

KURT SMOLAK

Verba superba

Ein Blick in Ekkeharts IV. Dichterwerkstatt*

Summary – In this article, the abstract instructions given by Ekkehart IV to his brother Immo are examined in detail. These instructions were written as a poetic composition recommending the replacement of common expressions by “lofty words” which grant a higher literary level to a poem. The recommended lexical material ranges from typical poetic expressions from the classical age to metaphors for Christian topics. After the abstract section, Ekkehart appends two short letters as examples of elevated poetic style; the content of these two related letters ascends, in a way, from the earthly realm into paradise. How the use of “lofty words” affects the versification of a biblical text (which is in every single word true for Christians) is shown through lexical analysis of the first verses of Ekkehart’s comprehensive “epigrammatic epic” of the entire Scriptures – that is, an analysis of the verse inscriptions (*tituli*) to the never realized fresco cycle for the Mainz Cathedral. Ekkehart’s undertaking benefits from contemporary allegorical exegesis.

1.1 Der Gegenstand der Untersuchung

Ekkehart IV. schrieb an seinen Bruder Immo, den späteren Abt von Münster im Gregoriental im Elsass, einen kurzen metrischen Lehrbrief von 31 leoninisch gereimten Hexametern über die richtige Art, ein Gedicht mit sprachlichem Schmuck zu versehen – Schmuck, *ornatus* (sc. *orationis*), die Übersetzung des griechischen κόσμος, war ja terminus technicus der antiken und auch der mittelalterlichen Rhetorik. Schon der Auctor ad Herennium im frühen ersten Jahrhundert v. Chr., danach Cicero in seinen theoretischen Schriften zur Rhetorik verwenden ihn in vielfältigem Kontext, und Quintilian, um ein weiteres Beispiel aus der römischen Tradition zu nennen, gebraucht den Begriff in seiner *Institutio oratoria* dreizehnmal, am dichtesten in den Kapiteln 2 und 3 von Buch 8.¹ Der Zielsetzung ihrer Lehrbücher entsprechend beziehen die genannten Schriften den Begriff *ornatus* jedoch nie

* Nach einem Referat im Rahmen der Tagung „Ekkehart IV. von St. Gallen“, Wien, 15.–17. November 2012.

¹ Zu der differenzierten Verwendung des *ornatus*-Begriffs bei den römischen Theoretikern der Rhetorik s. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Bd. 1, Stuttgart³ 1990, 541–598.

auf ein Werk der Dichtung. Nicht zufällig kommt das Wort in der hexametrischen *Ars poetica* des Horaz nicht vor, obwohl es sich in daktylischen Versen hätte unterbringen lassen. Doch die in der Kaiserzeit zunehmende Rhetorisierung der Dichtung, der auch die Literaturtheorie Rechnung trug und für welche die fragmentarisch erhaltene Schrift mit dem Titel *Vergilius orator an poeta* zeugt,² erlaubte eine zwanglose Übertragung des *ornatus*-Begriffs auf poetische Produkte, ja machte sie in literaturtheoretischem Kontext sogar notwendig.

In dem *codex unicus*, St. Gallen 621, p. 352, einem Autograph Ekkeharts, trägt das Stück die Überschrift: *YMMONI FRATRI POST ABBATI EKKEHART DE LEGE DICTAMEN ORNANDI*, „Ekkehart an seinen Bruder Immo, den späteren Abt, über das Regelwerk, einem Gedicht Schmuck zu verleihen.“ *Dictamen* war im 11. Jahrhundert bereits ein möglicher Ausdruck für *carmen*, im Spätmittelalter wurde der Begriff übrigens auf jedes Werk der belletristischen Literatur ausgeweitet und bezog sich speziell auf den kunstvollen Brief.

1.2 Der Lehrbrief als Untergattung der lateinischen Literatur

Literarische Unterweisung in Form eines Lehrbriefes, wie sie Ekkehart bietet, hatte in der lateinischen Literatur eine Tradition, die bis auf Horazens Literaturbriefe an Augustus und Florus (*Epistulae* 2, 1/2), und seine schon erwähnte *ars poetica*, zurückreicht.³ In einem polymetrischen, aus Jamben und Trochäen bestehenden Brief warnte im Frühmittelalter, genauer gesagt in der lateinischen Literatur des westgotischen Spanien im späteren 7. Jahrhundert,⁴ Julian, einer der literarisch tätigen Erzbischöfe der westgotischen Residenzstadt Toledo und Verfasser einer Grammatik, einen nicht näher identifizierbaren Bischof Modoenus vor dem Gebrauch moderner, rhythmischer Verse – mit dem kuriosen Hinweis auf die biblischen Patriarchen (!), die Propheten Hiob und Jeremias, sowie auf Sokrates, Caesar und Symmachus als biblische beziehungsweise pagan-antike Autoritäten nicht-rhythmischen Dichtens. Julian übernimmt den Katalog biblischer Musterautoren, den er um Moses erweitert, aus dem Prolog des Hieronymus zu seiner Über-

² Der Traktat hat einen Florus zum Verfasser, seine Entstehungszeit ist in das 2. Jh. n. Chr. anzusetzen, s. M. v. Albrecht, *Geschichte der römischen Literatur*, Bd. 2, Bern-München 1992, 1121f.

³ Zu der Gattungstradition s. H. Wulfram, *Das römische Versepistelbuch*, Berlin 2008.

⁴ Entdeckt und ediert von B. Bischoff, Ein Brief Julians von Toledo über Rhythmen, metrische Dichtung und Prosa, *Hermes* 87 (1959), 247–256 (überarbeitet in: Bernhard Bischoff, *Mittelalterliche Studien*, Bd. 1, Stuttgart 1966, 288–298).

setzung des Buches Hiob, in dem der Kirchenvater in der Nachfolge griechischer Quellen für die genannten biblischen Bücher eine zum Teil metrische Struktur in der hebräischen Originalsprache postuliert, jenen der paganen Schriftsteller scheint er hingegen selbst zusammengestellt zu haben, und zwar nicht ohne Irrtümer: So handelt es sich bei all den genannten Schriftstellern zum Teil um Prosaiker, die ihm sicher nicht im Original zur Verfügung standen – abgesehen davon, dass Sokrates überhaupt nichts Schriftliches hinterlassen hat. Dies gilt für alle Griechen, aber auch für fast alle Lateiner: Sokrates / *Socras*,⁵ *Acates* (worunter wohl der griechische Lyriker Alkaios/Alcheus zu verstehen ist), Pherekydes / *Ferecides*, Ennius, Phokas / *Focas* (Verfasser einer Vergilvita in Versen), Homer / *Omerus*, Varro (der große römische Enzyklopädist, entweder noch im Original oder aus den umfangreichen Zitaten bei Augustinus bekannt), Caesar / *Cesar*, Symmachus – liegt hier eine Vermischung des hellenistischen, ebenfalls von Hieronymus im Hiobprolog, wenn auch in anderem Kontext, erwähnten Bibelübersetzers Symmachos mit dem spätrömischen, als Redner und Epistolograph berühmten Stadtpräfekten von Rom, Qu. Aurelius Symmachus, vor?⁶ Aber gerade dieser aus unterschiedlichen Quellen gespeiste Katalog von Prosaikern und Dichtern bestätigt die Überlappung von – rhetorisierte – Kunstprosa und – ebenfalls rhetorisierte – metrische Dichtung am Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter, ein Prozess, der bereits im Zusammenhang mit dem Gebrauch des Fachbegriffs *ornatus* festgestellt wurde.

2. Ekkeharts poetologischer Lehrbrief

In der lateinischen Literatur des Mittelalters – Julian von Toledo steht, wie die Kultur des westgotischen Spanien überhaupt, ja noch zwischen Spätantike und Frühmittelalter –, war Ekkehart, soweit ich sehe, der Erste, der die Tradition des poetologischen Lehrbriefes aufleben ließ.

⁵ Sokrates mochte dem Autor aus den Übersetzungen des platonischen Timaeus (durch Cicero und Calcidius), des einzigen dem Früh- und Hochmittelalter zugänglichen Werkes Platons, als Dialogführer bekannt sein, so dass er ihn für einen Schriftsteller hielt.

⁶ Hier der Text: (1) *Sic patriarchae, sic prophetae nobiles, / Moyses beatus atque David obtimus, / Iob Hieremias atque omnis contio / patrum sacrorum per beatas paginas / non usitarunt rithmicas sententias, (2) Sed sive versu sive prosa disserunt, / quod nunc habetur ad salutem plebium. / Hinc et caterva doctiorum multiplex, / Socras, Acates, Ferecides, Ennius, / Focas, Omerus, Varro, Cesar, Symmachus etc.*

Zunächst der Text samt Übersetzung:⁷

- Dictamen verbis assuesce polire superbis,
 Quę sibi cognata pare fonteque sint generata:
 Pro binis geminos, pro pulchris pone serenos,
 Pro pulchris letos, pro letis corde quietos.*
- 5 *Pro iusto gemma, pro nobile sit tibi stemma,
 Da viti gemmas, botros sibi dicito mammas.
 Fluctus da segeti, portum simulato quieti,
 Remigio alarum volet Iccarus aera sudum,
 Qui pulcher visus locus, effice, sit paradysus,*
- 10 *Delitiis plenus locus appelletur amēnus,
 Sic etiam prata, silve, pomeria, strata,
 Ortus et hic rivo propior, fonti quoque vivo.
 Verbaque cognata sociabis et ante locata.
 Teutonicos mores caveas nova nullaque ponas.*
- 15 *Donati puras semper memorare figuras.
 Rem pulchram visam non semper dic speciosam.
 Sit sale conditum, quicquid dicendo cupitum.
 Florida vernabunt, fabris arte polita micabunt.
 Pulchra quidem mulier formosa sit et speciosa,*
- 20 *Aurum sit purum, sit mundum, sit rubicundum.
 His quoque germana tamen haud poterunt fore vana
 Quęrenti verba florum splendore superba,
 Si teneant puram non degeneremque figuram.
 ‘Sit cibus et potus noster saturatio totus’.*
- 25 *Simplex est prorsus, sed currit commode versus.
 ‘Sit fomes vitę cibus hic nectarque cupitę’,
 Iste figuratus facundior et mage gratus.
 Simplicitas pura, generosior ergo figura,
 Neutra spernenda propriisque locis retinenda.*
- 30 *Arte loqui imbutos imitare sapore locutos,
 Ore disertorum rape tu quodcumque decorum.*

(„Gewöhne dir an, ein Gedicht durch stolze Wörter glänzen zu lassen, die miteinander verwandt sind und der gleichen Quelle entspringen. Statt ‚je zwei‘ setze ‚zwillingshaft‘, statt

⁷ Zitiert nach der Ausgabe von K. Strecker, Ekkehart IV, Carmina varia II, 1–3, MGH, Poetae, Bd. 5, Berlin 1939 (Nachdruck München 1978), 532f. (am Schluss von Vers 21 wurde im obigen Text das Komma weggelassen, da es den syntaktischen Zusammenhang stört); Übersetzung von K. Smolak.

