen und auf tausend Arten immer wieder Anregungen gegeben.

Unser eigener Blickwinkel ist vielfach der, daß wir die Überführung poetischer Techniken von der paganen zur christlichen Dichtung, die „Taufe“ der hergebrachten Dichtungspraxis, in den Blick fassen, sei dies nun unter mehr quellenkritischen oder mehr ästhetischen Gesichtspunkten. Andererseits erfahren wir diese Dichtung als neue Form christlicher Rede. Und vielleicht darf christliche Poesie sogar als Jungbrunnen gegenüber inzwischen etwas überlebten und abgeblaßten Dichtungskonventionen gesehen werden. Geradliniger gesagt: Es geht nicht nur um die Frage, was die Poesie dem Christentum, sondern auch darum, was das Christentum der Poesie gebracht habe.

Dabei stießen nun allerdings zwei einander völlig entgegengesetzte Grundvorstellungen aufeinander: Im Alten Testament fand man die altorientalisch-hebräisch-biblische Tradition psalmodierender Poesie vor, in einer gehobenen, bilderreichen Sprache gehalten, geformt nach dem Grundgesetz des *parallelismus membrorum*: Auf einen ersten Gedanken folgt regelmäßig ein zweiter, der ihn semantisch verdoppelt oder ergänzt, oder der dazu einen Kontrast bildet. Eine Form von Poesie somit, welche die Hörer und Mitbetenden unmittelbar anspricht, und deren Strukturen in der Übersetzung weitgehend erhalten bleiben. Im lateinischen Westen verstand man, wie wir alle wissen, unter Dichtung etwas völlig anderes, nämlich die Bändigung der Rede durch Verse von ganz bestimmter Form und Ausdehnung gemäß den Quantitätenstrukturen, den Längen und Kürzen der verwendeten Wortformen. Freilich gehörte auch hier poetische Imagination dazu, außerdem eine Formulierungsgabe, die zwischen Originalität des Ausdrucks und literarischem Herkommen eine befriedigende Balance zu finden wußte.

Diese beiden Begriffe von Dichtung hätten gegensätzlicher nicht sein können: Auf der einen Seite stand eine Sprache von ruhiger Schönheit und getragenen Ernst, wie sich etwa im Psalter zeigt, welchen die Christen, durch dessen radikale Neudeutung, zu ihrem Gebetbuch gemacht haben: stand eine Sprache, die aus dem Urtext, aus der *hebraica veritas*, ins Griechische und Lateinische herübergeholt, und die in neutestamentlichen Cantica gleich dem *Magnificat* erneuert worden war. Auf der anderen Seite finden wir ein in den Kreisen der Gebildeten und ästhetisch Urteilsfähigen hoch angesehenes Medium, das auf den, der sich seiner bediente, zwar starke Zwänge ausübte, ihm aber auch zu Hilfe kam dadurch, daß seit jeher die Rückwendung und Orientierung an älterer Dichtung, die Einbettung des eigenen Dichtens in ein intertextuelles Beziehungsgeflecht, nicht nur erlaubt, sondern sogar erwünscht war.

Wer nun damals im Westen von Dichtung sprach, der konnte nur das griechisch-lateinische Konzept metrischen Dichtens meinen. Daß man in den Texten des Alten Testaments einen gänzlich anderen Begriff von Poesie vorfand, legte man sich so zurecht, daß diese Stücke im Urtext in Versen abgefaßt seien, welche dem Hexameter, der sapphischen Strophe und andern metrischen Versmaßen gleichkämen, daß aber diese Strukturen durch die – zweimalige – Übersetzung abhanden gekommen seien. Wer diesen Gedanken zu Ende dachte, für den lag es nahe, hebräischen Dichtungen, etwa den Psalmen, das wiederzuerstatten, wessen sie zufolge der Übersetzung verlustig gegangen zu sein schienen, und sie gemäß den Vorstellungen des lateinischen Westens erneut als Dichtung zu kennzeichnen: mithin stellte sich die Aufgabe, sie in Verse nach den Prinzipien der griechisch-lateinischen Metrik umzugießen. Auch bestand die Vorstellung, daß dem erhabenen Inhalt der biblischen Wortes eine besonders schmuckvolle Darstellungsweise, die poetische eben, angemessen sei. Und das war nicht nur eine Anwendung oder Laune Einzelner: Der religiös-künstlerische Impetus, biblische Texte oder Textpassagen in die jeweils gültigen Versformen umzusetzen, hat seit der Zeit Augustins und des Hieronymus bis weit in die Neuzeit in nie abreißen-der Folge, Generation um Generation, immer wieder seine Anhänger gefunden. Bibeldichtung gehört, epochen- und spra-

chenübergreifend, zu den großen Konstanten europäischer Poesie überhaupt.

Was nun die ausgehende Antike und das Mittelalter betrifft, so ist, wenn wir in historischen Kontinuitäten denken, eigentlich weniger die Tatsache erklärungsbedürftig, daß man biblische Texte den Gesetzen der metrischen – später auch: der akzentuierenden – Dichtung unterworfen hat, sondern eher das Umgekehrte: die Tatsache, daß sich von Zeit zu Zeit einzelne Dichter, oder Schulen von solchen, fanden, welche das psalmodierende Prinzip zur Grundlage ihres Dichtens gemacht haben. Dies gilt beispielsweise für die liturgischen Sequenzen des 9. und 10. Jahrhunderts, jene kunstvollen musikalisch-dichterischen Gebilde, mit denen an Feiertagen die Messe angereichert wurde: für diejenigen Notkers von St. Gallen (um 840–912) in ihrer vornehmen Getragenheit und Gedankendichte, aber nicht weniger für die Schöpfungen aus St-Martial in Limoges mit ihrem Wortprunk, ihrer Klangfülle.

## VII

Im Bisherigen haben wir uns einige Voraussetzungen christlicher Anwendung des Lateinischen klar gemacht, und andeutungsweise sind bereits einige Entwicklungslinien sichtbar geworden. Wenn wir uns nun in einem – kürzeren – zweiten Teil mit einzelnen Darbietungsformen christlichen Sprechens bekanntmachen wollen, kann dies, wie sich versteht, nicht in Form einer gleichmäßigen, alles Wichtige berührenden Schilderung geschehen. Wir gehen nur wenigen Leitgedanken nach und lassen dabei auch chronologische Rücksichten außer acht.

Christliches Latein war ein Instrument, das gleichermaßen für Festlichkeit und Alltag zur Verfügung stand und auch genutzt wurde. Es war ein *instrumentum* im doppelten Sinne dieses Wortes: ein Musikinstrument gleich der Harfe oder der Orgel oder aber ein Werkzeug gleich dem Spaten oder dem Hammer. Diese Sprache diente in der Liturgie den Worten, mit denen man die leibliche Gegenwart des Gottessohnes erbat und die Gesänge erklingen ließ, von denen man zu wissen glaubte, daß auch die Engel im Himmel sie Gott darbrächten. Auf der andern Seite war sie ein

alltägliches Mittel des Austausches im Kapitelsaal, in der Kloster- oder an der Domschule, auf den Universitäten und in deren Kollegien und Konvikten, auf Synoden, oder auch schlechthin als Verständigungsmittel zwischen Angehörigen unterschiedlicher Sprachnationen, etwa auf Reisen.

Mittel menschlicher Kommunikation zu sein, das ist die Hauptaufgabe jeder Sprache, und so unbestritten auch des christlichen Lateins, sei das nun in Predigt und Liturgie, in gelehrten Erörterungen, im Schulunterricht oder in privatem Gespräch. Einen anderen Aspekt wollen wir darüber jedoch nicht ganz vergessen. Die Menschen der Zeit haben ihn gern mit der Metapher des Wiederkäuens, *ruminare*, veranschaulicht. Christliches Latein diene nicht allein der Verkündigung nach außen, sondern auch der stillen Beschäftigung mit den Heilswahrheiten durch den Einzelnen. Predigt und Meditation sind nicht Gegensätze, sondern sind eher den beiden Brennpunkten einer Ellipse zu vergleichen.

## VIII

Den Predigten war zwar weithin die Aufgabe mitgegeben, eine bestimmte Schriftperikope Satz um Satz auszulegen, jedoch haben begabte und rhetorisch geschulte Prediger verstanden, dies in lebendiger, die Zuhörerschaft einbeziehender und fesselnder Art zu tun. Zu den frühen Meistern dieser Kunst gehört Augustin.

Die vielen Tausende lateinischer Predigten, die uns aus dem Mittelalter überliefert sind, vergegenwärtigen in ihren unterschiedlichen Gestaltungen, wie sehr hier die rhetorische Praxis den Bedürfnissen der jeweiligen Hörerschaft gerecht zu werden suchte. Denken wir etwa an Abbo von Saint-Germain, um 900 wirkend, den Verfasser eines vornehm daherkommenden zeitgeschichtlichen Epos über die Belagerung von Paris durch die Normannen. Unter den zahlreichen Predigten, die er hinterlassen hat, sind vielleicht jene Stücke am interessantesten, die für breite Kreise, etwa eine karolingische Kriegerschar, gedacht waren, in denen er ein betont einfaches Latein schreibt, augenscheinlich darauf berechnet, vom Prediger improvisatorisch in die gallo-romanische Volkssprache umgesetzt zu werden. Darin verwendet er etwa für „Feuer“ nicht *ignis*, sondern *focus* – man vergleiche katalanisch *foc*, französisch *feu* –

oder *bucca* ‚Mund‘ für *os* – man vergleiche etwa italienisch *bocca*, spanisch *boca*, französisch *bouche*.

In eine völlig andere Welt tauchen wir ein mit den Hohelied-predigten Bernhards von Clairvaux (1090–1153): jener langen, niemals abgeschlossenen Reihe von Ansprachen, mit denen er seine Mönche anhand der Bildwelt des Liedes der Lieder zu einem intensiven geistlichen Leben zu entflammen suchte. Jedem Vers des biblischen Textes ist mindestens eine, sind oft mehrere Predigten zugeordnet. Mit unerhörter Eindringlichkeit behandelt Bernhard jedes einzelne Wort in der Vielschichtigkeit, die er ihm beimißt, und immer wieder regt er seine Zuhörer zum Nach- und Mitdenken an: mit Fragen, die er stellt und sogleich beantwortet, mit Mahnungen, mit Appellen an die inneren Erfahrungen des Einzelnen.

Im 13. Jahrhundert gewann, zumal bei den Bettelorden, die Predigt in der Volkssprache, stärkeres Gewicht. Ein leuchtkräftiges Beispiel für lebendiges, packendes und praxisnahes Predigen ist Berthold von Regensburg (um 1210–1272), unter dessen Namen zahlreiche deutschsprachige Predignachschriften in Umlauf gekommen sind, der jedoch selber eine große Zahl lateinischsprachiger Predigten (Sermoneskondensate) zu einer Sammlung – den drei Reihen der sogenannten *Rusticani* – vereinigt hat; erst der kleinste Teil dieser Texte ist gedruckt. Mit dieser authentischen Sammlung wollte der Franziskaner eben jenem Nachschreiben deutscher Predigten entgegenreten. Dem Lateinischen und der Volkssprache sind somit unterschiedliche Rollen zugemessen: Die Volkssprache war ihm das Medium dazu, die Massen zu erreichen, die Sprache aber, in der das Geäußerte seiner Substanz nach in verbindlicher Form niedergelegt wird, war nach wie vor das Lateinische.

Wiederum ein völliger Szenenwechsel, wenn wir etwa die Predigt-tätigkeit von Johannes Gerson (1363–1429) bedenken, dem Kanzler der Universität Paris. Als Beispiel kann die Abendpredigt oder *collatio* dienen, die er als junger Baccalar 1392 am Fest König Ludwigs des Heiligen im Kollegium von Navarra, also vor akademischer Zuhörerschaft, hielt. Darin geht er aus von dem Psalmwort *Dominus regnavit, decore(m) indutus est*: „der Herr ist König, bekleidet mit Hoheit“ (Psalm 92/93, 1), und durch dessen Zer-



gliederung gelangt er zur Disposition seiner Ansprache. Aber schon bald läßt er die schematisierenden Einteilungen hinter sich und schwingt er sich auf zu einer lebendigen Rede in höchst gepflegter Sprache, worin biblische Anspielungen, etwa solche auf die alttestamentliche Weisheitsliteratur, abwechseln mit Zitaten aus paganen Philosophen und Dichtern. Den Abschluß macht ein hymnusartiges Kurzgedicht auf den heiligen König, dessen Gedenken er seine Predigt gewidmet hat.

## IX

Der Predigt, der Verkündigung läßt sich nun eben als Gegenpol die andächtige Versenkung des Einzelnen gegenüberstellen: das, was unter das Schlagwort *ruminatio* ‚Wiederkäuen‘ gestellt worden ist. Dieser geistigen Tätigkeit lassen sich nicht eigentlich bestimmte literarische Genera zuordnen. Sie konnte bei einem Schrift- oder Väterwort ansetzen, bei Texten eines Predigers oder Mystikers, aber darüber hinaus können wir bestimmte Dichtungsformen vielleicht in besonderer Weise der Privatandacht des Einzelnen zuordnen. Dies gilt für die – oft ausgedehnten, Gleichartiges aneinanderreihenden – Reimgebete und Leselieder des Spätmittelalters.

Hierzu eine kurze Kostprobe aus einer Mariendichtung, die Bernhard Bischoff aus einer Tegernseer Handschrift ausgehoben hat, die jedoch bisher meines Wissens noch nicht herausgegeben worden ist. In dem reich gereimten Text findet sich eine lange, kaskadenartige Aufzählung von Hoheitstiteln und Bildern für die Mutter des Erlösers. An einer Stelle wird sie angeredet als Turteltaube, Honigtopf, Rose ohne Dornen, als Zeder, Edelstein, Leuchte, sie ist Deuterin der Prophetenreden, auf sie hoffen die Könige, und in dunkler Nacht ist sie der Weg, den man beschreiten kann. Der lateinische Wortlaut verrät eine ausgesprochen „flockige“ Konsistenz:

*Tu turtur sine felle,  
tu vas conditum melle,*

*tu sine spina rosa,  
tu cedrus speciosa,  
tu gemma luminosa,  
lucerna radiosa,*

*tu prophetie glosa,  
spes regum figurosa,  
in nocte tenebrosa  
via laboriosa.*

Derartiger Meditationspoesie konnte jedoch auch ein völlig anderer Charakter eignen. Aus dem Hochmittelalter gibt es Stücke, welche dichteste Gedankenlyrik darstellen, und worin beinahe jedes Wort eine Erklärung erheischt – Lyrik, in welche die ausgreifende gedankliche Arbeit von Generationen von Bibelauslegern in knapp geprägten Wendungen Eingang gefunden hat. Ein Beispiel dafür ist die Sequenz Gottschalks von Aachen (oder: von Limburg) aus dem 11. Jahrhundert über das Kreuz Christi – eine Dichtung, die er selber auf göttliche Eingebung zurückgeführt hat: *docente Domino composui*. Nachstehend eine kurze Probe daraus:

*Hanc tituli  
inscriptionem,  
inscriptam  
nobis spiritu sancto  
crucis caractere,*

*Cuius est imago  
regis et superscriptio,  
quae moneta nos,  
dragma, quam invenisti.*

*ne corumpi  
sinas in nobis  
in finem,  
tu, finis sine fine,  
Dei patris nate.*

*Quam inspicientes  
patriae cives supermae  
dignantur suos  
conservos cognoscere.*

Mit der folgenden Übersetzung versuche ich möglichst nahe am Text, mit seiner anstrengenden Prägnanz zu bleiben: „Diese Inschrift deines Ehrentitels, durch den Heiligen Geist mit dem Kreuzzeichen uns eingeschrieben: laß nicht zu, daß sie zunichte werde an unserem Ende, Du, Ende ohne Ende, Sohn Gottes, des Vaters. Denn von diesem König stammt das Münzbild und die Aufschrift; die Münze aber sind wir: der Drachme, den du gefunden hast. Und wenn einst die Bürger des oberen Vaterlandes sie erblicken, dann werden sie uns als ihre Mitknechte erkennen.“ Vielleicht sollte die Passage in ihrer kompakten Bildlichkeit noch etwas ausgedeutet werden: Ausgegangen wird von der Kreuzesinschrift mit dem königlichen Hoheitstitel Christi. Damit wird die Vorstellung gekoppelt, der Heilige Geist graviere das Zeichen des Kreuzes dem Gläubigen ins Herz ein. Diese Gravur soll, wenn es mit dem Menschen zum Ende kommt, ihn als Besitz Christi ausweisen. Christus seinerseits wird als Zweck und Ende (der Schöpfung, der Geschichte) apostrophiert, aber auch als der, der selber

kein Ende hat. Dann wird das verwandte Motiv des Prägens angewandt, dies anhand des Bildes von der herrscherlichen Münzaufschrift, bezogen aus der Begebenheit mit dem Zinsgroschen nach Matthäus, und sogleich folgt noch eine Anspielung auf das kurze Gleichnis von dem verlorenen Drachmen, allegorisch auf den geretteten Menschen bezogen. Zugleich wird die Münze als *symbolum* gesehen, kraft dessen in der oberen Welt die Engel und Heiligen den Besitzer als ihresgleichen anerkennen werden.

## X

Die beiden zuletzt herangezogenen, so ungleichen Textproben führen uns auf einen allgemeineren Aspekt hin, sind sie doch anschauliche Beispiele für zwei unterschiedliche Grundhaltungen religiöser Rede, die wir immer wieder wahrnehmen. Somit gewahren wir erneut ein Gegensatzpaar, zu umschreiben etwa mit den Begriffen „Kompaktheit“ und „Exuberanz“ oder mit „Gedrungenheit“ und „offener Reihung“. Besonders aussagekräftig sind dabei Gegenüberstellungen von der Sache nach Gleichartigem, aber ganz unterschiedlich Verwirklichtem.

Derart Auseinanderstrebendes findet sich, wie sich versteht, nicht allein in der Dichtung, sondern auch anderswo, so bereits in liturgischen Texten aus früher Zeit. Auch hierzu zwei kurze, miteinander kontrastierende Proben: nacheinander je ein Gebet aus zwei verschiedenen lateinischen Liturgien, nämlich jeweils das erste Tagesgebet der Messe zum Fest der heiligen Agatha (am 5. Februar). Das, was daran gezeigt werden soll, nimmt man an der deutschen Übersetzung besonders gut wahr, deshalb soll sie hier voranstehen. Das eine Gebet ist etwa so wiederzugeben:

„Gott, du hast deiner Dienerin Agatha so große Standhaftigkeit verliehen, daß sie keinen Überredungsversuchen dazu nachgab, sich mit dem Gegner voller Mutwillen durch Beischlaf zu besudeln, und ihre Tugend zu noch größerem Ruhm erhöhend, errettest du ihre Mitbürger vor dem Brand des gefräßigen Feuers. So erbaue denn nun deine Kirche mit geistlichen Gaben, damit sie kräftig sei in ihrer Jungfräulichkeit und durch keinerlei Versuchungen des Feindes dem Sturz entgegengetrieben werde, sondern vielmehr, der abscheulichen Brände der Lüste ledig, nach Dir in Sehnsucht entbrenne und dass sie zusammenwachse in dem Willen, dir zu folgen.“

Und nun das entsprechende, viel kürzere Gebet aus der anderen Liturgie:

„Gott, unter all den wunderbaren Erweisen deiner Macht hast du auch dem schwachen Geschlecht verliehen, daß es im Martyrium triumphiere; so gewähre uns denn in deiner Gnade, daß wir nach dem Vorbild derer, deren Tag der Geburt wir feiern, dir entgegenschreiten mögen.“

Mancher Leser, manche Leserin wird erraten haben oder weiß sogar, daß die zweite Oration der römischen Liturgie angehört: sie stammt aus dem ‚Sacramentarium Gregorianum‘; die erste dagegen ist der alten spanischen Liturgie entnommen: sie findet sich im ‚Liber mozarabicus sacramentorum‘. Hiernach nun die beiden Gebete im originalen Wortlaut, zunächst wieder das mozarabische:

*Deus, qui tantam famule tue Agathe contulisti constantiam, ut nullis suasionibus cederet, quo semetipsam petulco adversantis concubitu macularet, quique, eius celsiorem gloriam virtutis adcumulans, cives suos a voracis ignis combustionibus liberas, tu ecclesiam tuam donis spiritalibus auge, ut et virginitate prepolleat et nullis inimici propulsetur tentationibus ad ruinam, sed carens incendiis voluptatum horrendis in te ardeat desiderio et obsequiali coalescat ex voto. Amen.*

Die römische Oration lautet:

*Deus, qui inter cetera potentiae tuae miracula etiam in sexu fragili victoriam martyrii contulisti, concede propitius, ut, cuius natalicia colimus, per eius ad te exempla gradiamur. (Per...).*

Die römische Liturgie zeichnet sich aus durch knappen Stil, durch Konzentration auf Weniges, damit auch durch die Tendenz zum Überpersönlich-Objektiven, während gewisse andere lateinische Liturgietraditionen, so die gallikanische und eben die mozarabische, vielfach in ausladender Sprache gehalten sind, die einer breiten Entwicklung der Gedanken Raum gibt.

Diese römische Strenge zeigt sich übrigens nicht allein in den Texten, wie sie nun einmal bereitgestellt und in den Liturgiebüchern überliefert worden sind, sondern auch in der Haltung der liturgischen Dichtung gegenüber, wie sie sich im beginnenden Hochmittelalter vor allem nördlich der Alpen in der Tropierung der überkommenen Liturgietexte äußert – das heißt: in deren musikalischer und textlicher Einbettung, Inszenierung und Ausdeutung – oder auch in der sich reich entwickelnden Sequen-

zendichtung. Auf dem Konzil von Trient dann haben sich jene Kräfte durchgesetzt, die zugunsten einer möglichst einheitlichen, für alle Regionen verbindlichen römischen Liturgie Sequenzen und Tropen als ungute Wucherungen zu beseitigen trachteten. Etwas vom Genuinsten an der geistig-künstlerischen Produktion des lateinischen Mittelalters ist damit zum Absterben verurteilt worden.

## XI

Das Gegensatzpaar von Kompaktheit und ausladender Weite zeigt sich nun auch in der geistlichen Dichtung allenthalben: in der liturgischen nicht weniger als in der persönlich-meditativen. Durchaus nicht alles, womit der Gottesdienst ausgestaltet wurde, wodurch die sakralen Texte und Inhalte den Feiernden nahegebracht werden sollten, enteilt ins Weitschweifig-Uferlose. Im Mittelalter dürfte allerdings die sprachliche Gestik der Exuberanz den meisten näher gelegen haben als Prägnanz und Sparsamkeit des Ausdrucks. Die beiden unterschiedlichen Haltungen zeigen sich ja auch schon in den Traditionen, die man aus der paganen Antike übernommen hatte, zum Beispiel in den Gegensätzen zwischen Epik und Epigrammatik oder zwischen epistelartiger persönlicher Dichtung und bloßer lyrischer Andeutung. Und immer wieder einmal begegnet uns dann auch im Mittelalter ein Meister der Anspielung, des zwar kräftigen, aber sparsam ausgeführten Bildes – oder, dem Inhalt nach: der auf kollektiver Vorverständigung bauenden knappen Evozierung dessen, was zu sagen war. Zu ihnen gehört etwa der uns (mit Namen unbekannt) Dichter des karolingischen Hymnus *Ave maris stella*, gehört sodann Notker, der in seinen der Psalmodik nahestehenden Sequenzenschöpfungen alles andere als ein Stammer ist, und gehört – wenn wir den Kernbereich des Liturgischen verlassen – mit den bildergesättigten Liedern ihrer Sammlung ‚Symphonia armonie celestium revelationum‘, Hildegard von Bingen (1098 –1179): eine Schriftstellerin von eminent schöpferischer Potenz, welche zwar die traditionell christliche Sprache in sich eingesogen, jedoch die überkommenen Konventions-Schablonen beiseite gelassen und die Sprache aus Eigenem erneuert hat.