‚schön‘ ‚heiter‘, statt ‚schön‘ ‚strahlend‘, statt ‚strahlend‘ ‚innerlich ruhig‘. Statt ‚ein Gerechter‘ setze ‚eine Gemme‘, statt ‚ein Adelige‘ setze ‚Stammbaum‘; gib dem Weinstock ‚Gemen‘,⁸ nenne die Trauben ‚Brüste‘, gib dem Saatfeld ‚Wogen‘, verwende für ‚Hafen‘ die Metapher ‚Ruhe‘, mit einem ‚Ruderwerk der Flügel‘ fliege Ikarus durch die klare Luft, kommt dir ein Ort schön vor, mache, dass er ein Paradies sei, ein Ort voll Annehmlichkeiten werde als ‚lieblich‘ bezeichnet, ebenso Wiesen, Wälder, Obstgärten und Felder, und dieser Garten sei ganz nahe an einem Bach und einer lebendigen Quelle. Zusammengehörendes und Vorangestelltes verbinde miteinander, vor Eigenheiten des Deutschen hüte dich und verwende keine neuen Wörter. Denke immer an die reinen Metaphern⁹ des Donat. Hast du etwas Schönes gesehen, nenne es bisweilen ‚ansehnlich‘. Mit Geist gewürzt sei alles, was du zu sagen wünschst. ‚Blühendes‘ soll ‚frühlingshaft‘ sein, von Handwerkskunst Geglättetes soll ‚glänzen‘, eine schöne Frau freilich sei ‚wohlgestaltet‘ und ‚ansehnlich‘; Gold sei ‚rein‘, sei ‚sauber‘, sei ‚rötlich‘. Auch was all dem verwandt ist, wird nicht nutzlos sein für jemanden, der nach stolzen, blumig-strahlenden Wörtern sucht, wenn sie nur eine reine, nicht hässliche Metapher ergeben. ‚All unsere Speise, all unser Trank diene der Sättigung.‘ Dieser Vers ist ganz einfach, doch er läuft in angenehmem Rhythmus. ‚Es seien diese Speise und dieser Nektar Kraftquelle für das begehrte Leben‘. Dieser, metaphorisch gestaltet, ist kunstvoller und gefälliger. Einfachheit ist rein, die Metapher also edler. Keines von beiden ist gering zu schätzen und muss dem rechten Ort vorbehalten werden. Jene, die kunstvolle Rede erlernt und mit Geschmack gesprochen haben, die ahme nach, vom Mund der Sprachgewaltigen raube dir alles, was schmuck ist.“)

2.1 Sprachliche Auffälligkeiten

Vers 2: *pare* archaische Nebenform zu klassisch *pari* (ebenso Vers 5: *nobile* für *nobili*); Vers 9: *pulcher visus locus* statt der zu erwartenden Konstruktion mit *Supinum*, *pulcher visu locus*, wegen des leoninischen Reims; Vers 11: *pomeria* „Stadtmauer (Roms)“ (gewöhnlich nur im Singular *pomerium*) in der Bedeutung des metrisch gleichwertigen *pomaria*, „Obstgärten“,¹⁰ *strata* „Hingestretes“ (d. i. „Aussaat“) in der Bedeutung des klangähnlichen *sata*, „Saaten“, aus metrischen Gründen (trochäische Silbenfolge statt der pyrrhichischen erforderlich); Vers 12: *ortus* für *hortus* ist bloß eine orthographische Variante, welche die ursprünglich vulgärlateinische, im Mittellatein akzeptierte Aussprache wiedergibt; Vers 18: *fabris* (Genitiv)

⁸ Die Metapher ist nach Cic., Or. 81 im bäuerlichen Sprachgebrauch zu verorten. Die Cicerostelle kann die Quelle Ekkeharts gewesen sein. Zu dessen mutmaßlicher Kenntnis jener Cicero-Kapitel s. Anm. 14.

⁹ Zum Begriff *figura* in der Bedeutung von Metapher im Mittellatein s. MLWB 4, 230, 51–60 (die Stelle aus Ekkehart ist nicht angegeben).

¹⁰ Eine Kontrolle der Handschrift mittels der On-line-Publikation der St. Gallener-Codices hat die Lesung Streckers bestätigt. Da aber die Verwendung von *pomerium* für „Obstgarten“ auch anderweitig belegt ist, darf angenommen werden, dass die gegenüber der Antike veränderte Bedeutung dem Autor bewusst war.

statt *fabri*,¹¹ Verwendung der Heteroklisie aus metrischen Gründen: zur Vermeidung eines Hiats; Vers 23: *non degeneremque* statt *neque degenerem*, eine Art Wortteilung des Kompositums (Tmesis) aus verstechnischen Gründen; Vers 27: *mage* archaische und poetische, auch in lateinischen Versen der Spätantike belegte Nebenform von *magis*, aus metrischen Gründen (pyrrhische Silbenfolge statt der jambischen erforderlich).

2.2 Interpretation

Ekkehart, der, wie die späteren mittelalterlichen *artes poeticae* mit wenigen Ausnahmen,¹² in seinem umfangreichen Œuvre die rhythmische Poesie konsequent ignorierte, obwohl sie damals in der Praxis liturgischer und profaner Dichtung längst ihren Platz hatte, empfiehlt seinem Adressaten gleich im ersten Vers, es sich zu eigen zu machen, eine Dichtung mit stolzen, das bedeutet mit erhabenen, nicht alltäglichen Wörtern zu „glätten“ und dadurch zum Glänzen zu bringen: *Dictamen verbis assuesce polire superbis*. Am Rande sei angemerkt, dass das Verb *polire*, „glätten“, schon in klassischer Zeit, zum Beispiel bei Catull, 1, 2, zur Angabe der gepflegten Form eines Gedichtes in Gebrauch war.¹³ Es handelt sich hierbei um eine Metapher von der Tätigkeit des Glättens des Papyrus durch Bimsstein. An vorliegender Stelle ist das Attribut der ‚Wörter‘, *superbis*, in der auf Vergil, Aen. 9, 634, zurückgehenden Wortverbindung *verbis superbis* ausnahmsweise positiv besetzt – anders bei Vergil, wo die Wortverbindung für die überhebliche Rede des Remulus gebraucht wird, und anders als etwa bei Ekkehart selbst, der in seinen *tituli* für den Mainzer Dom, Vers 3 (s. u.), mit ebendiesen vergilischen Worten das Aufbegehren Luzifers gegenüber Gott bezeichnet. Um das im Einleitungsvers angegebene Ziel zu erreichen, nämlich *verba superba* zu setzen, eignete sich zunächst der Gebrauch von Synonyma, die mit den Metaphern „verwandt und aus gleicher Quelle hervorgebracht“, *quae sibi cognata pare*

¹¹ Die ebenfalls konsonantisch deklinierte vulgärlateinische Pluralform *fabres* ist für die Antike nur inschriftlich belegt (CIL 14, 2876).

¹² Zu nennen sind in diesem Zusammenhang die Poetik des Johannes de Garlandia (John of Garland, Jean de Garlande) in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, der sein Werk mit Beispielen von *litterae curialium* und *carmina scolarium*, also lateinischer weltlicher Lyrik des Mittelalters, sowie einer kurzen *ars rhythmica* abschließt (diesen Teil der *Poetria* edierte G. Mari, *Trattati medievali di ritmica latina*, Milano 1899) und Eberhard der Deutsche, *Laborintus 7*, der, ebenfalls am Werkschluss, Beispiele rhythmischer Dichtung anführt und analysiert (ed. E. Faral, *Les arts poétiques du XII^e et du XIII^e siècle*, Paris 1924, 370–377).

¹³ Weitere Belege finden sich ThLL 10, 1, 2531, 53–58.

fonteque sint generata, in Vers 2 umschrieben werden – es handelt sich aber nicht um eine etymologische Verwandtschaft, sondern um eine inhaltliche, wie die folgenden Beispiele zeigen. Ekkehart schlägt also vor: Anstatt des blassen Distributivzahlwortes *bini*, „je zwei“, setze man das Wort *gemini*, „zwillingshaft“. Dies ist dem Bereich menschlichen Lebens entnommen und appelliert daher positiv an das Gefühl. Anstelle des zumindest in der Schriftsprache der Norm entsprechenden Adjektivs *pulcher*, „schön,“ – in der gesprochenen Sprache hat sich ja *bellus* durchgesetzt – schreibe man *serenus*, „heiter, klar“, das an Schönwetter gemahnt und dadurch den Gesichtssinn und das Gemüt positiv anspricht. Dazu treten weitere an die Sinnesorgane appellierende Metaphern wie Edelsteine, die Knospen der Weinrebe, und Brüste als Metapher für pralle Weintrauben. Ekkehart flicht in diesen Katalog von ‚stolzen Wörtern‘ auch einen *auctoritas*-Beleg aus Ovid, met. 8, 228, der Erzählung vom Unglücksflug des Ikarus, ein, wenn er mit Verweis auf ebendiesen Mythos statt des ‚einfachen‘ Begriffs „Flügel“ eine Metapher mit explikativem Genitiv, „Ruderwerk der Flügel“, *remigium alarum*, vorschlägt. Diese Metapher ist allerdings nicht Ovid, sondern Vergil, Aen. 1, 301, entlehnt, wo sie im Zusammenhang mit dem eleganten Flug Merkurs vom Olymp auf die Erde verwendet wird – Ovid begnügt sich bei der Schilderung des Fluges des Ikarus allein mit dem Substantiv *remigio*, „Ruderwerk“, und das, Vergil verkürzt zitierend und zugleich kontrastierend, im Zusammenhang mit dem Absturz (!) des Dädalussohnes. Ekkehart kombiniert also sicher mit Absicht die beiden großen Autoritäten lateinischer epischer Sprache, zwischen denen, wie eben erwähnt, bereits eine intertextuelle Bezugnahme bestand. Die Art Ekkeharts, *ornatus* durch die Wortwahl zu erzielen – es besteht nach Cicero, de orat. 3, 149 auch einer durch Wortgruppen – scheint sich nach einer anderen Sentenz Ciceros, und zwar orat. 80f., zu richten: Cicero unterscheidet dort zwischen zwei Arten des ‚Schmucks durch Wörter‘, dem einfachen, *simplex*, und dem zusammengesetzten, *collocatum*. Bei Ersterem handelt es sich um die hinsichtlich der Euphonie oder der Semantik optimale Anwendung gebräuchlicher Wörter in eigentlicher Bedeutung, unter Letzterem versteht Cicero den metaphorischen Gebrauch oder die Anwendung altehrwürdiger und ungewöhnlicher Wörter, deren Bedeutung erst aus den ‚umgebenden‘ Wörtern, dem Kontext, erkennbar ist.¹⁴ Die Gebundenheit Ekkeharts an *auctoritates* aus der Antike inner-