Auf der Gegenseite stehen Textgebilde, die in lockerer Reihung gehalten sind. Auch in ihnen zeigt sich oft hohes Können und, was vielleicht mehr ist, äußert sich ein Grundtrieb religiöser Rede, die wir in der katholischen Volksfrömmigkeit in Form repetitiven Betens noch heute antreffen. Dieser Sprachhaltung begegnet man schon früh in Litaneien, auch in den irischen *Loricæ* oder Panzergebeten, in denen Schutz erbeten wird für alle einzelnen Körperteile, welche darin der Reihe nach aufgezählt sind. Bedeutsamer als solche katalogartigen, mitunter fast die Sphäre des Magischen streifenden Texte sind solche, in denen ein dichtender Beter Intensivierung eines Gedankens durch dessen kunstvolle Ausfaltung erreicht. Wir haben vorher eine kurze Probe hochkonzentrierter geistlicher Lyrik Gottschalks von Aachen kennengelernt; hier nun ließe sich, auf der Gegenseite, ein älterer Träger dieses Namens, Gottschalk der Sachse (oder: von Orbais, 806/08–866/70), erwähnen: ein tiefreligiöser Mensch der Karolingerzeit, der an der unachgiebig-orthodoxen Haltung der Amtskirche zerbrochen ist. Zur Gestaltung seiner geistlichen Lyrik hatte er ein sprachliches Mittel ausgeheckt, welches erst geraume Zeit danach, dann jedoch für viele Jahrhunderte, zu einem gebräuchlichen dichterischen Formelement werden sollte, nämlich die systematische Reimung, und zwar in Form vielgliedriger, zuweilen fast monotoner Reimkaskaden, und dies, irritierenderweise, mitunter in Verbindung mit durchaus klassischen Metren, etwa der sapphischen Strophe, so in dem Gebetsgedicht mit dem Anfang:

<i>Christe, rex regum,</i>	<i>dominans in aevum,</i>
<i>lumen aeternum</i>	<i>patris atque verbum,</i>
<i>qui regis cunctum</i>	<i>pietate mundum</i>
	<i>factor egentum,</i>
<i>flebilem multum</i>	<i>miserere servum</i>
<i>mente corruptum</i>	<i>recreans alunnum</i>
<i>sis memor dudum</i>	<i>tibi recreatum</i>
	<i>atque redemptum.</i>

Etwa wie folgt wiederzugeben:

„Christus, du König aller Könige, der du in Ewigkeit herrschest,  
 du ewiges Licht und Wort des Vaters,  
 der du in Milde die ganze Welt lenkst,  
 du Schöpfer von uns Armen,

erbarme dich deines bejammernswerten Knechtes,  
 bringe deinen Pflegling, verderbten Sinnes, zurecht,  
 denk an den, den du schon vor langem zurechtgebracht  
 und erkaufst hast.“

Die im Vorigen skizzierte Gegensätzlichkeit soll noch deutlicher veranschaulicht – oder vielmehr: hörbar gemacht – werden durch je einen kurzen Ausschnitt aus Texten zweier Meister der Sequenzdichtung, die vielleicht gleichrangig sind, jedoch ganz unterschiedlichen Epochenstilen und sprachlichen Kulturen angehören: durch eine Stelle vom Anfang der Laurentiussequenz Notkers, somit aus der späten Karolingerzeit, und den Anfang einer Sequenz Adams von St. Viktor, aus dem 12. Jahrhundert, auf denselben Heiligen. Die Textproben stelle ich einander zunächst in Nachdichtungen gegenüber, dann im lateinischen Wortlaut. Zunächst also Notker:

„Du hast den Gerichtsstuhl des Kaisers,	die blutigen Hände der Henker
verachtet und folgtest	der einzig imstand war,
dem all-ersehnlchen,	das Reich des grausamen
starkhändigen Helden,	Tyrannen zu stürzen.“

(Wolfram von den Steinen)

Und nun Adam von St. Viktor:

„Seht die Lohen,	preist in Scheue
die ihn zehren,	den Gequälten,
preist die hohen	fleht in Treue
Siegesehren,	zum Erwählten,
die Laurentjus sich erwarb;	der als heilger Dulder starb.“

(Franz Wellner)

Dasselbe lateinisch, zunächst wieder Notker:

<i>tu imperatoris tribunal,</i>	<i>tu manus tortorum cruentas</i>
<i>sprevisti secutus</i>	<i>qui solus potuit</i>
<i>desiderabilem</i>	<i>regna superare</i>
<i>atque manu fortem,</i>	<i>tyranni crudelis.</i>

Und Adam:

<i>prunis datum</i>	<i>veneremur</i>
<i>admiremur,</i>	<i>cum tremore,</i>
<i>laureatum</i>	<i>deprecemur</i>
<i>veneremur</i>	<i>cum amore</i>
<i>laudibus Laurentium;</i>	<i>martyrem egregium.</i>

## XII

So unterschiedlich die angeführten Texte ihrer Gestaltung nach auch sind, so dienen sie doch letztlich demselben Zweck: einem Bestreben, das wir in christlichen Texten des Mittelalters immer wieder antreffen, nämlich der Vergegenwärtigung des in der Bibel oder auch in hagiographischen Texten erzählten Geschehens. Es ist dies ein Ingrediens, das wir in unterschiedlichsten Gattungen finden, besonders ausgeprägt vielleicht in betrachtenden Texten des späten Mittelalters, etwa solchen der Leidensmystik gleich den ‚*Meditationes vitae Christi*‘. Mit einem ganz kurzen Blick auf drei unterschiedliche Typen solcher Vergegenwärtigung mögen diese Ausführungen schließen: einem Blick auf die Tropen, auf die *Planctus* und auf die Geistlichen Spiele.

Von der Tropierung liturgischer Texte ist bereits die Rede gewesen. Hinter dem modernen Sammelbegriff Tropus/Tropen verbirgt sich eine große Vielfalt liturgisch-literarisch-musikalischer Produktionen, in Prosa, in metrischen oder akzentuierenden Versen gestaltet, zu verschiedenen Teilen der Liturgie. Mit den Introduktionen zum Introitus der Messe etwa wird die Schar der Feiernden gleich zu Anfang in das Thema des jeweiligen Festtages, in das liturgische Heute, eingestimmt. Die gleichbleibenden Gesänge der Messe, das *Kyrie*, das *Gloria*, das *Sanctus* und das *Agnus Dei* wurden, zumal an hohen Festtagen, in – innerlich stimmigen und dichterisch kunstvollen – Einschüben im Sinne des jeweils gefeierten Ereignisses interpretiert.

Eine andere Art der Vergegenwärtigung liegt darin, daß einzelnen Personen der *historia sacra* – Protagonist(inn)en oder ihrer Umgebung – ein Text in den Mund gelegt wird, mit dem sich ein Dichter in existenzieller Weise in die biblische Figur hineinversetzt. Einen Ausgangspunkt dafür gab es in der Liturgie bei den



Improprien des Karfreitags, in denen sich der Gekreuzigte vorwurfsvoll an sein Volk wendet. Hochmittelalterliche Dichter sind auf diesem Wege fortgeschritten und haben den Erlöser oder Maria in Gesängen, vor allem in Klagegesängen, zu Worte kommen lassen. Oder es wurde in Form eines Dialoges zwischen Christus und Maria eine christlich-heilsgeschichtlich grundierte Reinszenierung der Liebesdialoge des Hohenliedes gegeben. In gewisse Gestalten aus dem Alten Testament – aber auch in solche aus der pagan-antiken Sagenüberlieferung –, die einen Verlust zu beklagen hatten, haben sich einzelne Dichter, so Abaelard, hineinversetzt durch die Schaffung von *Planctus*, von lyrisch-dramatischen Klagegesängen.

Und schließlich zu den Geistlichen Spielen: Sie stellen nicht nur die komplexeste, sondern auch die kulturgeschichtlich bei weitem folgenreichste Form der Vergegenwärtigung von Ausschnitten des Heilsgeschehens dar – und zwar: Vergegenwärtigung in einem viel konkreteren Sinne als sonst. Das ist ein ganzer Kosmos von Erscheinungen, in denen zwei eben behandelte Elemente zum Tragen kommen, nämlich die Einbettung der liturgisch vorgegebenen Worte und Gesänge in den Sachzusammenhang des jeweiligen Festes, und das Prinzip, biblische Figuren zum Sprechen zu bringen – ein Beispiel dafür sind die Gesänge der Maria Magdalena im Großen Benediktbeurer Passionsspiel. Die Geistlichen Spiele sind der Ort, wo Imagination und Gestaltungsfreude sich ausleben konnten, wo Andacht und Volksfrömmigkeit ebenso Nahrung fanden wie die Lust daran, die heiligen Geschehnisse ins Hier und Heute herüberziehen – bis ins Burleske hinein. Der Ort auch, wo junge Kleriker, sodann auch Laien, schließlich manchenorts gar Frauen, sich an dem von der Liturgie ausgehenden Geschehen beteiligen durften – eben: eine Rolle spielen durften. Zögerlich erst, dann mit immer größerer Selbstverständlichkeit, fand die Volkssprache Eingang in die Spiele. Und schließlich war diese von der Liturgie ausgegangene Praxis szenischer Vergegenwärtigung eine wohl notwendige, wenn auch nicht hinreichende Voraussetzung dafür, daß seit der frühen Neuzeit ein Theater nach antiken Traditionen wieder hat aufkommen können.

Auch wenn im vorigen nur ein kleiner Ausschnitt aus der Vielfalt dessen vorgeführt werden konnte, was angesichts unserer

Themenstellung insgesamt zu umreißen wäre, ist eines vielleicht doch deutlich geworden: Die Angehörigen der lateinischsprachigen Christenheit haben mit der hergebrachten Sprache als mit einem Pfund so gewuchert, daß dieses einen wahrhaft hohen Ertrag abgeworfen hat. Zwar ist immer wieder ein von der Antike gespeister und gelenkter Formwille mäßigend und ordnend am Werk gewesen, und andererseits waren auch die großen Themen christlicher Überlieferung vorgegeben. Aber wo immer wir hinblicken, finden wir eine derartige Vielfalt an gedanklichen Nuancierungen und gestalterischen Einfällen, daß man füglich sagen darf: Die christlich geprägten Menschen des Mittelalters haben der Sprache und Literatur Roms zu weit mehr als nur zu einem Nachleben, einem würdigen Ausklang verholfen, vielmehr haben sie ihre kräftige Verjüngung bewerkstelligt und haben sie neuen, großen Höhepunkten entgegengeführt, und – das kann hier freilich nicht mehr vorgeführt werden –: die Wirkungen davon sind, offen oder verdeckt, in unseren nationalen Sprachen und Literaturen allerorten lebendig geblieben.

## NACHWEISE – ERGÄNZUNGEN – AUSBLICKE

Die vorstehende Skizze geht auf einen Vortrag zurück, der an der Jahresfeier der Monumenta Germaniae Historica und der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München am 3. März 2004 gehalten wurde. Form und Umfang des Haupttextes wurden bei der Drucklegung weitgehend beibehalten. Herrn Dr. Walter Koller, Frau lic. phil. Katharina Koller-Weiß und Herrn Dr. David Vitali (alle in Zürich) danke ich für manchen wertvollen Hinweis. – Nachstehend einige präzisierende Bemerkungen, mit denen manche Linien noch etwas ausgezogen werden. Folgende Werke oder Sammlungen werden dabei mehr als einmal (und jeweils nur mit Kurztitel) zitiert:

Analecta hymnica medii aevi ..., herausgegeben von Guido Maria DREVES (24 ff.: ... von Clemens BLUME und G' M' D'; [Mitherausgeber einiger Bände:] Henry Marriott BANNISTER), 58 Bände (1–55; Register I 1. 2. II, herausgegeben von Max LÜTOLF), Leipzig 1886–1922, Bern 1978.

Michel BANNIARD, *Viva voce*. Communication écrite et communication orale du IV<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle en Occident latin (Collection des Études augustiniennes, Série Moyen-Age et temps modernes 25), Paris 1992.

Arno BORST, Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker, 4 Bände (2: Teile 1.2; 3: Teile 1.2), Stuttgart 1957–1963 (unveränderter Nachdruck: München 1995).

René BRAUN, L'influence de la Bible sur la langue latine, in: Le monde latin antique et la Bible ... (Bible de tous les temps 2), Paris 1985, S. 129–142.

Franz BRUNHÖLZL, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, 2 Bände, München 1975–1992.

Carmina Burana, mit Benutzung der Vorarbeiten Wilhelm MEYERS kritisch herausgegeben von Alfons HILKA und Otto SCHUMANN, 2 Bände (I. Band, Text: 1. Die moralisch-satirischen Dichtungen; 2. Die Liebeslieder, herausgegeben von O' SCH'; 3. Die Trink- und Spielerlieder/Die geistlichen Dramen/Nachträge, herausgegeben von O' SCH' und Bernhard BISCHOFF; II. Band: Kommentar: 1. Einleitung .../Die moralisch-satirischen Dichtungen). Heidelberg 1930–1970.