¹⁴ Cicero, orat. 80f.: *ornatus autem verborum duplex, unus simplicium alter collocatorum: simplex probatur in propriis usitatisque verbis quod aut optime sonat aut rem maxime explanat; in alienis aut translatum et tractum aliunde ut mutuo aut factum ab ipso et novum aut priscum et inusitatum ... collocata autem verba habent ornatum, si aliquid*

halb des allein durch den Gebrauch des leoninischen Reims nicht antiki­sierenden Gedichts wird besonders in den Versen 34f. deutlich. Dort warnt Ekkehart vor germanischen Neologismen, wie ein solcher etwa in dem vergilnahen Walthariusepos 1426 in dem Wort *wantus* für Handschuh er­scheint. Er empfiehlt vielmehr die reinen Metaphern, *puras figuras*, nach Donat.¹⁵ Der Fachbegriff *figura* meint im Mittellatein ja nicht nur die rhetorischen Figuren, sondern umfasst neben den Figuren im engeren Sinn auch Wortstellung und Wortwahl und, für Ekkehart wichtig, die uneigent­liche Ausdrucksweise der Metapher. In Parenthese gesagt: Ekkehart äußert sich bekanntlich auch in seinem unter den deutschen Mittellateinern viel diskutierten Bericht über seine eigene Verbesserungstätigkeit am Waltharius negativ über die „Halblehrer“, *semimagistri*, die ihren Schülern die Nach­ahmung deutscher Wortfolgen im Lateinischen empfehlen.¹⁶

concinnitatis efficiunt, quod verbis mutatis non maneat manente sententia; ... tralatione ... qua saepissime sermo omnis utitur non modo urbanorum, sed etiam rusticorum, si quidem est eorum gemmare vitis, sitire agros, laetas esse segetes, luxuriosa frumenta; ... (92) tralata dico, ut saepius iam, quae per similitudinem ab alia re aut suavitatis aut inopiae causa transferuntur, mutata, in quibus pro proprio verbo subicitur aliud quod idem significet sumptum ex re aliqua consequenti. – „Schmuck durch Wörter aber hat zweierlei Formen: die eine besteht in Einzelwörtern, die andere in Wortverbindungen. Als einfacher Schmuck im Fall von Einzelwörtern ist bei gebräuchlichen, im eigentlichen Sinn verwendeten Begriffen das gutzuheißen, was entweder vortrefflich klingt oder eine Sache am ehesten erklärt, bei ausgefallenen Wörtern aber die Qualität der Übertragung oder des wie etwas Geborgtes von anderswo hergeholt oder vom Redner selbst geschaffenen Bedeutungselements, sei es neu oder altertümlich und ungebräuchlich ... Wortverbindungen haben dann ihren Schmuck, wenn sie etwas formal Harmonisches ergeben, das bei geänderter Wortwahl nicht erhalten bleibt, wiewohl der Sinn derselbe bleibt; ... eine Metapher, die sehr oft jedes Sprachniveau verwendet, nicht nur das der städtisch Kultivierten, sondern auch das der einfachen Landleute, wo es ja in ihrer Ausdrucksweise heißt: die Weinstöcke setzen Gemmen an, die Äcker dürsten, die Saaten sind fröhlich, das Getreide schwelgt ... 92: unter übertragen gebrauchten Wörtern verstehe ich, wie schon des Öfteren, jene, die auf Grund einer Ähnlichkeit entweder des Wohlklangs wegen oder aus Ermangelung (sc. einer eigentlichen Bezeichnung) von einer anderen Sache übertragen werden; als veränderte Wörter aber bezeichne ich jene, bei denen an die Stelle des im eigentlichen Sinn gebrauchten Wortes ein anderes gesetzt wird, das dieselbe Bedeutung hat und von einer inhaltlich verwandten Sache genommen ist.“ – Übersetzung von K. Smolak.

¹⁵ Zu *figura* als *terminus technicus* der spätantiken Grammatik s. ThlL 6, 1, 734, 14–49; allerdings findet sich keine passende Stelle aus Donat, der die Metapher zu den Tropen zählt (GL 4, 399, 15); dem Gebrauch Ekkeharts am nächsten kommt Fronto, p. 181, 5, der den Tropus der Metapher den Figuren unterordnet: *in figuris verborum est tropus metaphora*.

¹⁶ Ekkeh. IV, cas. 80.

Was der Schulmann Ekkehart in der Lehrepistel mit seinen Ratschlägen meint, illustriert er anhand zweier Musterverse monastischen Zuschnitts mit dem moralisierenden, zum Maßhalten auffordernden erhobenen Zeigefinger des Lehrers, und zwar in den Versen 24 und 26: „All unsere Speise, all unser Trank diene der Sättigung“, das bedeutet „diene nur der Sättigung und nicht dem für die Erhaltung des Lebens nicht nötigen Genuss“: *Sit cibus et potus noster saturatio totus*. Dies sei ein ganz einfacher, *simplex prorsus*, aber nicht holpriger Vers, seine *simplicitas* sei eine reine, *pura*, und daher recht edle *figura*, im Sinne von Ciceros *ornatus simplex*, da ohne Metaphern und gesuchtem Vokabular. Diese *simplex figura* wird kontrastiert durch einen mit reicheren Figuren ausgestatteten Vers gleichen Inhalts: „Es sei diese Speise und dieser Nektar Kraftquelle für das begehrte Leben“: *Sit fomes vitae cibus hic nectarque cupitę*. Ekkehart bezeichnet diesen Vers, der ein metaphorisch gebrauchtes, nicht alltägliches Wort, *fomes*, „Zündstoff“ – Erhaltung des Lebens ist ja an die sich als Wärme äußernde Energiezufuhr gebunden –, einen stilistisch überhöhenden Ausdruck, und zwar den antiki-sierenden des Göttertrankes *nectar*, und ein schmückendes Beiwort, *cupitę*, enthält, als *figuratus* und daher als „sprachlich gewandter“, *facundior*, und „reizvoller“, *mage gratus*. Dazu mag kommen, dass die Begriffe *nectar* und *cupitę* die Assoziation zum „begehrten“ ewigen Leben beim himmlischen „Hochzeitsmahl des Lammes“, *caena nuptiarum agni*, der Johannesapokalypse aufkommen lassen.¹⁷ Dadurch werden Speise und Trank ihrerseits überhöht und tendieren in Richtung auf das eucharistische Mahl, das irdische Abbild jenes himmlischen Hochzeitsmahles des Lammes, ohne dass dies direkt ausgesprochen wäre. Überraschenderweise, bedenkt man den einleitenden Ratschlag zum Gebrauch ‚stolzer Wörter‘, konzidiert Ekkehart in Vers 29 beide Formen, die einfache, sofern nicht holprige, und die figurenreiche, je nach dem Ort ihrer Verwendung, *propriis locis*. Auch hier, so scheint es, klingen die Ausführungen über den *ornatus* durch Wörter aus Ciceros Orator an (s. Anm. 14). Die abschließende Anweisung bildet eine inhaltliche Ringkomposition mit dem Beginn des Gedichts: Sie empfiehlt nämlich eine *imitatio* – von einer solchen war bisher nicht die Rede – von Autoren, die sich „mit (gutem) Geschmack“ geäußert haben, *sapores locutos*, was auch das Element des Esprit enthält, und deren Mund „redegewandt“, *disertorum*, „Schmuckes“, *decorum*, von sich gegeben habe. Dies verrät, dass Ekkehart von Dichtung grundsätzlich Zier im Sinne der *verba superba*

¹⁷ Apoc. 19,9; der Gedanke wird unterstützt durch die Ankündigung Jesu beim Letzten Abendmahl, erst im ‚Reich des Vaters‘ wieder von der ‚Frucht des Weinstocks‘ zu trinken (Matth. 26,29; Marc. 14,25).

fordert, und „(edle) Einfach“, *simplicitas*, und *purae figurae* auf die ihnen zukommenden Partien, *loci*, beschränkt wissen wollte.

3. Briefbeispiele

3.1 Erstes Beispiel

Als erfahrener Pädagoge fügt Ekkehart seinen theoretischen Anweisungen zwei Beispiele metaphorischer, mit ‚stolzen Wörtern‘ durchgeführter Dichtung hinzu. Es handelt sich um zwei kurze poetische Briefe, *Billets*, im Umfang von neun beziehungsweise sieben leoninischen Hexametern, deren erstes ausdrücklich an Immo gerichtet ist, für das zweite ist dies nicht zuletzt wegen der ähnlichen Thematik wahrscheinlich.

Ad exemplum. Item aliàs eidem aliqua.

*Cor geminum fratris, valeas, flos splendide matris,
Tecum in floretis liceat mihi ludere lætis,
Quæ cruce reclusus vernans fundit paradysus.*

35 *Sydera promeritum, precor, Helisioque potitum
Te spes atque fides solident quae maior et his est.
Sic tibi per trinum sit pax, sit vita per unum,
Cum quo ridebis, specie sine quando videbis
Ipsum perfecte, trahe me tecum prece macte,*

40 *Quem nimis optamus, facie simul ut videamus.*

(„Als Beispiel. Ebenso bei anderer Gelegenheit an Denselben ein paar Zeilen. Zwillingsbruderherz, lebe wohl, strahlende Blüte der Mutter, es sei mir gegönnt, mit dir auf üppigen Blumenbeeten zu scherzen, die das frühlingshafte Paradies, durch das Kreuz erschlossen, ausbreitet. Dir, der du dir die Sterne verdient und das Elysium gewonnen hast, so bitte ich, mögen Hoffnung, Glaube und, was größer ist als diese, eine feste Stütze sein, so wahr dir durch den Dreifachen Friede und durch den Einen Leben zuteilwerde. Mit ihm wirst du erstrahlen, wenn du ihn selbst einst ohne Spiegelung in Vollkommenheit sehen wirst. Wohlan, ziehe mich in deinem Gebet mit dir, auf dass wir zusammen von Angesicht zu Angesicht den schauen, den zu schauen wir so innig begehren.“)

3.2 Zweites Beispiel

Item amplius ad exemplum.

*Nemo fidem fari neque corde queat memorari,
Nullus et auditus fuerit visusque potitus,
Qualia dux apibus floreta sit ipse daturus,
Quæ tunc in cellis nova cogent nectara mellis*

45 *Aut spretis ceris bambizabunt sibi cælis.*

*Illuc scandamus, ibi poblite mella legamus,
Quę legit examen ducis, et saturabimur. Amen.*

(„Ebenso noch etwas, als Beispiel.

Niemand könnte zuverlässig aussprechen und im Herzen erwägen, kein Gehör und keine Sehkraft wäre dazu im Stande, welche Blumenbeete der Anführer von sich aus den Bienen geben wird, die dann in ihren Zellen neuen Honignektar herstellen oder die Zellen verlassend im Himmel vor sich hin summen werden. Dorthin wollen wir emporsteigen, dort wollen wir an unseren Hinterbeinen Honig sammeln, den der Schwarmzug des Anführers sammelt, und werden satt werden. Amen.“)

3.3 Interpretation der Beispiele

3.3.1 Erstes Beispiel

Der Exempelcharakter der zwei Gedichte wird schon dadurch werkimmanent betont, dass zu Beginn des ersten Billets drei Wörter gesetzt sind, die in dem vorangehenden Lehrbrief als Metaphern empfohlen werden: *geminum*, *letis*, *paradysus*. In beiden Gedichten bildet je eine Paulusstelle die konzeptionelle Basis – nicht erstaunlich in epistolographischem Kontext, da ja Paulus von der Spätantike an Musterautor für spezifisch christliche Grußformeln war, die übrigens in der frühmittelalterlichen lateinischen Literatur des angelsächsischen Bereichs ausufern konnten.¹⁸ Genau in der Mitte des ersten Billets steht in Vers 36 der zentrale Gedanke der (hier: christlichen) Liebe – in jedem, auch einem nichtchristlichen Freundschaftsbrief thematisch unerlässlich¹⁹ – beinahe wörtlich formuliert nach der paulinischen Dreiheit der Kardinaltugenden in I Cor. 13, 13, dem berühmten ‚Hohen Lied der Liebe‘: *fides spes caritas, tria haec, maior autem his est caritas*, „Glaube, Hoffnung, Liebe, diese Drei. Größer aber als diese (d. h. die größte von diesen) ist die Liebe.“ Auf diese zentrale Paulusstelle wird überdies mittels der Wörter *perfecte* (Vers 39) und *facie* (Vers 40) hingewiesen, liest man doch I Cor. 13, 10 den Satz: *cum autem venerit quod perfectum est*, „wenn aber das gekommen sein wird, was vollendet ist“, und I Cor. 13, 12: *videmus nunc per speculum in enigmate, tunc autem facie ad faciem*, „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber werden wir von

¹⁸ K. Smolak, Formel und Freundschaft, in: G. Krieger (Hrsg.), Verwandtschaft, Freundschaft, Bruderschaft. Soziale Lebens- und Kommunikationsformen im Mittelalter, Berlin 2009, 83–95.

¹⁹ K. Thraede, Grundzüge griechisch-römischer Briefepik, München 1970, 125–146. Es ist auffällig, dass in Briefen antiker Christen trotz diverser sich auf das ‚Hohe Lied der Liebe‘ berufender Freundschaftsbeteuerungen gerade der das Lied zusammenfassende Vers I Cor. 13, 13 nicht zitiert wird, wohl aber I Cor. 13, 1–8.

Angesicht zu Angesicht schauen.“ Ein weiterer lexikographischer Hinweis auf die zu Grunde liegende Pauluspassage findet sich in dem besonderen Gebrauch des Substantivs *species* in Vers 38. Dieses kommt nämlich, wie der Kontext vermuten lässt, an die Bedeutung des etymologisch verwandten *speculum*, „Spiegel“, welches ebenfalls in das daktylische Versmaß gepasst hätte, sehr nahe heran und wurde vielleicht wegen der klanglichen Ähnlichkeit zu dem paulinischen *facies* verwendet, das im abschließenden Vers 40 gesetzt wird.²⁰ *Species* verhält sich bei Ekkehart zu *facies* wie *speculum* zu *facies* bei Paulus. Zu dem zentralen paulinischen Abschnitt tritt wahrscheinlich eine Anspielung auf Matth. 13,43 hinzu, wo es von den „Gerechten“, d. i. den Heiligen, heißt, sie „werden dann leuchten wie die Sonne im Reich ihres Vaters (d. i. Gottes)“, *tunc iusti fulgebunt sicut sol in regno patris eorum*. Vor dem Hintergrund des Sonnenvergleichs an der Evangelienstelle erhält Ekkeharts Verb *ridebis*, „du wirst lachen“, in Vers 38 die Bedeutung von „(er)strahlen, glänzen“. Wie im Deutschen kann nämlich auch im nachklassischen Latein ‚lachen‘ als Metapher für das Scheinen der Sonne gebraucht werden.²¹ Nur vor dem Hintergrund dieses solaren Bezugs ist die Metapher an dieser Stelle verständlich.

Auf das im Freundschaftsbrief zentrale Thema ‚Liebe‘ wird außer durch die aufgezeigte, sehr deutliche Bezugnahme auf die Paulusstellen durch eine Anspielung auf das alttestamentliche Hohelied verwiesen: Die Wendung *trahe me tecum* in Vers 39 geht klärlich auf das Liebeswerben in der Anfangsszene des Buches zurück, wo es cant. 1,3 heißt: *trahe me post te, curremus, introduxit me rex in cellaria sua*, „Zieh‘ mich hinter dir her! Lasst uns eilen! Der König führt mich in seine Gemächer.“ Diese Szene wurde traditionell auf Christus gedeutet, der die geliebte Seele zu sich ruft.²² An vorliegender Stelle ist der Bibelvers aber auf den Bruder übertragen, der dadurch die rühmliche Funktion eines Heilmittlers, eines ‚Heiligen‘, erhält. Über der Grundlage dieses biblisch ausgedrückten Freundschaftstopos errichtet Ekkehart mit Hilfe der in dem Lehrbrief empfohlenen *verba superba* eine zweite, höhere Verständnisebene. Denn abgesehen von den in der Lehr-

²⁰ Für *species* in der Bedeutung von *speculum* konnte keine Parallele gefunden werden. Denkbar ist, dass Ekkehart an das schemenhafte (mit *species* wird ja auch eine solche ‚Erscheinung‘ bezeichnet) Spiegelbild dachte und das Wort vor dem Hintergrund der Paulus-Stelle metonymisch anstelle der direkten Bezeichnung für Spiegel verwendete.

²¹ Tert., adv. Marc. 1, p. 291, l. 10 (CSEL); Mar. Vict., aleth. 2, 533.

²² Z. B. Apon.1, ll. 424–428. – Wie populär diese Allegorese im Lauf des Mittelalters geworden ist, geht nicht zuletzt daraus hervor, dass sie noch in dem lateinisch-deutschen Weihnachtslied *In dulci iubilo* als abschließende Bitte erscheint.

epistel empfohlenen Wörtern *geminum* und den im Sinn des Autors miteinander verwandten Begriffen *species* und *facies* werden auch die Blumenbeete, *florete*, vorbereitet durch die metaphorische Anrede des Bruders als „leuchtende Blume“ – übrigens ein Element der antiken Sepulkralpoesie, etwa in dem Epitaph einer gewissen Flavia Nicopolis aus Rom²³ –, in ihrer frühlingshaften Pracht, *vernans*, angesprochen. Die Begriffe *floretis* (Vers 33) und *vernans* (Vers 34) sind ähnlich benachbart wie in *florida vernabunt* in Vers 18 des Lehrbriefes: ein weiterer Rückverweis auf die Theorie. In dem Billet tritt in Vers 34 noch das Wort *paradysus* hinzu, welches Ekkehart in Vers 9 der Epistel als gehobenen Ausdruck für einen *locus amoenus*, einen ‚Lustort‘, anbietet. Nun erweckt das Grußgedicht schon durch den Abschiedsgruß *valeas*, „lebe wohl“, gleich im ersten Vers den Eindruck, der Bruder sei fern, wenn nicht bereits gestorben. So ist etwa in Catulls Abschiedsepigramm an seinen in der Troas verstorbenen Bruder (101, 10) – Ekkehart konnte das Epigramm freilich nicht kennen – *vale* das letzte Wort. Verstärkt wird dieser Eindruck durch Vers 35 mit der Aussage, der Adressat habe sich den Himmel verdient, und durch die abschließende Bitte, der Bruder möge den Dichter mit sich zu Christus ziehen. Dieser in ein für den Adressaten (scheinbar) bereits ‚gegenwärtiges‘ Jenseits weisenden Atmosphäre widersprechen aber die Futura von Vers 38 und die paulinische Grundsituation, die ja von der Gegenwart aus in die jenseitige Zukunft blickt. Dieser, wie ich meine, absichtlich überspielte Gegensatz von Diesseits und Jenseits, von Gegenwart und Zukunft, der in der Passage aus dem ersten Korintherbrief mit aller Deutlichkeit hervorgehoben ist, liegt in dem gehobenen, ‚stolzen‘ Wort *paradysus*, das Ekkehart in der Lehrepistel, wie erwähnt, zur Bezeichnung eines schönen Gartens empfiehlt. Das Wort enthält aber den Aspekt des irdischen und des himmlischen Paradieses – von beider Existenz war das Mittelalter und noch die frühe Neuzeit überzeugt.²⁴ Als Vorwegnahme des ewigen Lebens im jenseitigen Paradies – diesen Aspekt des Transzendenten hat der Begriff seit der Verheißung des gekreuzigten Jesus an den rechten Schächer bei Luc. 23, 43 beziehungsweise seit der mystischen Entrückung des Paulus nach dem Bericht in II Cor. 12, 4 – wurde in monastischen Kreisen aber das Leben in der Mönchsgemeinde oder in der Einsiedelei angesehen. Bereits in der *Vita Pauli primi eremitae* des Hieronymus geht das irdische Paradies der Eremitage des in der Wüste lebenden Paulus von Theben in Ägypten bruchlos in das himmlische über: Die Ein-

²³ CLE 1184, 18 (= CIL 6, 18385, 18).