Carmina Burana. Texte und Übersetzungen. Mit den Miniaturen aus der Handschrift und einem Aufsatz von Peter und Dorothee DIEMER, herausgegeben von Benedikt Konrad VOLLMANN (Bibliothek des Mittelalters 13/Bibliothek deutscher Klassiker 16), Frankfurt am Main 1987.

CCL/CCM: Corpus christianorum. Series Latina, Turnholti 1954 ff./Continuatio mediaevalis, Turnholti 1971 ff.

- Ernst Robert CURTIUS, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern 1948 (und öfter).
- Peter DRONKE, Riuso di forme e immagini antiche nella poesia, in: *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto medioevo ...* 1998 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 46), Spoleto 1999, S. 283–320.
- Ulrich EIGLER, *Lectiones vetustatis*. Römische Literatur und Geschichte in der lateinischen Literatur der Spätantike (Zetemata 115), München 2003.
- Lars ELFVING, Étude lexicographique sur les séquences limousines (Acta Universitatis Stockholmiensis: Studia Latina Stockholmiensia 7), Stockholm 1962.
- Martin HEINZELMANN, Gregor von Tours (538–594), ‚Zehn Bücher Geschichte‘. Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert, Darmstadt 1994.
- Henri Irénée MARROU, Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum (dtv Wissenschaftliche Reihe 4275), München 1977.
- MGH: Monumenta Germaniae Historica
- Christine MOHRMANN, Études sur le latin des chrétiens, 4 tomes (1: 2<sup>me</sup> édition) (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi 65. 87. 103. 143), Roma 1961–1977.
- Poésie latine chrétienne du moyen âge, III<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècle. Textes recueillis, traduits et commentés par Henry SPITZMULLER ... (Bibliothèque européenne, [Tournai] 1971).
- Daniel SHEERIN, Christian and Biblical Latin, in: *Medieval Latin. An introduction and bibliographical guide*, edited by F. A. C. MANTELLO and A. G. RIGG, Washington, D. C. 1996, S. 137–156.
- Peter STOTZ, Handbuch zur lateinischen Sprache des Mittelalters, 5 Bände (Handbuch der Altertumswissenschaft II 5, 1–5), München 1996–2004. (Abkürzung: STOTZ, HLSMA)
- Wolfram VON DEN STEINEN, Notker der Dichter und seine geistige Welt, 2 Bände (Darstellungsband, Editionsband), Bern 1948.
- Gerhard STRUNK, Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende. Zu ihrem Selbstverständnis in den Prologen (Medium Aevum 12), München 1970, S. 57–62.
- Klaus THRAEDE, Epos, in: *Reallexikon für Antike und Christentum ...*, 5, Stuttgart 1962, Sp. 983–1042.
- Benedikt K. VOLLMANN, Gregor IV (Gregor von Tours), in: *Reallexikon für Antike und Christentum ...*, 12, Stuttgart 1983, Sp. 895–930.

Lateinische Texte aus Antike und Mittelalter werden soweit möglich nach deren Siglen gemäß den maßgebenden Zitierlisten des ‚Thesaurus linguae Latinae‘ (München 1990) und des ‚Mittellateinischen Wörterbuches bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert‘ (München 1996) angeführt; insoweit dürfte sich die jedesmalige Angabe der benützten Edition erübrigen.

## Zu I

Zu der stehenden Rede von den Drei heiligen Sprachen ist folgende – natürlich zuvor seit geraumer Zeit vorbereitete – Äußerung Isidors eine Schlüsselstelle, ISID. orig. 9, 1, 3: *tres sunt autem linguae sacrae: hebraea, greca, latina, quae toto orbe maxime excellunt. His enim tribus linguis super crucem Domini a Pilato fuit causa eius scripta.* Isidore de Séville, *Étymologies*, livre 9 ..., texte établi, traduit et commenté par Marc REYDELLET (Auteurs latins du moyen âge), Paris 1984, S. 32f. Zu diesem Konzept insgesamt: Gabriele HILLE-COATES, *Bibelsprachen – heilige Sprachen. Zur Legitimierung des Hauptsprachenmodells im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache im Mittelalter*, in: *Muster und Funktionen kultureller Selbst- und Fremdwahrnehmung ...*, herausgegeben von Ulrike-Christine SANDER und Fritz PAUL (Veröffentlichung aus dem Göttinger Sonderforschungsbereich 529: „Internationalität nationaler Literaturen“, Serie B 5), Göttingen 2000, S. 206–238. Vgl. im übrigen BORST, *Turmbau 4*, S. 1983f. mit Anm 307.

Zur Herausbildung der christlichen Latinität in der Spätantike bieten einige Hinweise nebst weiterführenden Literaturangaben: SHEERIN, *Latin passim*; STOTZ, *HLSMA 1*, I §§ 10–20. – Auf die „Lateinzentriertheit“ in der christlichen Selbstwahrnehmung im hochmittelalterlichen Abendland fällt ein Licht etwa durch die Aussage des Kanonikers Huguccio von Pisa (wohl 1140/50–1210), die lateinische Fassung eines Textes sei älteren griechischen und etwaigen hebräischen vorzuziehen; hierzu BORST, *Turmbau 2*, 2, S. 644f. Dieser Ausspruch widerspiegelt die kirchlich-politischen Gegebenheiten der Zeit und steht in einem eigentümlichen Spannungsverhältnis zu der Stellung des Griechischen im System des Lexikographen Huguccio. Die in neuerer Zeit vorgebrachte These, daß die beiden nicht personengleich seien, gewinnt dadurch an Gewicht. Vgl. hierzu Peter STOTZ, *Esse velim Graecus ...* – griechischer Glanz und griechische Irrlichter im mittelalterlichen Latein, in: *Die Begegnung des Westens mit dem Osten, Kongrefakten des 4. Symposions des Mediävistenverbandes in Köln 1991 ...*, herausgegeben von Odilo ENGELS und Peter SCHREINER, Sigmaringen 1993, S. 433–451, mit 2 Tafeln, hier: S. 450, Anm. 82.

Was den Charakter der lateinischen Bibel als bloßer Übersetzung angeht, nachstehend wenigstens zwei Belege dafür, daß man im Mittelalter bisweilen – wahrscheinlich sogar recht oft – vergaß, daß die lateinische Gestalt der Bibel nicht ihr Urtext ist: Ekkehart IV. von Sankt Gallen (980/990–nach 1056) verteidigt in einem seiner Gedichte (*Confutatio grammaticae*) umgangssprachliche Züge der lateinischen Bibelsprache. Danach wäre es der Christenglaube selber, welcher – im Gegensatz zum Grammatiker Servius (wirksam anfangs des 5. Jahrhunderts), einer der Instanzen für Sprachrichtigkeit – gewisse lateinische Wortformen vorschreibt (oder zumindest gutheißt): EKKEH. IV. bened. I 42, 49: *Ille (Servius) legat iuivit, legat ista (fides) canatque iuvavit*. (Die in Klammern stehenden Wörter sind vom Autor als Glossen hinzugesetzt. Zu der großen Verbreitung der Formen *iuuavit/iuvatus* im Flexionsparadigma von *iuuare* vgl. STOTZ, *HLSMA 4*, VIII

§ 112.1.) – Im allgemeinen war im Mittelalter die förmliche Anrede, etwa in Briefen, *vos* ‚ihr‘ bzw. *vobis* ‚euch‘. In dem Maße, als durch den Humanismus antike Gepflogenheiten wieder in ihr Recht eingesetzt wurden, wurde erneut *tu* ‚du‘ üblich. Bemerkenswert jedoch, daß etwa in einem Brief des 15. Jahrhunderts die vom Verfasser gewählte ‚Du‘-Anrede ganz anders begründet wird, nämlich damit, daß Jesus (der freilich aramäisch gesprochen hatte), nach dem Zeugnis der Bibel nie jemand geihrt habe: *Nec moleste feras, frater carissime, quod more scripturarum utendo tibi in singulari et non in plurali scribitur, nam et Christus magister omnium neminem umquam legitur vobisasse, et parem modum scribendi erga me, dum opus exegerit, opto ubilibet observari.* Brief des Mathias Chlunitzan, Prag, 1432, ediert in: *Veterum scriptorum et monumentorum ... amplissima collectio*, prodiit ... studio et opera Edmundi MARTENE et Ursini DURAND, tomus 8, Parisiis 1733, Sp. 176 f. (Fundstelle: DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, 10 Bände, Niort 1883–87, hier: 8, S. 371 c). Zum Verb *vobisare*: STOTZ, HLSMA 2, VI § 101.14.

## Zu II

Die Paulusstelle über das Wort vom Kreuz: 1. Kor. 1, 18.

Zur *καινότης* (‚Neuheit, Frische‘) als Lebenselixier der jungen Christengemeinden und zu der Spiegelung dieser Vorstellungswelt in ihrem Umgang mit der Sprache: MOHRMANN, *Études* 1, S. 85 f. u. ö.; vgl. auch STOTZ, HLSMA 1, I § 10.5 und § 15.4. – Die zitierte Psalmenstelle: Psalm 39 (40), 4. Vgl. außerdem Psalm 32 (33), 3; 95 (96), 1; 97 (98), 1; 143 (144), 9; Iudith 16, 1; Apoc. 5, 9; 14, 3. – Henri RONDET, *Le thème du cantique nouveau dans l'œuvre de saint Augustin.* In: *L'homme devant Dieu, Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, 1 (Théologie 56), [Paris] 1963, S. 341–353.

Zum Griechischen als der ursprünglichen Sprache der Christengemeinden auch in den westlichen Reichsgebieten etwa MOHRMANN, *Études* 3, S. 174 f.; STOTZ, HLSMA 1, I § 10.3.

Das Aufeinandertreffen der sprachlich-literarischen Haltung der Christen und der traditionellen Anschauungen und Gepflogenheiten hatte zahlreiche Umschichtungen und Verwerfungen, auch eigentliche Konflikte zur Folge. An dieser Stelle ist es freilich unmöglich, ins Einzelne zu gehen. Über den Umgang der lateinischen christlichen Schriftsteller der Väterzeit mit dem Erbe der Klassik hat etwa Harald HAGENDAHL gearbeitet; siehe vor allem: *Latin fathers and the classics. A study on the apologists, Jerome and other Christian writers* (Acta Universitatis Gothoburgensis/Göteborgs Universitets årsskrift 64, 1958, 2 = *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 6), Göteborg 1958; *Augustine and the Latin classics*, 2 vol. (1: *Testimonia; with a contribution on Varro by Burkhard CARDAUNS*; 2: *Augustine's attitude*), (*Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 20, 1. 2), Göteborg 1967; *Von Tertullian zu Cassiodor. Die profane literarische Tradition in dem lateinischen christlichen Schrifttum* (*Studia Graeca et Latina Gothoburgensia*

44), Göteborg 1983. – Zu den Veränderungen des Bildungskanons und des inner-römischen Geschichtsbildes in der Spätantike: EIGLER, *Lectiones* passim.

Zu der Persistenz der paganen Bildungstraditionen in der Schule: MARROU, *Geschichte* S. 585–587; EIGLER, *Lectiones* S. 110. 125. – Der hergebrachte pagane Bildungskanon blieb somit zunächst weitgehend bestehen; daneben bildete sich, damit zunächst unverbunden, eine christliche Literatur heraus.

In der Väterzeit gehören bestimmte Stoffe paganen Wissens den *puerilia studia* zu; vgl. etwa EIGLER, *Lectiones* S. 200 f. 244 ff. Die Zuordnung paganer Bildungsstoffe zur Schule, und damit zur Jugendzeit, mündet in die – im Mittelalter immer wieder neu belebte und in die verschiedensten Bereiche führende – Diskurs-tradition des Inhalts, daß die unterschiedlichen geistigen Sphären ein Stück weit mit den Lebensaltern gekoppelt seien. So gehört dichterische Tätigkeit vor allem dem Jugendalter zu, manch einer bekundet in vorgerücktem Alter Reue darüber, ihr gefrönt zu haben und nicht selten kommt es zu eigentlichen „Dichterbekehrungen“.

Der Einbau christlicher Stoffe in die Schulbücher geschah nur zögerlich. Wenn Julian von Toledo (ca. 642–690) – einer programmatische Äußerung Augustins nachlebend – in seiner ‚*Ars grammatica, poetica, rhetorica*‘ innerhalb der Figurenlehre zahlreiche biblische Beispiele heranzieht, so eher im Sinne einer Ergänzung als eines Ersatzes der paganen Materialien. Wäre es anders, hätten nicht über 150 Stellen aus verlorenen Werken antiker Autoren nur bei ihm überlebt. Etwas weiter ging, wenig später, Beda Venerabilis (673/74–735) – und zwar in apologetischer Absicht – in seinem Werk ‚*De schematibus et tropis*‘. Vgl. hierzu BRUNHÖLZL, *Geschichte* 1, S. 108. 210. – Auf einer anderen Ebene liegen eigentliche Gegenentwürfe zu klassischen Texten auf inhaltlicher Ebene, etwa bei ‚*De officiis ministorum*‘ des Ambrosius gegenüber Ciceros ‚*De officiis*‘ sowie in der *laudatio funebris*; hierzu etwa EIGLER, *Lectiones* S. 108 f. 135 f.

Zu der Äußerung Gregors von Tours: GREG. TUR. vit. patr. 2 praef., MGH *Script. rer. Mer.* 1, 2, Hannoverae 1885 (Nachdruck: 1969), S. 218, 26–219, 3: *De cuius (sancti Illidii) vita aliqua scripturus veniam peto legentibus. Non enim me artis grammaticae studium imbuit neque auctorum saecularium polita lectio erudit, sed tantum beati patris Aviti Arverni pontificis studium ad ecclesiastica sollicitavit scripta ...; qui me post Davitici carminis cannas ad illa euangelicae praedicationis dicta atque apostolicae virtutis historias epistolasque perduxit.* – Zu Gregors Selbstäußerungen betreffend seine *nusticitas*, seine mangelnde sprachliche Bildung insgesamt: HEINZELMANN, Gregor S. 84 f., dazu Anm. 8f. (S. 212). Weiteres zu diesem Themenkreis unter IV.

### Zu III

Überblicksmäßige Angaben zur Geschichte der frühen lateinischen Bibelübersetzungen und zu deren Latinität: Jean GRIBOMONT, *Les plus anciennes traductions latines*, in: *Le monde latin antique et la Bible ...* (Bible de tous les temps 2), Paris 1985, S. 43–65; BRAUN, *Influence* S. 132–134; SHEERIN, *Latin* passim; STOTZ,

HLSMA 1, I §§ 11 und 17f.; desgleichen betreffend die Herausbildung einer lateinischen Liturgiesprache: MOHRMANN, *Études* 2, S. 93–108, und 3, 227–244; STOTZ, HLSMA 1, I §§ 12 und 19.

Zu dem christlichen Einfachheitsideal in bezug auf die Sprache und zu dem Vorstellungsbereich der „Fischersprache“: Harald HAGENDAHL, *Piscatorie et non aristotelice*. Zu einem Schlagwort bei den Kirchenvätern, in: *Septentrionalia et Orientalia. Studia Bernharδο Karlgren ... dedicata* (Kungl. vitterhets historie och antikvitets akademis handlingar 91), Stockholm 1959, S. 184–193; G.J.M. BARTELINK, *Sermo piscatorius, De visserstaal van de apostelen* (*Studia catholica* 35, 1960, S. 267–273); Goulven MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie*, Thèse Lettres Paris, Paris 1974, S. 214–224; Manfred BAMBECK, *Fischer und Bauern gegen Philosophen und sonstige Großkopfeten – ein christlicher ‚Topos‘ in Antike und Mittelalter* (*Mittellateinisches Jahrbuch* 18, 1983, S. 29–50); CURTIUS, *Literatur* S. 56; EIGLER, *Lectiones* S. 139f.; STOTZ, HLSMA 2, V § 68.3, Anm. 42.

#### Zu IV

Das Zitat („Philosophen ...“) nach dem Titel des eben erwähnten Aufsatzes von BAMBECK. – Zu der beschriebenen Umwertung *rustica lingua/rusticitas* von der Vorstellung ‚ungepflegte Sprachform‘ (betreffend Latein) zur Bezeichnung der romanischen Volkssprache: STOTZ, HLSMA I § 6.2ff. u. ö. (mit weiterführenden Literaturangaben).

Zu *Romanus* in Bezeichnungen des Lateinischen: Johannes KRAMER, *Die Sprachbezeichnungen Latinus und Romanus im Lateinischen und Romanischen* (Studienreihe Romania 12), Berlin 1998, S. 70–77.

Die herangezogene, oft behandelte Stelle bei Gregor von Tours: GREG. TUR. *Franc. praef.* 1, S. 1, 13f.: *quod a nostris fari plerumque miratus sum, quia: „Philosophantem rethorem intellegunt pauci, loquentem rusticum multi“*. Die obige deutsche Wiedergabe nach: Gregor von Tours, *Zehn Bücher Geschichten*, auf Grund der Übersetzung W[ilhelm] GIESEBRECHTS neubearbeitet von Rudolf BUCHNER, 2 Bände, Darmstadt 1955, 1, S. 3. – Zu dieser Äußerung im biographischen Kontext: HEINZELMANN, *Gregor* S. 85 mit Anm. 7 (S. 212), zur Vorgeschichte des Gedankens etwa EIGLER, *Lectiones* S. 115f. 146ff. 269; zum Stellenwert dieser und ähnlicher Äußerungen Gregors im historisch-sprachsoziologischen Kontext: BANNIARD, *Viva voce* S. 51f.; innerhalb der hagiographischen Exordialtopik: STRUNK, *Kunst* S. 57–62; kritische Beurteilung von Gregors Aussagen auf dem Hintergrund der textlichen Befunde: VOLLMANN, *Gregor Sp.* 924–928.

Zum Begriff der vertikalen Verständigung innerhalb eines Modells der Kommunikationstypen im frühen Mittelalter: BANNIARD, *Viva voce* S. 38f.; vgl. ferner STOTZ, HLSMA 1, I § 32.11.

Die Prägung „Rhetorik der *rusticitas*“ bei STRUNK, *Kunst* S. 59, Anm. 70; vgl. auch VOLLMANN, *Gregor Sp.* 928.



Die einfache, ungepflegte Sprache der Bibel wurde oft mit der Formel verteidigt, die Autorität Christi stehe über derjenigen Donats (ca. 310–380), des großen Lehrmeisters der lateinischen Sprache. Der *locus classicus* hierfür ist die vieldiskutierte Stelle in einem Brief Gregors des Großen (um 540–604) an Bischof Leander von Sevilla (vor 549–601): ... *quia indignum vehementer existimo, ut verba caelestis oraculi restringam sub regulis Donati*; GREG. M. epist. 5, 53a, 5, S. 357, 38–41 = GREG. M. moral. epist. dedic. 5; CCL 143, S. 7, Z. 217–222/Grégoire le Grand, Morales sur Job, Introduction et notes de Robert GILLET, traduction de André DE GAUDEMARIS, 1 (Sources chrétiennes 32 bis), Paris 1975, S. 132f. mit Anm. 4; dazu etwa EIGLER, Lectiones S. 128f. – Wie sich versteht, hatte dieses Wort eine gewichtige Nachgeschichte im lateinischen Mittelalter; erwähnt sei etwa eine Äußerung Ermenrichs von Ellwangen (ca. 814–874) in seinem Lehrbrief an Grimald (etwa 854): ERMENR. epist. 12, MGH Epist. 5, S. 547, 9–11: *Hinc etenim beatus Gregorius ait: ‚Stultum est, ut si velim verba caelestis oraculi concludere sub regulis Donati‘* – und daran schließt sich eine längere Betrachtung an. – Nicht zuletzt solche Aussagen mögen später der – oben (unter I) berührten – verkürzenden Ansicht Vorschub geleistet haben, als handle es sich bei der lateinischen Bibel um eine urtextähnliche Fassung der Heiligen Schrift.

Indessen bezogen sich derartige Verwahrungen, so allgemein sie auch formuliert sein mochten, der Sache nach in der Regel jeweils nur auf Einzelheiten: Mit ihnen gedachte man das überkommene Regelsystem nicht zu zertrümmern, sondern man behielt sie sich lediglich als Rückzugsposition vor, wenn es einmal angezeigt erschien. – *Dei dialectus soloecismus*, „Die Sprechweise Gottes ist ein Verstoß gegen die Sprachregeln“: so lautet zwar das provokative Diktum eines Theologen des 18. Jahrhunderts, nämlich Johann Georg Hamanns (1730–1788). Dieses hat als theologisch-hermeneutische Denkfigur zweifellos seine Berechtigung. Es mit den konkreten Befunden am vorliegenden lateinischen Sprachgut zu verrechnen, wie Walter BERSCHIN – *Dei dialectus soloecismus*. Dio e il buon latino. In: Gli umanesimi medievali. Atti del II congresso dell' „Internationales Mittellateinerkomitee“, Firenze ... 1993, a cura di Claudio LEONARDI (Millennio medievale 4, Atti di convegni 1), Firenze 1998, S. 9–15, hier S. 15 – dies versucht, befriedigt allerdings nicht ganz.

Da und dort wird der – an sich selbstverständlichen – Tatsache Ausdruck gegeben, daß niemand, der selber Texte produziert, unter Berufung auf christliche Einfachheit der hergebrachten Lehre von der Sprachrichtigkeit entraten könne. Dafür ein Beleg, in dem beide Pole nebeneinanderstehen, aus einem der Schülergespräche des Angelsachsen Ælfric Bata († ca. 1010/20): *Frater, animadvertite, quod sermo divinus litteris litteratorum – id est grammaticorum – minime servit, et tamen nullus liber scriptus vel positus recte erit, nisi prius grammaticam artem didicerit, qui illum disponit*. Siehe: Anglo-Saxon conversations. The colloquies of Ælfric Bata, edited by Scott GWARA, translated with an introduction by David W. PORTER, Woodbridge 1997, Colloquia Nr. 16, S. 118.

Als Beispiel dafür, wie Augustin der Sicherung der sprachlicher Verständigung mit den *imperiis*, mit den *populi*, den ‚Leuten‘ – somit: dem Gelingen der vertikalen Kommunikation – den Vorrang vor der Sprachrichtigkeit gibt, mag seine Bevorzugung der Form *ossum* ‚Knochen‘ gegenüber dem hergebrachten *os* stehen. Die Zukunft sollte im Lateinischen selber der korrekten Form gehören, im Romanischen jedoch der volkstümlicheren, vgl. italienisch und portugiesisch *osso*, kastilisch *hueso* usf. Zu den Einzelheiten: STOTZ, HLSMA 1, I § 24.3 und 4, VIII § 10.2. – Zu Augustin als Beobachter und Beurteiler zeitgenössischer Christlicher wie auch umgangssprachlicher Sprachpraxis vgl. M[anuell] C[ecilio] DÍAZ Y DÍAZ, Datos sobre la lengua latina en San Agustín. In: *Augustinus magister*, Congrès international augustinien, ... 1954, Actes, 3, Paris 1955, S. 365–370. Vgl. außerdem: Bengt LÖFSTEDT. Augustin als Zeuge der lateinischen Umgangssprache. In: Flexion und Wortbildung, Akten der 5. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft, ... 1973 ..., herausgegeben von Helmut RIX, Wiesbaden 1975, S. 192–197; Wiederabdruck in: B' L', Ausgewählte Aufsätze ..., Stuttgart 2000, S. 143–148 (Nr. 14).

Zu der sprachlichen Seite der karolingischen Bildungsreform etwa: BANNIARD, Viva voce S. 305–368 („Alcuin et les ambitions d’une restauration ecclésiastique“) und S. 369–422 („Illusions et réalités d’une réforme culturelle laïque“). Zu den Folgeerscheinungen in einer ganz bestimmten Region: BANNIARD, ebenda S. 423–484 („La réaction mozarabe à Cordoue: un IX<sup>e</sup> siècle de ruptures“). – Einige kurzgefaßte Angaben: STOTZ, HLSMA 1, I § 5 bzw. § 6.

Zu der christlichen Anwendung von *eructare* vgl. MOHRMANN, Études 2, S. 67. 124f.; 3, S. 160. 210f.; STOTZ, HLSMA 2, V § 8.3.