²⁴ Zu den Paradiesesvorstellungen des Mittelalters s. den Sammelband von P. Dinzelbacher, *Von der Welt durch die Hölle zum Paradies*, Paderborn 2008, passim.

siedelei ist nicht mehr „Wüste“, (*in deserto*), wie im Fall der biblischen Asketen Elias und Johannes des Täufers, sondern „wahrhaftig, (d. i. ganz im eigentlichen Sinn) das Paradies“, *vere (!) ... (in) paradiso*. Der in hohem Alter verstorbene Einsiedler Paulus, für Hieronymus das Urbild des Mönchs, erscheint somit in der *Vita* schon vor seinem Tod als Bewohner eines Paradieses, des irdischen, das sich nach seinem Tod im himmlischen fortsetzt. Die Himmelfahrt des verstorbenen Eremiten, der Aufstieg in das himmlische Paradies, wird Antonius, dem Schüler und Nachfolger des Paulus, in einer Vision geoffenbart und dadurch glaubhaft bestätigt.²⁵ Das erste Exempelbillet Ekkeharts ist also im Sinn eines fundamental monastischen Konzepts gestaltet. Infolgedessen wäre es denkbar, dass Immo als noch im Diesseits weilend gedacht ist, aber als einer, der im Klosterleben bereits das jenseitige Paradies vorwegnimmt, indem er im Sinne von Paulus, Gal. 6, 14, „der Welt gekreuzigt“, das heißt erstorben ist. Sucht man einen historischen Anlass für die Entstehung dieses Abschiedsbillets, dann könnte er in der Erwählung Immos zum Abt von St. Georg im Gregoriental zu suchen sein. Der Brief wäre ein ‚farewell‘ im wörtlichen Sinn. Diese Hypothese kann allerdings nicht bewiesen werden.

3.3.2 Zweites Beispiel

Unerlässlich für jedes Paradies ist eine blumenübersäte Wiese – man denke an die Mosaikdarstellungen in den Apsiswölbungen frühchristlicher

²⁵ Hier., Pauli 13; demgemäß lag es im Hochmittelalter nahe, den vom Kreuzgang eines Klosters eingeschlossenen Garten mit dem Paradies zu vergleichen (Aelredus Rievalensis, *de spirit. amic.* 3, 604). – Das Konzept einer Einsiedelei und in der Folge eines Klosters als Paradies hängt mit der geschlechtlich indifferenten Existenz der Ureltern vor dem Sündenfall zusammen, die Eremiten und Koinobiten nachzuvollziehen bereit sind, und die vielleicht schon um 700 in der *Vita Gertrudis Nivalensis* p. 464, 1, 39, gewiss aber im 11. Jahrhundert bei dem Eremiten Petrus Damiani, *epist.* 28, p. 277, 1, 23 mit der Wendung „engelgleiches Leben“, *vita angelica*, bezeichnet wurde, insofern sie eine Nachahmung des Lebens der Engel als der geschlechtslosen Paradiesesbewohner darstellt. An der zuletzt genannten Stelle wird diese Lebensführung als *vita heremitica*, *vita perfectorum*, *vita sancta*, *vita angelica*, *vita benedicta*, *vivarium animarum* gepriesen. – Als Kuriosum sei noch auf die in elegischen Distichen abgefasste Grabinschrift des 1584 verstorbenen Abtes Gregor Remer des ehemaligen Zisterzienserklosters Neuberg an der Mürz (Steiermark/Österreich) hingewiesen, in der die Abtei *Neubergensis urbs sacra*, „heilige Stadt Neuberg“, genannt wird. Hier liegt eine synonyme Bezeichnung für ‚Paradies‘ vor: die ‚heilige Stadt‘ Jerusalem ist ja in der Johannesapokalypse 20f. Symbol für das Jenseits der Heiligen, eben das Paradies. In der Inschrift wird also das Kloster indirekt als irdisches Paradies bezeichnet.

Kirchen, etwa SS. Cosma e Damiano in Rom oder S. Apollinare in Classe in Ravenna. Auch Prudentius, um ein literarisches Beispiel zu nennen, lässt cath. 5, 121–124 die Heiligen im Paradies „über grasbedeckte Wiesen“, *prata per herbida*, mit zahlreichen Blumen schreiten. Die Assoziation an eine paradiesische Blumenwiese evoziert Ekkehart schon in den Worten *floretis letis* in Vers 33 (s. oben Erstes Beispiel), – dieses Adjektiv wird übrigens in Vers 4 der Epistel neben *serenus* als ‚stolzes Wort‘ anstelle des Alltagswortes *pulcher* empfohlen.

Eine blumenübersäte Wiese lockt selbstverständlich Bienen an. Auf einer im ersten Billet durch *verba superba*, nämlich *floretis letis* und *paradysus*, grundgelegten konzeptionellen Basis entwickelt Ekkehart in seinem zweiten Beispiel ein elaboriertes Bild der Heiligen im Paradies als eines von einem *dux*, das ist ein technischer Ausdruck zur Bezeichnung der Bienenkönigin, die bis in die Neuzeit überwiegend als männlich galt (man vergleiche im Deutschen ‚der‘ Weisel) – hier ist Christus gemeint –, geleiteten Bienen-schwarms, unter dem einmal mehr nicht ‚beliebige‘ Heilige, sondern Mönche zu verstehen sind. Darauf weist der doppeldeutige Begriff *cellis* in Vers 44 hin, der sowohl die Klosterzelle als auch die Wabe, etwa bei Vergil, bezeichnen kann. Ferner eignen sich Bienen schon wegen ihrer gemäß einer verbreiteten antiken Auffassung mutmaßlich nicht geschlechtlichen Fortpflanzung,²⁶ der hierarchischen Struktur ihres Gemeinwesens und ihrer Arbeit-samkeit ideal als Vergleich für ein Kloster, ähnlich der Ameisenstraße, die in der Vita Malchi des Hieronymus den Helden an sein ehemaliges Leben im Kloster nicht ohne Wehmut zurückdenken lässt, aus dem er entflohen war.²⁷ Im Sinne dieser Metapher aus der Welt der staatenbildenden Insekten sagt bereits der Mönchsvater Johannes Cassianus, inst. 5, 4, 2, im frühen fünften Jahrhundert, ein Mönch sammle wie eine Biene Honig, allerdings geistigen Honig. Basistext dieses zweiten Beispiels für den Gebrauch von stolzen Wörtern ist einmal mehr eine Paulusstelle, und zwar I Cor. 2, 9, wo Is. 64, 4 zitiert wird: „Was kein Auge geschaut und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz eingedrungen ist, nämlich was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“, *quod oculus non vidit nec auris audivit nec in cor hominis*

²⁶ So zu lesen z.B. bei Verg., georg. 4, 197/198; Ps.-Quint., decl. 13, 16; Ambr., hex. 5, 67; Prud., cath. 3, 75: alle diese Texte waren im Mittelalter grundsätzlich zugänglich. Ein spätmittelalterlicher Text fügt übrigens der sexuellen Abstinenz der Bienen auch noch ihre sparsame Lebensführung als weiteres *tertium comparationis* mit der monastischen Existenzform hinzu: *Hee parce vivunt nec Venerem cupiunt* (Novus Physiologus 1226, ed. A. P. Orbán, Leiden et al. 1989).

²⁷ Hier., Malchi 7.

ascendit, quae praeparavit Deus his qui diligunt illum. Die biblischen Verse erscheinen in dem Gedicht, wie oben bereits angegeben, in folgender Form: „Niemand könnte zuverlässig aussprechen und im Herzen erwägen, kein Gehör und keine Sehkraft wäre dazu im Stande, welche Blumenbeete der Anführer von sich aus den Bienen geben wird.“ Die inhaltlich offene Formulierung bei Paulus für die Gaben Gottes mittels des Alltagswortes *quae*, „was“, konkretisiert Ekkehart im Anschluss an die Metaphorik des ersten Billets durch das ‚stolze‘ Wort *floreta*, dem er noch dazu das prägnant positiv konnotierte Pronomen *qualia* (vgl. im Deutschen ‚Qualität‘ für ‚gute Qualität‘) hinzufügt. Er schafft sich eben dadurch die Grundlage für das Bild des Bienenschwarms und der Speisung durch den geistigen Honig. Die Einbeziehung des liturgischen Schlusswortes *amen* in den letzten Vers²⁸ des zweiten Billets weist darauf hin, dass die drei Stücke, der poetologische Lehrbrief und die zwei Beispiele, als Einheit konzipiert waren, die in eine Art Gebet mündet – das deuten auch die hortativen Konjunktive in Vers 46 an.

Bleibt noch die Frage, warum Ekkehart in den Exempla auf das mönchische Leben unter dem Aspekt der Ausrichtung auf das Paradies abhebt. Eine mögliche Erklärung ist naheliegend: Das Wesen des Briefes im Allgemeinen und des vorangehenden im Besonderen mit seiner spezifischen Zeitengebung musste für den Schulmeister den Ausschlag für einen prospektiven Inhalt gegeben haben. Der Brief enthält nämlich qua Lehrbrief in seinen Vorschriften nur futurische Verbalformen: Imperative und jussive Konjunktive. Dieser Blickwinkel wird in den epistolographisch eingeleiteten Beispielen beibehalten. Das Bedenken der Zukunft ist im monastischen Leben aber grundsätzlich nicht auf die verbleibende Lebenszeit im Diesseits, sondern auf das ewige Leben im Jenseits gerichtet, getreu dem Rat des Paulus in Phil. 3, 13, wie er selbst das Zurückliegende zu vergessen und sich dem Kommenden „entgegenzustrecken“, *quae quidem retro sunt obliviscens, ad ea vero quae sunt in priora extendens me*, um den „Siegespreis der Berufung von oben“, *bravium supernae vocationis*, zu erlangen.

4. Inhaltliche Konsequenzen ‚stolzer Wörter‘

Der Gebrauch von *verba superba* hat das Potential, durch die Breite des metaphorischen Bedeutungsspektrums des gewählten Wortes nicht nur sinn-erweiternd, sondern auch sinnverändernd zu wirken. Am deutlichsten kommt das in dem Beispiel zum Ausdruck, das Ekkehart in Vers 4 der Lehrepistel bietet, wenn er an Stelle von *letus* vorschlägt, *corde quietus* zu verwenden.

²⁸ In gleicher Weise verfährt bereits im 5. Jh. Mar. Victor, *aleth. prec.* 126.

Denn Letzteres bezeichnet einen von antiker Philosophie und kontemplativem Mönchtum angestrebten Seelenzustand, ja geradezu den der ‚jenseitigen Sabbatruhe‘, der ewigen Seligkeit.²⁹ Gewiss, das Substantiv *laetitia* kann für den Zustand im ‚ewigen Sabbat‘ verwendet werden, wie etwa III Esdr. 1,37 und auch in patristischer Prosa, doch stets mit einem spezifizierenden beziehungsweise korrigierenden Zusatz versehen.³⁰ Demgegenüber bezeichnet *laetitia* – und daher hat auch das Adjektiv *laetus* eine besondere Konnotation – aber auch eine ausgelassene Festesfreude mit Weingenuss.³¹ Um das Bedeutungsfeld von *laetus* als Attribut von Menschen auf die spirituelle, philosophisch-monastische Ebene zu begrenzen, versieht Ekkehart das Adjektiv mit dem erklärenden Substantiv *corde* in der Bedeutung des biblischen und christlichen Sprachgebrauchs, wie auch die in Anm. 30 zitierten patristischen Autoren bei ihren Spezifizierungen von *laetitia* vorgehen. Diese Überlegungen führen zu der Annahme, dass das erste, anscheinend unverfängliche *laetus* in Vers 3 sich auf ‚schöne‘ Dinge bezieht, wie dies Cicero an der in Anm. 14 zitierten Stelle aus dem Orator als Beispiel für eine alltägliche, auch in der bäuerlichen Sprache gängige Metapher erwähnt, und wie es Vergil im Einleitungsvers seiner Georgica (1, 1) wortgleich anwendet:

²⁹ Persönliche ‚Ruhe‘ durch philosophische Reflexion zu vermitteln, war das höchste Ziel der ‚modernen‘ griechischen Philosophenschulen, allen voran der Stoa und des Epikureismus, vom Hellenismus an. In den entsprechenden lateinischen Schriften Ciceros und Senecas werden für die ‚innere Ruhe‘ die metaphorischen Begriffe *quies*, *quietus*, *tranquillus*, *tranquillitas* verwendet (vgl. z. B. Cic., Tusc. 2, 1, 2; 4, 17, 37: *quietus animo* – hier ist die Konstruktion identisch mit jener Ekkeharts – und Senecas Traktat De animi tranquillitate), als Bezugspunkte erscheinen *animus*, *anima*, *mens*. Erst im Christentum begegnet das ‚Herz‘, das im Latein ursprünglich den Sitz der (praktischen) Denkkraft bezeichnete, als Organ des ‚Gefühls‘, eine semantische Entwicklung, zu der neben der Bibelsprache (psalm 23, 4 sec. Hebr., Matth. 5, 8: *mundo corde*) Augustinus viel beigetragen hat, nicht zuletzt durch den bis heute viel zitierten Satz vom unruhigen Herzen, das erst in Gott Ruhe findet vom Anfang der Confessiones (1, 1, 1). Am Ende desselben Werkes des Kirchenvaters, wo er sich mittels lexikalischer Signale auf Gedanken des Anfangs bezieht, spielt in der Exegese des siebenten Schöpfungstages die ewige Sabbatruhe Gottes und der Heiligen als *quies* eine zentrale Rolle (conf. 13, 38, 53). – Wenn also Ekkehart von *corde quietos* spricht, so verwendet er eine bereits Append. Verg., culex 161 belegte Hexameterklausel (*stratus humi dulcem capiebat corde quietem* („auf dem Boden hingestreckt genoss er in seinem Herzen angenehme Ruhe“, d. i. Schlaf), doch in christlich-philosophischem Sinn.

³⁰ Einige Beispiele: Hier., in Is. 18, 66: *vera laetitia* (von der Schau Gottes); Cassian., conl. 1, 13: *perpetua iugisque laetitia* (vom Leben der Himmlischen); Leo M., tract. XCVII rec. β, tract. 76, 1, 200: *casta laetitia* (für Tauffeier empfohlen).

³¹ Einige Beispiele: Ambr., expos. Luc. 9, 1, 230; Hier., in Eccl. 10, 19; in Is. 8, 25; in Abac. 1, 2 (*laetitia* bei übermäßigem Weingenuss).

laetas segetes. Ekkehart scheint zwei Anwendungsbereiche des Begriffs *laetus* zu konstituieren, einen der Physik und einen der Ethik. Letzterer ist naturgemäß den Menschen vorbehalten. Mit dieser seiner vergleichsweise eingehenden Behandlung des Adjektivs *laetus* – kein anderes der empfohlenen Wörter wird zweimal angeführt, noch dazu gewissermaßen in einem Atemzug – könnte Ekkehart eine bestimmte, aktuelle Zielrichtung verfolgen: Als *laetitia* wurde zu seiner Zeit nämlich das Weintrinken im Kloster anlässlich der *caritas* am Gründonnerstag bezeichnet, eigens dazu verfasste Trinklieder hießen bisweilen *versus ad laetitiam*.³² Dass es bei dieser Gelegenheit allzu heiter zugehen konnte, liegt auf der Hand, und wird auch in manchen der Trinklieder mittels Ermahnung zu Mäßigung indirekt angedeutet.³³ Eine solche indirekte Andeutung könnte auch in der klaren Festlegung der ‚Fröhlichkeit‘ auf die ‚Seelenruhe‘ enthalten sein.³⁴

5. Von der präskriptiven Theorie in die produktive Praxis

5.1 Bibel in Versen

Die in der poetischen Praxis allgemein angewandte semantische Offenheit, die zu Assoziationen anregt, wie dies auch in den besprochenen Beispielen für den Gebrauch ‚stolzer Wörter‘ statt lexikalischer *simplicitas* in vieler Hinsicht vorliegt – diese Offenheit konstituiert ja das Wesen besonders der lyrischen Dichtung –, kann dort als problematisch empfunden werden, wo eben aus welchen Gründen auch immer Eindeutigkeit gefordert ist. Dies trifft in hohem Maß auf die poetischen Paraphrasen der Bibel zu, wie sie von der Spätantike an vor allem im lateinischen Kulturbereich entstan-

³² So bezeichnet von Walahfr., *carm.* 82 (MGH *Poetae* 2, 418). – Auf diese lyrische Untergattung hat B. Bischoff, *Caritas-Lieder*, in: B. Bischoff-S. Brechter (Hrsg.), *Liber Floridus*, St. Ottilien 1950, 165–186 (erweiterter Nachdruck in: B. Bischoff, *Mittelalterliche Studien*, Bd. II, Stuttgart 1967, 56–77) aufmerksam gemacht und entsprechende Texte der Karolingerzeit erstmals ediert. In vielen der Texte, auch in den als Anhang publizierten, in Handschriften beiläufig überlieferten *Caritas*-Formeln, kommt dem Wortfeld *laetus* große Bedeutung zu.

³³ Bischoff 1967 (s. o. Anm. 32), 57 Anm. 2, zitiert das Oster-Abecedar *Audite omnes canticum mirabile*, MGH, *Poetae* 4, 565–569, worin es heißt: *Sobria sistant nostraque convivia*, „und unsere Gelage sollen nüchtern sein“ (Strophe 21, 3).

³⁴ Dass Ekkehart mit der Institution der *caritates* vertraut war, geht aus seinem Bericht über die *caritates* des Bischofs Konrad von Konstanz hervor, in: *Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte*, hrsg. vom Historischen Verein in St. Gallen, 15/16, 1877, 381/382 (zitiert von Bischoff 1967 [s. o. Anm. 32], 57 Anm. 4).

den.³⁵ Bei deren Versifizierung kann ein ‚stolzes Wort‘ jenseits der Literal-exegese unschwer eine von der zeitgleich gültigen Allegorisierung abweichende Deutung provozieren und in den Verdacht geraten, die Wahrheit zu verfälschen, ein Problem, dessen sich schon die Bibeldichter der Spätantike bewusst waren: Der Presbyter Iuvencus verwarft sich im vierten Jahrhundert im Epilog zu seinen Evangelia gegen diesen möglichen Vorwurf dadurch, dass er die poetische Form in ihrer Gesamtheit, also lexikalisch, syntaktisch und strukturell, als bloßen ‚weltlichen Schmuck der Sprache‘, *ornamenta terrestria linguae*, bezeichnet;³⁶ Sedulius, wahrscheinlich ebenfalls Presbyter, jedenfalls aber als Psalmensänger und Musiker der Kirche verbunden,³⁷ bietet in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts neben seiner epischen Bibeldichtung, Paschale Carmen, ein entsprechendes Werk in Kunstprosa, das Paschale Opus, angeblich wegen der Bedenken eines gewissen Macedonius gegen die poetische Darstellungsweise mit ihren inhaltlichen Konsequenzen,³⁸ und um die Wende zum sechsten Jahrhundert bezieht sich Alcimius Avitus, Bischof von Vienne, in dem Prosabrief, den er seinem Bibelepas *Spiritualis historiae gesta* voranstellt, mit einem Zitat aus der *Ars poetica* des Horaz auf die ‚dichterische Freiheit‘, *licentia poetarum*, die er für sein Werk nicht in Anspruch zu nehmen verspricht. Sämtliche Bibeldichter der Spätantike postulieren somit, zum Unterschied von den *figmenta* der paganen (epischen) Poesie, trotz lexikalischer Zwänge der traditionellen hexametrischen Sprache absolute Wahrheit zu bieten, zweifelsfrei eine Gratwanderung, die im Grunde nicht vollständig gelingen konnte, was bereits dem philologisch kritischen Hieronymus klar war.³⁹

³⁵ Zu den spätantiken Bibelepikern s. allgemein R. Herzog, *Bibelepik 1*, München 1975; D. Kartschoke, *Bibeldichtung. Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Iuvencus bis Ottfried von Weissenburg*, München 1975; M. Roberts, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase*, Liverpool 1985; W. Kirsch, *Die lateinische Versepike des 4. Jahrhunderts*, Berlin 1989; K. Smolak, *Die Bibelepik als ‚verfehlt Gattung‘*, WHB 41 (1999), 7–24 (wenig geändert in: *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica*, Firenze 2001, 15–29).

³⁶ Iuvenc. 4, 805. Mit dieser Aussage kommt Iuvencus einem möglichen Vorbehalt bezüglich der Wahrhaftigkeit seiner epischen Bibelparaphrase im Sinne der Beteuerung in der Praefatio 17; 20 zuvor; zum Unterschied von der mythologischen Epik eines Homer und Vergil verkünde er nur ‚Wahres‘.

³⁷ Sedul., *carm. pasch. 1*, 23–26.

³⁸ C. P. E. Springer, *Sedulius, The Paschal Song and Hymns*, Atlanta 2013, XVII, lässt die Frage offen, ob Sedulius Presbyter war, und beruft sich nur auf frühmittelalterliche Äußerungen, dass dieser dem geistlichen Stand angehörte.