Unter den bibelsprachlichen Ausdrücken, die in die Gemeinsprache eingedrungen sind, haben sich einige ja sogar wellenförmig in unsere modernen Sprachen hinein fortgepflanzt, so ins Deutsche. (Vgl. etwa STOTZ, HLSMA 1, I § 15.1.) Da sind zunächst einfache Lehnwörter wie *Engel* nach *angelus*, *Segen* nach *signum* (in *signum crucis facere* [o. ä.] ‚das Kreuzzeichen schlagen‘) oder *predigen* nach *praedicare*, sodann die (petrifizierte) sprichwörtliche Redensart in *Talent* nach den *talenta* im Gleichnis von den anvertrauten Talenten oder Pfunden (Matth. 25, 14–30; vgl. STOTZ, ebenda 2, V § 44.1), weiter gibt es Lehnprägungen wie *Wohlgefallen* nach *beneplacitum*, *übertreten/Übertretung* nach *transgredi/-gressio* oder Lehnbedeutungen wie *Bekennnis* nach *confessio* oder *erlösen* nach *redimere*, und viele andere mehr.

#### Zu V

Einige Beispiele für Wirkungen bibelsprachlicher Eigenheiten auf die Gemeinsprache bei STOTZ, HLSMA 1, I § 18. Mitunter diente die Sprache der Christen auch einfach als Vehikel alter Vulgarismen. Dies ist etwa bei der Verbreitung von *manducare* ‚essen‘ (vgl. italienisch *mangiare*, französisch *manger*) zu beobachten; hierzu ebenda 1, I § 24.6.

Biblisches Latein könnte sogar ein Stück weit das sich im Mittelalter formierende Umgangslatein geprägt haben. Einzelne Spuren davon finden wir beispielsweise in Gesprächsszenen für den Unterricht aus spät-angelsächsischer Zeit, berechnet für Alltagssituationen. (Allerdings wäre danach zu fragen, wie weit solche Gesprächsszenen Reflexe tatsächlich praktizierter Sprache sind, wie weit sie dagegen schriftinduzierte, bloß geplante Mündlichkeit darstellen.) Die folgenden Beispiele stammen aus Gesprächsmustern, ediert in: *Early scholastic colloquies*, edited by W[illiam] H[enry] STEVENSON (*Anecdota Oxoniensia ... , Mediaeval and modern series 15*). Oxford 1929: ‚Colloquia ... retractata‘ S. 25, 34: *cupimus illum salutare facie ad faciem* (vielleicht nach 1. Kor. 13, 12)/ebenda S. 26, 11: *Domine, fac nobis misericordiam ...* (Diese bibelsprachliche Wendung klingt fast so devot, als wäre Gott selber angesprochen.)

Zu der wichtigen Stellung des Psalters beim Erlernen des Lateinischen in der christlichen, der mittelalterlichen Schule vgl. etwa MARROU, *Geschichte* S. 615; Pierre RICHÉ, *Les écoles et l'enseignement dans l'Occident chrétien de la fin du V<sup>e</sup> siècle au milieu du XI<sup>e</sup> siècle* (Aubier Collection historique), Paris 1979, S. 223; Detlef ILLMER, *Formen der Erziehung und Wissensvermittlung im frühen Mittelalter. Quellenstudien zur Frage der Kontinuität des abendländischen Erziehungswesens* (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 7), München 1971, S. 150–156, auch S. 108. 124f. 132f.

Zu dem Begriff „(biblischer) Hintergrundstil“: Walter BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter, 1: Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen* (Quellen und Untersuchungen zur Lateinischen Philologie des Mittelalters 8), Stuttgart 1986, S. 71–74.

Ein Beispiel für die sprachliche Stiftung oder Bekundung einer (quasi-)typologischen Beziehung ist bei STOTZ, *HLSMA 1, I § 18.7* erwähnt, nämlich die Stilisierung von Petrus de Vinea nach dem Apostel Petrus, allenfalls sogar diejenige seines Dienstherrn, Friedrichs II., nach Christus. Hierzu (und zu weiteren Beispielen): Karl PIVEC, *Die Bibel und das mittellateinische Schrifttum*, in: *Festschrift zu Ehren Richard Heubergers*, geleitet von Wilhelm FISCHER (Schlern-Schriften 206), Innsbruck 1960, S. 99–110, das angeführte Beispiel: S. 105–107. – Ein hübsches Beispiel für einen mittelbar formulierten quasi-typologischen Bezug hält sich, vom Herausgeber nicht erkannt, in der ‚*Historia Wambae*‘ Julians von Toledo (ca. 642–690), in der Schilderung einer militärischen Übergabe, verborgen: IULIAN. *Wamb.* 21, CCL 115 (Turnholt 1976), S. 236, Z. 559ff.: ‚*Heu, peccavimus in caelum et coram te, sacratissime princeps. Non sumus digni ...*‘ die Bezugnahme auf Luk. 15, 18f. 21, mithin: die Modellierung der Situationsschilderung nach dem Gleichnis vom Verlorenen Sohn, ist unverkennbar.

Zur Verwendung des Buches Judith bei Johannes von Winterthur: *Die Chronik Johans von Winterthur*, in Verbindung mit C. BRUN herausgegeben von Friedrich BAETHGEN, 2., unveränderte Auflage (MGH, *Script. rer. Germ.*, Nova series 3), Berlin 1955, S. 77, 28–81, 6. Vgl. Friedrich BAETHGEN, *Zu Johannes*

von Winterthurs Bericht über die Schlacht am Morgarten (Zeitschrift für schweizerische Geschichte 3, 1923, S. 106–110).

Außerdem hat Leonid Arbusow anhand einer Reihe von Geschichtswerken aus dem Hochmittelalter gezeigt, wie stark sich Geschichtsschreiber auch an liturgische Texte angelehnt haben: Leonid ARBUSOW, Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter, in ihren Beziehungen erläutert an den Schriften Ottos von Freising (†1158), Heinrichs Livlandchronik (1227) und anderen Missionsgeschichten des Bremischen Erzsprengels: Rimberts, Adams von Bremen, Helmholds, Bonn 1951.

Grundsätzliches zum Begriff des „mimetischen Bibelstils“: STOTZ, HLSMA 1, I § 14.6; 18.6; 50.4; ähnlich spricht etwa René Braun (BRAUN, Influence S. 142) von „mimétisme scripturaire des auteurs chrétiens“.

Ansätze zu einer „prophetischen Rollenprosa“ lassen sich etwa in der Schrift ‚Prophetia ignota‘ erkennen, dazu: Matthias KAUP, *De prophetia ignota*. Eine frühe Schrift Joachims von Fiore (MGH, Studien und Texte 19), Hannover 1998, S. 174–179; ein weiteres Beispiel ist die pseudo-joachimitische ‚Expositio (maior) super Sibillis et Merlino‘ (hierzu ebenda, Register, S. 234b) [nach Unterlagen eines mit dem Genannten und mit Dr. Walter Koller an der Universität Zürich gehaltenen Seminars].

Eine anders gerichtete Anwendung mimetischen Bibelstils zeigt sich in manchen Texten parodistischen Charakters. An dieser Stelle sind die Extremformen – bloße Evokation biblischer Gestalten und Geschehnisse (etwa in der ‚Cena Cypriani‘) einerseits oder weitgehender Collagecharakter andererseits (etwa das ‚Sanctum evangelium secundum marcas argenti‘ [CARM. Bur. 44]) – weniger von Interesse als die feinere Nachahmung biblischer Sprechweise. Spannungsvoll und beziehungsreich ist etwa die Imitation biblisch-christlicher Diktion durch den Antichrist und dessen Anhang im staufischen ‚Ludus de antichristo‘.

Beispiele für Erfüllungszitate bei Salimbene: SALIMB. chron., ed. Oswaldus HOLDER-EGGER (MGH Scriptorum 32), Hannoverae 1905–1913, innerhalb des Abschnitts S. 341, 27–346, 4; hier S. 342, 12: *tunc impletum est illud verbum domini Ys. XXII* (ähnlich: Z. 18 f. 22 f.)/S. 343, 2: *tunc impletum est illud propheticum Abachuch II/S. 345, 25: ut scriptura impleretur que dicit Abachuch II*. Zu beachten ist, daß diese Erfüllungformeln hier immer alttestamentliche Prophetenstellen betreffen; die vielen dazwischen eingestreuten Bezugnahmen auf andere Schriftstellen werden durchweg anders eingeleitet. – Die Bezugnahme auf biblische, besonders prophetische Schriftstellen in Form von Erfüllungszitaten ist übrigens weiter verbreitet. Ein frühes Beispiel ist die Schrift ‚De excidio et conquestu Britanniae‘ des Gildas (6. Jahrhundert); vgl. *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII* edidit Theodorus MOMMSEN, 3 (MGH, Auctores antiquissimi 13), Berolini 1898, S. 1–85, hier etwa S. 38, 5 f. 39, 14 f.

Eine Inbezugsetzung zeitgenössischer Personen und Geschehnisse mit einem alttestamentlichen Schriftwort läßt sich als Spielart halbbiblischer Typologie auffassen; vgl. Friedrich OHLY, Halbbiblische und außerbiblische Typologie, in:

F' O', Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977, S. 361–400; zur Begriffsbestimmung: S. 366.

#### Zu VI

Wer sich mit der christlichen lateinischen Dichtung des ausgehenden Altertums und des Mittelalters vertraut machen möchte, greift immer noch mit Gewinn zu: F.J.E. RABY, *A history of Christian-Latin poetry from the beginnings to the close of the middle ages*, Oxford 1927.

Zum Problem und zur Entfaltung einer christlichen Epik in der Spätantike: THRAEDE, *Epos passim*; zur Rechtfertigung der Benützung der dichterischen Form, als spezifischer Diskurstadition gerade innerhalb der christlichen Dichtung selber: CURTIUS, *Literatur* S. 453–457; Paul KLOPSCH, *Einführung in die Dichtungslehren des Lateinischen Mittelalters (Das Lateinische Mittelalter ...)*, Darmstadt 1980, S. 1. 3 ff.

Der Rückbezug eigenen Dichtens auf ältere Vorgängerwerke in der lateinischen Poesie – seit klassischer Zeit – lief als Begleit-, wenn nicht gar als Leitvorstellung immer mit. Dieser Umstand ist wohl mitverantwortlich an einer gewissen Gegnerschaft auch gegen christliches Dichten im lateinischen Westen und damit an einem Rechtfertigungsdruck auf die, welche es praktizierten.

Zu dem weiten Bereich zielgerichtet-kreativer Anverwandlung paganer Mythen in christlichen Texten gibt es eine reiche Literatur; nur Weniges kann hier genannt werden: THRAEDE, *Epos Sp.* 1006–1014; Jean-Claude SCHMIDT, *Christianisme et mythologie, Jugements chrétiens sur les analogies du paganisme et du christianisme*, in: *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, sous la direction de Yves BONNEFOY, Paris 1981, 1, S. 161 b–185 a; H. David BRUMBLE, *Classical myths and legends in the middle ages and renaissance. A dictionary of allegorical meanings*, London 1998; Winthrop WETHERBEE, *Platonism and poetry in the twelfth century. The literary influence of the school of Chartres*, Princeton, N. J. 1972; DRONKE, *Riuso*; vgl. außerdem auch: Joseph SZÖVÉRFY, *Klassische Anspielungen und antike Elemente in mittelalterlichen Hymnen (Archiv für Kulturgeschichte 41, 1962, S. 148–192)/Wiederabdruck in: J. Sz', Psallat chorus caelestium. Religious lyrics of the Middle Ages, hymnological studies and collected essays (Medieval classics: Texts and studies 15)*, Berlin 1983, S. 414–458, besonders S. 155–164 (421–430).