³⁹ Hier., *epist. 53, 7* bezieht sich im engeren Sinn auf Homer- und Vergilcentonen, gewissermaßen der Extremform der Anwendung ‚stolzer Wörter‘ auf die Wiedergabe der Bibel,

5.2 Ekkeharts ‚Epigrammatisches Epos‘

Ekkehart erhielt von dem Erzbischof Aribo von Mainz, wohin er als Lehrer berufen worden war, den Auftrag, für die geplante, aber nie verwirklichte Umgestaltung der Innenausstattung des Mainzer Domes poetische Bildbeschreibungen, *tituli*, zu verfassen. Diese epigrammatische Untergattung hatte ihrerseits, wie die epische, eine in die Spätantike zurückreichende Tradition, die sich großer Namen wie Ambrosius und Prudentius rühmen konnte.⁴⁰ Ekkehart kam dieser Aufgabe nach, indem er in Form von leoninisch gereimten hexametrischen Epigrammen die gesamte Bibel vom Buch Genesis bis zur Apokalypse auf diese Weise versifizierte und seinem Auftraggeber die Auswahl überließ. Ekkehart nahm also eine bis dahin nicht da gewesene ‚mélange des genres‘ von Epos und Epigramm vor. Da er aber gemäß seiner Auffassung von Dichtung auf ‚stolze Wörter‘ nicht verzichtete – wohl deshalb, weil ihm der Bibeltext, wie schon den Bibelepikern, zwar nicht seiner Sprache nach, diese galt ja als einfache Sprache von Fischern, die auch Ungebildete verstehen sollten,⁴¹ aber auf Grund seines Inhalts zu erhaben für konsequente *simplicitas* erschien –, ergaben sich Aussagen, die zum einen Teil vor dem Hintergrund der zu seiner Zeit gängigen Exegese zwar verständlich sind, zum anderen aber nicht nur in lexikalischer Hinsicht den zu paraphrasierenden Bibeltext beträchtlich verändern. Dies sollen die ersten Verse der *Versus ad picturas domus Domini Mogontinæ* 1–4 verdeutlichen.⁴²

was er aber als „Sache von Schulkindern und ähnlich einem Gauklertrick“, *puerilia ... et circulatorum ludo similia*, abqualifiziert.

⁴⁰ Ein herausragendes Beispiel von *tituli* aus dem frühen Mittelalter sind die Verse zu den Wandgemälden mit biblischen Szenen in Reichenau-Oberzell, dazu s. W. Berschin-U. Kuder, Reichenauer Wandmalerei 840–1120: Goldbach–Reichenau-Oberzell St. Georg – Reichenau-Niederzell St. Peter und Paul, Heidelberg 2012; K. Martin, Die ottonischen Wandbilder der St. Georgskirche Reichenau-Oberzell, Sigmaringen 1975.

⁴¹ Schon in den ersten Jahren des vierten Jahrhunderts merkt Lactanz, inst. 5, 1, 15, an, dass die Propheten sich „in allgemein verständlicher, einfacher Sprache, eben für das Volk“, *communi ac simplici sermone ut ad populum*, ausgedrückt haben; weitere positive Bezugnahme auf die ‚Fischersprache‘ der Bibel bei Hieronymus (in Matth. 3, 1, 13; in Gal. 3, col. 428, l. 23; c. Lucif. 14, col. 176, l. 18) und Augustinus (serm. 43 vet. test. col. 41, l. 110; serm. 361, PL 39, 1608, 5); Greg. M., epist. 5, 17 (Geleitbrief zu den Moralia in Iob an Leander von Sevilla) spielt „die Worte des himmlischen Orakels (d. i. der Bibel)“ gegen „die Regeln des Donat“, von der Spätantike an die Autorität für sprachliche Korrektheit schlechthin (in der Prosa), aus, dessen Metaphorik, *figurae*, Ekkehart für Dichtung grundsätzlich empfiehlt.

⁴² Text nach H. Leithe-Jasper, *Versus ad Picturas Domus domini Mogontinae Ekkeharts IV.* Edition, Übersetzung und Kommentar, Dissertation Wien 2001 (nicht gedruckt); die

5.2.1 Der erste Schöpfungstag

*Principio rerum lux primo facta dierum,
Arida cum celis, magnum genus et Michaelis.
Luciferum verbis temerantem scepra superbis
In primo flore plasmator nudat honore.*

(„Am Anfang der Dinge wurde das Licht am ersten der Tage gemacht, das trockene Land mitsamt den Himmeln und das große Geschlecht Michaels. Der Bildner entblößt Luzifer, der das Szepter mit stolzen Worten herabwürdigte, in dessen erster Jugendblüte seiner Ehre.“⁴³)

Dem entspricht in der Hieronymus-Vulgata, auf die sich Ekkehart zweifellos bezog,⁴⁴ Folgendes:

In principio creavit Deus caelum et terram. Terra autem erat inanis et vacua et tenebrae super faciem abyssi, et spiritus Dei ferebatur super aquas. Dixitque Deus: ‚Fiat lux!‘ et facta est lux. Et vidit Deus lucem, quod esset bona, et divisit lucem ac tenebras appellavitque lucem diem et tenebras noctem factumque est vespere et mane, dies unus.

(„Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde; die Erde aber war wüst und leer, und Finsternis über der Fläche des Abgrundes, und der Geist Gottes bewegte sich über die Wasser hin, und Gott sprach: ‚Es werde Licht‘, und es wurde Licht, und Gott sah das Licht, dass es gut war, und er trennte Licht und Finsternis und nannte das Licht Tag und die Finsternis Nacht, und es wurde Abend und Morgen: ein Tag.“⁴⁵)

In Ekkeharts *titulus* fällt zunächst die starke Verknappung des Berichts auf, ferner das Fehlen der Finsternis, des Abgrundes und des Geistes beziehungsweise des Hauches Gottes. Die durch die starke Straffung entstandene Lücke sollte Raum schaffen für den Bericht von der Schöpfung der Engel, repräsentiert durch Michael, und den Sturz seines Gegners Luzifer, den Michael in den Abgrund schleudert. Dies schien Ekkehart deswegen wichtiger als eine eingehende Darstellung des Urzustandes der materiellen Welt,

Herausgeberin folgt weitgehend der ersten kritischen Edition von J. Egli, *Der Liber benedictionum Ekkeharts IV. nebst den kleineren Dichtungen aus dem Codex Sangallensis 393* zum ersten Mal vollständig herausgegeben und erläutert, St. Gallen 1909, und bietet eine vollständige Liste der Glossen und Textvarianten, die Ekkehart selbst in die Handschrift eingetragen hat.

⁴³ Übersetzung von K. Smolak.

⁴⁴ Zur zunehmend einheitlichen Verwendung der Hieronymusübersetzung aus dem Hebräischen im Lauf der Karolingerzeit s. P. Stotz, *Die Bibel auf Latein – unantastbar?* Zürich² 2012, 25/26.

⁴⁵ Übersetzung von K. Smolak. – Die deutsche Einheitsübersetzung ist hier nicht heranzuziehen, da sie auf dem hebräischen Text beruht.

weil der archetypische Antagonismus von Gut und Böse, die in den Begriffen Tag und Nacht verschlüsselte *diversitas angelorum* – so formuliert Augustinus, civ. 11,1 –, die Entstehung der *civitas Dei* und der *civitas terrena* beziehungsweise *diaboli* verursachte und daher für die künftige moralische, historische und soteriologische Entwicklung der Schöpfung bestimmend war. All dies ist in der Bibel auf sprachlicher Ebene nicht enthalten, entspricht aber der zu Ekkeharts Zeit gängigen Exegese.⁴⁶ Dieser konnte sich aber berechtigt, ja musste sich sogar hinsichtlich der nicht auf den engen eigentlichen Wortsinn beschränkten biblischen Sprache verpflichtet fühlen, den Genesisbericht in anderen, die vorausgesetzte Metaphorik des Grundtextes berücksichtigenden Wörtern zu präsentieren. In lexikalischer Hinsicht ist auf den Gebrauch von *verba superba*, nämlich die Metonymie *sceptra* für *regnum*, die Metapher *flore* für *iuventute*, das griechisch-lateinische *plasmator* für *creator* und das bildhafte *nudare* für *privare* hinzuweisen.⁴⁷ Diese Wörter ergeben für sich genommen keine inhaltliche Veränderung der Bibel, da sie alle innerhalb der in dem biblischen Wortlaut, wenn er im eigentlichen Sinn aufgefasst wird, eben nicht enthaltenen Engelszene

⁴⁶ Ekkehart konnte sich in seiner Darstellung des ersten Schöpfungstages nicht auf die spätantike Bibelepik beziehen, da die Erschaffung der Engel und der Sturz Luzifers und seiner Anhänger in patristischer Zeit noch nicht chronologisch fixiert waren und nur in Prosaschriften behandelt wurden. Erst Odo von Cluny ging im zehnten Jahrhundert in seiner Bibeldichtung *Occupationes* 1,62f. darauf ein (s. Leithe-Jasper [s. o. Anm. 42], 52f.): Er setzte sie ebenfalls in allegorischer Deutung von Licht und Finsternis am ersten Schöpfungstag an. – Zur Einbeziehung der zeitgenössischen Exegese in den Dichtungen Ekkeharts s. grundsätzlich H. Leithe-Jasper, *Umbra, figura, praefigurator*. Typologie bei Ekkehart IV. von St. Gallen, in: V. Zimmerl-Panagl - D. Weber (Hrsg.), *Text und Bild*. Tagungsbeiträge, Wien 2010 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sbphil. 813), 289–304 (mit Beispielen aus den *Benedictiones*).

⁴⁷ Zu den einzelnen Wörtern: *Sceptrum* (*sceptra*) als Metonymie für ‚Herrschaft‘ ist bereits in der antiken Dichtung belegt, z. B. Verg., *georg.* 2,536; *Aen.* 9,9; Ovid, *epist.* 16,177. – Die Metapher *flos* für ‚Jugendblüte‘ stellt eine Verknappung dar, wie hier, als Zeitbestimmung im Ablativ häufig belegten Wortverbindung *flore iuventutis* (*iuventae*) dar, sie hat ihre nächste Parallele im 1. Jh. n. Chr. in einem Epos: Sil. 6,65: *flore nitens*, ‚erstrahlend‘ *primo*. – Das griechisch-lateinische Substantiv *plasmator* findet sich ausschließlich in christlichen Texten, auffällig häufig in der lateinischen Übersetzung des antihäretischen Werkes des Irenaeus von Lyon. – Die Metapher *nudat* (*honore*) begegnet, ebenfalls als Hexameterklausel, in dem patristischen Bibeleos des (Ps.) Cyprianus (Gallus), *iud.* 83; bei Ekkehart erhält die Metapher *nudat* (*honore*) dadurch einen auf den Namen des ‚Lichtträgers‘, Luzifer, anspielenden ‚eigentlichen‘ Nebensinn, dass *honor* mitunter die Bedeutung des sinnlich wahrnehmbaren Glanzes hat, z. B. Sil. 8,438; *Drac.*, *laud. dei* 1,127 innerhalb eines umfangreichen Hymnus auf das Licht des ersten Schöpfungstages. Bei Ekkehart ‚entkleidet‘ Gott Luzifer gewissermaßen seines Lichtgewandes, des sinnfälligen Ausdrucks seiner bevorzugten Stellung (‚Ehre‘).

vorkommen. Es war, wie erwähnt, die Annahme, die Bibel verwende ihrerseits ‚stolze Wörter‘, um ein heilsgeschichtlich fundamentales Ereignis auszudrücken.