Der Vorstellung, daß die christliche Dichtung die hergebrachten klassischen Dichtungstraditionen verjüngt habe, gibt beispielsweise SPITZMULLER (*Poésie* S. LXXXVIII. XC) Ausdruck. Daß sodann im Mittelalter die lateinische Dichtung zu einer Lebendigkeit gefunden hat, die bis dahin noch nie erreicht worden war, wird von mancher Seite anerkannt. Ein unverdächtiger Zeuge ist etwa Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff: „Die lateinische Dichtung erreicht erst dann ihr Höchstes, als sie in den neuen rhythmischen Formen einen Reichtum erringt, den die Römer nie besessen haben.“ (Zitiert nach: Bruno SNELL, *Neun*

Tage Latein. Plaudereien, 7. Auflage, Göttingen 1987, S. 40). Und ein anderer Beurteiler hält, ins Allgemeinere gehend, dafür, „daß ... die lateinische Sprache und Literatur ihre stärkste Originalität und Schöpferkraft nicht etwa in der eigentlich klassischen Zeit entfaltet hat, sondern im Mittelalter, insbesondere im 12. und 13. Jahrhundert.“ So Otto SCHUMANN, Die lateinische Literatur als geschichtliche Gesamterscheinung, in: *Mittellateinische Dichtung. Ausgewählte Beiträge zu ihrer Erforschung*, herausgegeben von Karl LANGOSCH (Wege der Forschung 149), Darmstadt 1969, S. 8–21, hier: S. 19. Vgl. im Übrigen etwa Marc VAN UYTFANGHE, *Le latin et les langues vernaculaires au moyen âge: un aperçu panoramique*, in: *The dawn of the written vernacular in Western Europe*, edited by Michèle GOYENS and Werner VERBEKE (Mediaevalia Lovaniensia, Series I: Studia 33), Leuven 2003, S. 1–38, hier S. 10f.

Über den *Parallelismus membrorum* in der hebräischen Poesie: Otto EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament ...*, 3., neubearbeitete Auflage, Tübingen 1964, S. 76–78; Walter BÜHLMANN/Karl SCHERER, *Sprachliche Stilfiguren der Bibel, von Assonanz bis Zahlenspruch. Ein Nachschlagewerk*, 2., verbesserte Auflage, Gießen 1994, S. 37–42. – Zur psalmodischen Dichtung im jungen Christentum etwa VON DEN STEINEN, *Notker, Darstellungsband* S. 90–105.

Die Vorstellungen von der Poesiehaftigkeit mancher alttestamentlichen Texte hat man sich in verschiedenen Zusammenhängen immer wieder zunutze gemacht, darüber: David VITALI, *Dichten wie Gott. Metamorphosen eines Topos der antiken Bibelforschung*. In: *IV Congreso internacional de Latín medieval*, Santiago de Compostela, 12–15 septiembre 2002. [Im Druck.]

Da und dort ist dazu angesetzt worden, einzelne Psalmen, wenn nicht gar den Psalter insgesamt, in metrische Dichtung umzugießen; hierzu: Peter STOTZ, *Zwei unbekannte metrische Psalmenparaphrasen wohl aus der Karolingerzeit*, in: *Biblical studies in the early middle ages* [im Druck]. (Die dort behandelten Texte werden durch Peter ORTH in der Reihe *Poetae Latini medii aevi* [Band 6, 2] der *Monumenta Germaniae Historica* demnächst ediert.) – Auch biblische Cantica, so das *Canticum trium puerorum* (Dan. 3, 51–90), und das Unservater (Matth. 6, 9–13) sind versifiziert worden. In einem weiteren Sinne lassen sich hierher rechnen die Nachdichtungen des *Te Deum*, des *Gloria in excelsis Deo* oder der Allerheiligenlitanei. (Zu der nicht unbeträchtlichen Zahl an Allerheiligenlitanei-Versifikationen vgl. Peter STOTZ, *Ardua spes mundi*. Studien zu lateinischen Gedichten aus Sankt Gallen [Geist und Werk der Zeiten 32], Bern 1972, S. 36–72 und 181–194.) – Seltsam, aber für das Denken und Empfinden mittelalterlicher Gebildeter vielleicht bezeichnend, ist, daß auch einige der wunderschönen freieren Schöpfungen liturgischer Dichtung des Mittelalters selber nachträglich in klassische Verse gezwängt worden sind, so der karolingische Marienhymnus *Ave maris stella* (hierzu weiter unten), die marianische Antiphon *Salve regina*, Notkers Pfingstsequenz *Sancti spiritus nobis assit gratia* und Wipos Ostersequenz *Victimae paschali laudes*. Leicht verständlich, daß die meisten dieser Nachdichtungen in dem engen Bezirk verblieben sind, in dem sie entstanden sind, nämlich in der gelehrten Schreibstu-

be. Einzig zwei Allerheiligenlitanei-Dichtungen haben sich in einem etwas weiteren Bereich als liturgiefähig erwiesen. Vollends werden wohl die meisten modernen Betrachter solchen Umsetzungen nur mehr wenig Reiz abgewinnen können. Doch ist Versifikation als eine für das lateinische Mittelalter – ganz allgemein, auf den unterschiedlichsten Sachgebieten – wichtige kulturelle Technik wahrzunehmen.

Die lateinische Bibelepik stellt einen schier unüberschaubar weiten Bereich dar. Zu ihren Anfängen: Reinhart HERZOG, *Die Bibelepik der lateinischen Spätantike. Formgeschichte einer erbaulichen Gattung*, Band 1 [mehr nicht erschienen] (Theorie und Geschichte der Literatur und der Schönen Künste 37), München 1975; Dieter KARTSCHOKE, *Bibeldichtung. Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvenecus bis Otfrid von Weißenburg*, München 1975. Vgl. sodann Francesco STELLA, *La poesia carolingia latina a tema biblico* (Biblioteca di Medioevo latino 9), Spoleto 1993; *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica*, Atti del Convegno ... 1997 ..., a cura di Francesco STELLA (Millennio medievale 28, Atti di convegni 8), Firenze 2001. – Was die neuere Zeit betrifft, siehe etwa: *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età romantica e contemporanea con antologia di testi dal V al XX secolo*, Atti del convegno ... 1997, a cura di Francesco STELLA (Fondazine Carlo Marchi: Quaderni 4), [Firenze] 1999.

Zu den Sequenzen des anbrechenden Hochmittelalters gibt eine gute Einführung: Richard L. CROCKER, *The early medieval sequence*, Berkeley 1977. Unter ihnen sind diejenigen Notkers an erster Stelle zu nennen; das bahnbrechende Werk hierzu: VON DEN STEINEN, *Notker (mit Texten, Nachdichtungen und Interpretationen)*. Die westfränkischen, vor allem von der Abtei St. Martial in Limoges ausgegangenen Sequenzen sind ediert in *Analecta hymnica* Band 7 (Leipzig 1889); vgl. dazu auch ELFVING, *Étude*.

## Zu VII

Darüber, daß die lateinische Sprache vielfach in Knechtsgestalt in Erscheinung trat, in Form einfacher Erzählungen beispielsweise, müssen kaum viele Worte verloren werden. Hervorzuheben ist demgegenüber, daß der Repräsentationsgedanke im Sakralleben auch die Sprache mit einbezogen hat: So, wie ein Sakramentar oder Evangeli(st)ar, prachtvoll verziert, einen Wert an sich darstellte, der zur Erhabenheit der liturgischen Feier beitrug – und gerade auch die beeindruckte, die nicht zu lesen verstanden –, so war es auch mit den lateinischen liturgischen Gesängen. Nicht allein die Melodien, sondern auch die Kunst- und Prachtentfaltung in den zugrundeliegenden Texten tat ihre Wirkung. Prunkvoller Stil im Sinne kultischer Erhabenheit und Entrücktheit konnte sich im Klanglichen äußern, so etwa in den westfränkischen Sequenzen, oder aber in der Wahl auserlesener Worte, etwa durch die Benützung von „ornamentalem Griechisch“. Eine Studie zur Dichtersprache in den Sequenzen von Limoges bietet ELFVING,

Étude. Zu dem Vorstellungskomplex „ornamentales Griechisch“: Walter BERSCHIN, Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues, Bern 1980, S. 172. 177; vgl. S. 122.

Immer wieder ist die Vorstellung vom Zusammenklang der irdischen mit der himmlischen Liturgie zum Ausdruck gebracht worden. Dazu etwa: I. H. DALMAIS, Théologie de la célébration liturgique, in: L'église en prière. Introduction à la liturgie, édition nouvelle, 1, Paris 1993, S. 235–289, hier S. 256f. Zur theologisch-poetischen Ausfaltung dieser Vorstellung in der Tropendichtung: Gunilla IVERSEN, Chanter avec les anges. Poésie dans la messe médiévale: interprétations et commentaires (Patrimoines christianisme), Paris 2001.

Das Wort *ruminare* ist, gleich *eructare* (siehe oben unter IV) ein Wort aus der Alltagssphäre, welches durch Aufladung mit einem christlichen Sinn zu einer stehenden Verbmetapher geworden ist; vgl. hierzu STOTZ, HLSMA 2, V § 8.4. Zur seiner Anwendung in der spirituellen Praxis des hochmittelalterlichen Mönchtums: Jean LECLERCQ, Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge (Studia Anselmiana 48), Romae 1961, S. 136f.; DERSELBE, Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters, Düsseldorf 1963, S. 85.

#### Zu VIII

Aus der unabsehbar reichen Literatur über die Predigt und das Predigen im Mittelalter seien die folgenden drei reichhaltigen Sammelwerke angeführt: De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale, Actes du Colloque ... de Louvain-la-Neuve (... 1992), édités par Jacqueline HAMESSE et Xavier HERMAND (Université catholique de Louvain: Publications de l'Institut d'études médiévales ... 14), Louvain-la-Neuve 1993; The sermon, directed by Beverly Mayne KIENZLE (Typologie des sources du moyen âge occidental 81–83), Turnhout 2000; Preacher, sermon and audience in the middle ages, edited by Carolyn MUESSIG (A new history of the sermon 3), Leiden 2002.

Augustins Predigten sind so lebendig, daß ein früherer Beurteiler, Josef SCHRIJNEN, in ihnen „das saftige, würzige altchristliche Volkslatein“ zu vernehmen hatte glauben können, im Gegensatz zu Augustins anderen Schriften, welche „nur ... Kulturlatein“ darstellten. So in seiner Schrift „Charakteristik des Altchristlichen Latein“; vgl. deren Abdruck bei MOHRMANN, Études 4, S. 367–404, hier S. 377. Dies eine Stellungnahme und Unterscheidung, die sich heute kaum noch jemand zu eigen machen dürfte. Hierüber STOTZ, HLSMA 1, I § 14.1. – Die Homilien der großen Prediger der Väterzeit haben übrigens als petrifizierter Schatz in der Liturgie nachgewirkt, einesteils dadurch, daß man in der Messe Predigttexte aus dem Homiliar vorlas, aber auch durch Predigausschnitte, die als Lektionen in das Stundengebet Eingang gefunden hatten. Interessanter sind für uns freilich Prediger aus dem Mittelalter selber.

Zu den Predigten Abbos von St-Germain: Ute ÖNNERFORS, Abbo von Saint-Germain-des-Prés. 22 Predigten. Kritische Ausgabe und Kommentar (Lateinische



Sprache und Literatur des Mittelalters 16), Frankfurt am Main 1985; die beiden genannten Beispiele finden sich in Nr. 3, 19 (S. 83) bzw. in Nr. 5, 17 (S. 91) und Nr. 16, 34 (S. 157). In einer Abschrift aus späterer Zeit sind solche der Volkssprache nahestehende Ausdrücke vielfach durch die standardmäßigen ersetzt (siehe ebenda S. 25). Zu *focus* i. S. v. ‚Feuer‘ allgemein vgl. STOTZ, HLSMA 2, V § 24.2. Zu der Zielsetzung der von Abbo in solchen Predigten gewählten Textform – vermutete Präparation der lateinischen Textvorlage zur Umsetzung in die gallo-romanische Volkssprache –: STOTZ, ebenda 1, I § 62.4.

Die Hoheliedpredigten Bernhards von Clairvaux: Sermones super Cantica canticorum 1–35/36–86, in: S. Bernardi opera, ad fidem codicum recensuerunt J[ean] LECLERQ, C. H. TALBOT, H[enri] M. ROCHAIS 1. 2, Romae 1957–1958; Bernhard von Clairvaux, Das Hohelied. 86 Ansprachen über die beiden ersten Kapitel des Hohenliedes Salomons, in: Die Schriften des ... Bernhard von Clairvaux, nach der Übertragung von Agnes WOLTERS herausgegeben von ... Eberhard FRIEDRICH, 5. 6, Wittlich [ca. 1937. 1938].

Zum Bestand und der Überlieferung lateinischer Sermoneskondensate und deutscher Predigten Bertholds von Regensburg: Volker MERTENS, Berthold von Regensburg, in: Lexikon des Mittelalters, 1, München 1980, Sp. 2035 f.; Dagmar NEUENDORFF, Überlegungen zu Textgeschichte und Edition Berthold von Regensburg zugeschriebener deutscher Predigten, in: Mystik – Überlieferung – Naturkunde. Gegenstände und Methoden mediävistischer Forschungspraxis ..., herausgegeben von Robert LUFF und Rudolf Kilian WEIGAND ... (Germanistische Texte und Studien 70), Hildesheim 2002, S. 125–178, hier S. 125 ff.