Anders verhält es sich bei dem im Singular des Femininum substantivierten Adjektiv *arida* für *terra* in Vers 2: Dieses Wort bietet die Bibel selbst als gehobenes Synonym an, allerdings erst im Bericht über den dritten Schöpfungstag, an dem die Trennung von Wasser und Land erfolgte und wo das Wort im Sinne des Weltentstehungskonzepts der Trennungskosmogonie besonders sinnvoll ist. Es heißt dort gen. 1, 10: *et vocavit (sc. Deus) aridam terram*, „und er (d. i. Gott) nannte das Trockene Erde.“ Mit dieser Wortwahl gerät ein Element in den ersten Schöpfungstag, das dort fehl am Platz ist, denn an dieser Stelle bezeichnet das Wort *terra* nicht das trockene Land, sondern den gesamten, noch im Urzustand des Chaos befindlichen *orbis terrarum* im Gegensatz zum Himmel. Allerdings ist nach Isidor von Sevilla, orig. 14,2 mit Hinweis auf den dritten Schöpfungstag, gen. 1, 10, *arida* die eigentliche Benennung für *terra*. Dieses ‚simple‘ Alltagswort, das Isidor von *terere*, „abreiben“, nämlich durch das Beschreiten mit den Füßen, herleitet und das daher wenig ‚stolz‘ erscheint, vermeidet Ekkehart aber geflissentlich, und zwar auch in dem *titulus* zum dritten Schöpfungstag: Dort verwendet er zur Bezeichnung der nun tatsächlich trockenen Erde das ‚stolze‘, da vornehmlich poetische, Substantiv *tellus*, einmal mehr gemäß der Autorität Isidors. Dieser leitet *tellus* von der Verbalform *tollimus*, „wir heben auf, nehmen“, ab. Mit Aufheben meint er aber das Ernten der Feldfrüchte – und eben von der Fruchtbarkeit der Erde ist am dritten Schöpfungstag des biblischen Berichts die Rede. Während also hier das ‚stolze‘ Wort dem Sinn des paraphrasierten Bibeltextes entsprechend gesetzt ist, wird durch den Gebrauch von *arida* im Zusammenhang mit dem ersten Schöpfungstag, an dem Wasser und Land noch nicht geschieden waren, dem biblischen Bericht geradezu widersprochen – aber diesen chaotischen Urzustand erwähnt Ekkehart ja nicht explizit.

5.2.2 Der zweite Schöpfungstag

Eine nicht geringe Umformung des Bibelberichtes weist auch der zweite Schöpfungstag auf, bedingt durch den massiven Einsatz ‚stolzer‘, dem antiken Thesaurus entnommener Wörter.

Hier Text und Übersetzung:

*Septemplex mundo solidatur forma secundo
Atque polum flexis complexibus alligat axis.*

(„Siebenfältige Gestalt wird am zweiten (Tag) für das All gefestigt, und die Achse bindet mit sieben Umfassungen den Himmel am Pol zusammen.“⁴⁸)

Der entsprechende Vulgatatext lautet:

Dixit quoque Deus: „Fiat firmamentum in medio aquarum et dividat aquas ab aquis, et fecit Deus firmamentum divisitque aquas, quae erant sub firmamento ab his, quae erant super firmamentum, et factum est ita vocavitque Deus firmamentum caelum, et factum est vespere et mane: dies secundus.

(„Gott sagte auch: ‚Es werde ein Gewölbe inmitten der Wasser und es scheide die (einen) Wasser von den (anderen) Wassern, und Gott machte das Gewölbe, und er schied die Wasser, die unter dem Gewölbe waren, von denen, die über dem Gewölbe waren; und so geschah es, und Gott nannte das Gewölbe Himmel, und es wurde Abend und Morgen: der zweite Tag.“)

Ekkehart vermeidet das in der Bedeutung von „Stärkung, Festigung, Stütze“ längst belegte Substantiv *firmamentum*⁴⁹ (das Wort wäre wegen seiner vier langen Silben auch schwer in einem nicht altrömisch-archaischen Hexameter unterzubringen, am ehesten in einem *versus spondiacus*), an seine Stelle setzt er das zunächst unspezifisch erscheinende Wort *forma*, das in *firmamentum* enthaltene Bedeutungselement des Festen, Stabilen klingt nur in dem Verbum *solidatur* in Vers 7 nach.⁵⁰ Dagegen muss das im biblischen *firmamentum* enthaltene singularische Element dem ptolemäischen Weltbild mit seinen sieben Sphären und dem pluralischen Attribut von *forma, septemplex*, „siebenfältig“, Platz machen. Der Ersatz des biblischen Firmaments durch das ptolemäische Kosmoskonzept, auf lexikalischer Ebene die Verwendung der ‚stolzen Wörter‘ *polum* (dichtersprachliches Fremdwort), *axis* (Metapher vom Wagen) und *complexibus* (eigentlich „[liebvolle] Umarmungen“), hat Folgen: Schon der Genesisexegese der Kirchenväter bereitete die Tatsache, dass die Gestirne erst am vierten Tag erschaffen wurden, das Licht aber bereits am ersten Tag, Schwierigkeiten. Einen Lö-

⁴⁸ Text nach Leithe-Jasper (s. o. Anm. 42), Übersetzung von K. Smolak; die Übersetzung des zweiten Satzes musste freier gestaltet werden, um die Nuancen des lateinischen (griechischen) Begriffs *polus*, „Drehpunkt“, und (metonymisch) „Himmel“, wiedergeben zu können. Mit „Umschließungen“ sind die Planetensphären gemeint.

⁴⁹ Bezeugt seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. bei dem altrömischen Komödiendichter Afranius, CRF, Leipzig³ 1898, 241. Die Bedeutung „Himmel“ ist ausschließlich biblisch-christlich.

⁵⁰ Vgl. Aug., gen. ad litt. 2,1: *quasi quodam pavimento solidatum esse caelum*, „dass der Himmel gewissermaßen durch einen Estrich gefestigt wurde“ (notiert von Leithe-Jasper [s. o. Anm. 42], 54).

sungsversuch bietet beispielsweise Ambrosius.⁵¹ Seine Erklärung, wiewohl notwendigerweise künstlich, hat es aber insofern leichter als Ekkehart, der sich durch die Applikation des ptolemäischen Kosmosmodells auf den Genesisbericht des zweiten Schöpfungstages insofern selbst kompromittiert, als die sieben Sphären ja bereits als Träger der Himmelskörper fungieren, also auch Sonne und Mond, die als Planeten galten, bereits vor dem vierten Tag vorhanden sein mussten. Wollte man annehmen, dass Ekkehart eine konsequente *narratio* zu bieten beabsichtigte, so kommt man um die Annahme nicht herum, dass er sich das Firmament als ptolemäischen Sphärenkosmos zunächst noch ohne Himmelskörper, aber mit Tageslicht vorstellte. Dessen ‚Verwaltung‘ wäre demnach am vierten Tag von der neu geschaffenen Sonne übernommen worden: „Am vierten Tag erleuchtet die neue Sonne den Äther mit wieder herbeigeführtem / zurückgebrachtem Licht“, *Quarta sol reduce lustrat novus aethera luce*, lautet Vers 11. Die Wiederaufnahme des Begriffs *lux* aus Vers 1 legt diese Annahme nahe. Wenn Ekkehart in Vers 12 noch den Mond unter dem Gesichtspunkt seines Fremdlichts und der wechselnden Phasen zusammen mit einer astronomischen Erklärung dieses Phänomens vorführt,⁵² lässt er seinen Referenztext noch weiter hinter sich.

6. Schlussbemerkung

Die Sinnerweiterung, wie sie mit ‚stolzen Wörtern‘ und ihren gegenüber dem zu Grunde liegenden ‚einfachen‘ Wort veränderten semantischen Feldern untrennbar verbunden ist, gibt dem Dichter die grundsätzliche Lizenz, die keine *licentia poetarum* im Sinne des Horaz ist, zur (notwendigerweise subjektiven) Deutung eines objektiven Berichts, der mutmaßlich eine Botschaft in nicht ‚stolzen Wörtern‘ enthält und daher in lexikalischem Sinn ‚offen‘ ist. Der Abstand zwischen dem Vulgatatext und Ekkehart ist allerdings nicht so groß, wie er bei der hier exemplarisch durchgeführten Gegenüberstellung aussieht. Denn zwischen beiden stehen die Begriffe der Exegese, wie sie auch in den in Anm. 46 genannten Versen aus Odo von Cluny erscheint, die neben dem biblischen Wortlaut die inhaltliche Grundlage für Ekkeharts poetische Verbalisierung abgeben.

Eine genaue Analyse der lateinischen Dichtersprache Ekkeharts in Hinblick auf seine lexikalischen Quellen auf breiter Basis wäre ein entscheidend-

⁵¹ Ambros., hex. 1, 4, 35; 3, 6, 27; 4, 1, 1; Aug., gen. ad litt. 4, 26 nimmt für die Schöpfungseinheiten 1–3 eine andere Form von ‚Tag‘ an als sie im gängigen Begriff enthalten ist, ohne aber das Wesen jener Tage definieren zu können.

⁵² Die wahrscheinliche Quelle ist einmal mehr Isidor, und zwar orig. 3, 53, 2.

der Beitrag nicht allein zum Verständnis des *poeta (qui et) doctus*, als welchen ihn Stefan Weber zurecht bezeichnet hat,⁵³ sondern überhaupt der lateinischen literarischen Kultur des süddeutschen Raumes des elften Jahrhunderts, am Übergang von der zu Ende gehenden ottonischen Epoche, die früher zu Unrecht als ‚Eisernes Zeitalter‘ bezeichnet wurde, zur Entfaltung der lateinischen ‚Klassik‘ des Hochmittelalters.

Kurt Smolak
Institut für Klassische Philologie, Mittel- und Neulatein
Universität Wien
Universitätsring 1
1010 Wien
kurt.smolak@univie.ac.at

⁵³ S. Weber, *Ekkehardus poeta qui et doctus. Ekkehart IV. von St. Gallen und sein gelehrt poetisches Wirken*, Nordhausen 2004.