Die als Beispiel herangezogene Predigt Johannes Gersons: Jean GERSON, Œuvres complètes, introduction, texte et notes par [Palémon] GLORIEUX, 5, Tournai 1963, S. 229–243, Nr. 223; Näheres dazu: Peter STOTZ, Sonderformen der sapphischen Dichtung ... (Medium aevum, Philologische Studien 37), München 1982, S. 399–403.

## Zu IX

Die Abfassung wie auch das Lesen oder Singen geistlicher Dichtungen war ein geschätztes Mittel zu kontemplativer Versenkung. Oft schuf man solche Meditationstexte nach einheitlichen Schemata, vielfach in langen Aufreihungen von Gleichartigem, etwa in Form einer Aufzählung Hunderter von Ehrentiteln der Maria (so etwa in dem Text *Analecta hymnica* Band 15, Nr. 51) oder in Form von Dichtungen an die Dreifaltigkeit, Christus oder die Jungfrau nach dem Schema der 150 Psalmen, wie ihrer Ulrich Stöcklin von Rottach, 1438–1443 Abt von Wessobrunn, manche geschaffen hat (ediert in *Analecta hymnica* Band 38). Nennen lassen sich ferner etwa die Marienpsalterien in *Analecta hymnica* 36. Unterschiedliche Spielarten reihender Gebete, gerichtet an Maria, sind durch den byzantinischen *Hymnos akathistos* mit angeregt worden. Hierzu: G[illes] G[érard] MEERSSEMAN, *Der Hymnos akathistos* im Abendland, 2 Bände (*Spicilegium Fri-*

burgense 2. 3). Freiburg Schweiz 1958–1960. Zum Marienlob in Hymnen und Andachtsliedern: Joseph SZÖVÉRFY, Marianische Motivik der Hymnen. Ein Beitrag zur Geschichte der marianischen Lyrik im Mittelalter (Medieval classics, Texts and studies 18), Leyden 1985.

Bei dem spätmittelalterlichen Mariengedicht *Si fuerit in trivio* handelt es sich um den Text, verzeichnet von Hans WALTHER, *Initia carminum ...* (Göttingen 1969) unter Nr. 17743, enthalten in München, Staatsbibliothek clm 18914, aus Tegernsee, Bl. 32<sup>v</sup> (2. Hälfte 13. Jh., neumierte) und Leipzig, Universitätsbibliothek 439 (13. Jh.), Bl. 121<sup>v</sup> (Edition von mir geplant).

Zu Gottschalk von Aachen, der als Kaplan und Notar König Heinrichs IV. wirkte und im Investiturstreit eine nicht unwichtige Stellung einnahm, siehe, was seine Sequenzendichtung und die Abfassung von Predigten und theologischen Traktaten betrifft: Godescalcus Lintpurgensis/Gottschalk, Mönch von Limburg an der Hardt und Propst von Aachen, ein Prosator des XI. Jahrhunderts. Fünf ungedruckte Opuscula mit historischer Einleitung und einem Anhang von Sequenzen, herausgegeben von Guido Maria DREVES (Hymnologische Beiträge ... 1), Leipzig 1897. – Die Sequenz *A solis ortu et occasu*, aus der unser Textbeispiel stammt (und deren Melodie für verloren gelten muß): ebenda S. 169f. (Anhang I Nr. 1); ferner: *Analecta hymnica* Band 50, S. 340f., Nr. 264; französische Übersetzung mit Textdruck: SPITZMULLER, *Poésie* S. 416–423 ([A] 55), hier Str. 10a–11b bzw. XVIII–XXI. – Das oben erwähnte Selbstzeugnis dazu findet sich in *Opusculum* 2, 12, DREVES (wie oben) S. 105. – Zu einzelnen Anspielungen im Text: Die Begebenheit mit dem Zinsgroschen findet sich in Matth. 22, 15–22, das Gleichnis vom verlorenen Drachmen in Luk. 15, 8–10.

#### Zu X

Zu den beiden so unterschiedlichen Agatha-Orationen: *Le Liber mozarabicus sacramentorum* et les manuscrits mozarabes, par Marius FÉROTIN (*Monumenta ecclesiae liturgica* 6), Paris 1912, Nr. 274, Sp. 129, 36–130, 9. – *Le Sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits, Édition comparative* [par] Jean DESHUSSES, tome premier: *Le sacramentaire, le supplément d'Aniane*, 2<sup>me</sup> édition revue et corrigée (*Spicilegium Friburgense* 16), Fribourg Suisse 1979, S. 125, Nr. 128.

#### Zu XI

Der Hymnus *Ave maris stella* ist ediert in *Analecta hymnica* Band 51, S. 140–142, Nr. 123; gewinnbringend, allerdings zum Teil auch zum Widerspruch reizend: Heinrich LAUSBERG, *Der Hymnus Ave maris stella* (*Abhandlungen der Rheinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaften* 61), Opladen 1976. – Von Notker Balbulus und seinem Sequenzschaffen war weiter oben schon die Rede. – Zu Hildegards ‚Symphonia‘: Saint Hildegard of Bingen, *Symphonia, A critical edition*

of the *Symphonia armonie celestium revelationum* [Symphony of the harmony of celestial revelations] with introduction, translations and commentary by Barbara NEWMAN, Ithaca, N. Y. 1988; Hildegard von Bingen, *Symphonia*, Gedichte und Gesänge, lateinisch und deutsch von Walter BERSCHIN und Heinrich SCHIPPERGES (Sammlung Weltliteratur: Mittellateinische Literatur), Gerlingen 1995.

Die durchgehende, die Vers- und Strophenform (mit) konstituierende Reimung, in (liturgischer oder nichtliturgischer) geistlicher wie auch in weltlicher Dichtung, breitete sich erst im Hochmittelalter aus und beherrschte im Spätmittelalter weithin das Feld.

Zu Gottschalk dem Sachsen u. a. Klaus VIELHABER, Gottschalk der Sache (Bonner historische Forschungen 5), Bonn 1956; zu seinen Gedichten: Marie-Luise WEBER, Die Gedichte des Gottschalk von Orbais (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters 27), Frankfurt am Main 1992; sein durchgereimtes sapphisches Gedicht *Christe, rex regum* (GODESC. SAXO carm. 3): hier S. 139–143, vgl. S. 65 f. und S. 210–214. Zu seiner Stellung in der Herausbildung des Reims in der lateinischen Dichtung des Mittelalters: Francesco STELLA, Gotescalco, La „scuola“ di Reims e l'origine della rima mediolatina, in: *Il verso europeo, Atti del seminario di metrica comparata (... 1994)*, a cura di F' ST' ... (Fondazione Ezio Franceschini: Opuscoli 9), Firenze 1995, S. 159–165.

Notkers Laurentiussequenz nach VON DEN STEINEN, Notker, Editionsband S. 64 f. – Die Laurentiussequenz Adams: Adam von Sankt-Viktor, Sämtliche Sequenzen, lateinisch und deutsch, Einführung und formgetreue Übertragung von Franz WELLNER, 2. Auflage, München 1955, S. 226–233.

## Zu XII

Liturgische Tropen sind textliche und/oder musikalische Erweiterungen vorgegebener liturgischer Texte in Messe oder Offizium, besonders solcher von Festtagen, in Prosa oder in metrischer oder rhythmischer Dichtung. Des vielfältigen Tropenschaffens hat sich eine Forscherinnen- und Forschergruppe an der Universität Stockholm angenommen. Hauptertrag ihrer Arbeit: *Corpus troporum* [bis jetzt:] 1–7. 9 (Acta Universitatis Stockholmiensis, [darin 1–7:] *Studia Latina Stockholmiensia* 21. 22. 25. 26. 31. 32. 34). Stockholm 1975–1998.

Als Beispiele für Christus in den Mund gelegte Klagereden in hochmittelalterlicher Dichtung lassen sich zwei Gedichte Philipps des Kanzlers (1160/85–1236) erwähnen, *Vineam meam plantavi* (Analecta hymnica Band 21, S. 47 f., Nr. 64) und *Quid ultra tibi facere* (Planctus Christi de malis praesulibus<sup>4</sup>, ebenda S. 141, Nr. 201). Nachdichtung mit Textdruck (beim zweiten Stück: nur teilweise): Wolfram VON DEN STEINEN, Ein Dichterbuch des Mittelalters, herausgegeben von Peter VON MOOS, Bern 1974, S. 222 f. bzw. S. 222–225.

Als Beispiel für eine Marienklage sei der ‚Planctus virginis‘ *Flete, fideles animae*, Carmina Burana 4\*, genannt; ed. HILKA/SCHUMANN/BISCHOFF 3, S. 114–117/ed. VOLLMANN, S. 770–773; vgl. S. 1267 f. – Zur Stellung der Marienklagen

in den Geistlichen Spielen des Mittelalters: Sandro STICCA, *The Planctus Mariae in the dramatic tradition of the middle ages*, Translated by Joseph R. BERRIGAN, Athens, Georgia 1988.

Der erwähnte Dialog zwischen Christus und Maria nach der Ausdrucks- und Vorstellungswelt des Hohenliedes: *Crebro da mihi basia* (Analecta hymnica Band 20, S. 190, Nr. 256); Übersetzung [mit Textdruck:] SPITZMULLER, *Poésie* S. 1436–1441 [B] 99).

Ein Beispiel für Vergegenwärtigungen alttestamentlicher Gestalten sind Evokationen der Klagen von Rachel, genommen für die Mutter, die um ihre Kinder trauert, in NOTKER. BALB. hymn. (VON DEN STEINEN, Notker, Editionsband) S. 86 f. (in Wechselrede gehalten) und CARM. Cantabr. 47; *The Cambridge songs* (Carmina Cantabrigiensia), edited and translated by Jan M. ZIOLKOWSKI (The Garland library of medieval literature 66, Series A), New York 1994, S. 124 f., vgl. S. 303–306 (beschreibend). Inhaltliche Grundlage dafür sind die Stellen Jer. 31, 15 und Matth. 2, 18.

Über lyrisch-dramatische *Planctus* vorwiegend von Gestalten der paganen Überlieferung: DRONKE, *Riuso* S. 305–311; über *Planctus* biblischer und paganer Gestalten: Peter DRONKE, *Intellectuals and poets in medieval Europe* (Storia e letteratura 183), Roma 1992, S. 343–489.

Zu den *Planctus* Abaelards: Wolfram VON DEN STEINEN, *Die Planctus Abaelards – Jephthas Tochter* (Mittellateinisches Jahrbuch 4, 1967, S. 122–144); Peter DRONKE, *Poetic individuality in the Middle Ages. New departures in poetry, 1000–1150*, Oxford 1970, S. 114–149.

Neben den oben erwähnten Klagegesängen kommt aber auch etwas anderes vor: daß der Dichter hinter der Figur, die er gestaltet, nicht verschwindet, sondern daß er sie als Folie zur Darstellung seiner eigenen Existenz nimmt. Dies gilt etwa für die Jonasbeichte des Archipoeta – ARCHIPOETA 2; *Der Archipoeta*, lateinisch und deutsch von Heinrich KREFELD (Schriften und Quellen der Alten Welt 41), Berlin 1992, S. 44–49, inc. *Fama tuba dante sonum* –, die sogar ein parodistisches Element an sich hat dadurch, daß – so deutlich am Schluß – an die Stelle Christi der Kaiser gesetzt ist.

Die Literatur zu den lateinischen, gemischtsprachigen oder rein volkssprachlichen Geistlichen Spielen des Mittelalters ist unübersehbar. Ein gutes Buch für den, der sich in die lateinischen Texte einlesen will: *Nine medieval Latin plays, translated and edited by Peter DRONKE* (Cambridge medieval classics 1), Cambridge, 1994. – Zum Großen Benediktbeurer Passionsspiel: CARM. Bur. 16\*, ed. SCHUMANN/BISCHOFF Band 3, S. 149–175/ed. VOLLMANN S. 816–859 (vgl. S. 1280–1282)/ed. DRONKE (wie oben) S. 185–237. – Die umfangreiche Magdalenen-Episode insgesamt (Teile eines ausgebauten Spiels): S. 151–158/S. 820–837/S. 202–213.