

Literarische Anfänge in Basel

Autor(en): **Steinen, Wolfram von den**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde**

Band (Jahr): **32 (1933)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-114549>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Literarische Anfänge in Basel.

Von

Wolfram von den Steinen.

Inhalt.

	Seite
Karolingische Zeit	240
Vacuum	243
Warnerius Basiliensis	244
Zur Poetik	248
Synodicus	250
Paracritus: I. Die Gnadenwahl	257
II. Die Wege der Versöhnung	266
III. Würdigung	270
Ausblick	276
Anhang: Zur Chronologie des reinen Leoninus	277
Nachweise	285

Karolingische Zeit.

Pflege geistigen Lebens erstet in Basel wie so vielerorten nach dunklen Jahrhunderten durch die persönliche Fürsorge Karls des Großen. Auf seinen zahlreichen Fahrten vom Rheinland in die Lombardei und zurück hat der Frankenherrscher die Stadt gewiß öfter besucht. Er gab dem verwahrlosten Bistum zunächst, noch in seiner Königszeit, den Reichenauer Abt Waldo zum Verweser, später dessen Schüler und Reichenauer Nachfolger Heito zum regulären Bischof. Damit legte er die Aufzucht von Kirche und Schule, von Kunst und Kultur in die Hand von Männern, die am geistigen Leben seines Hofes ihren Anteil gehabt hatten und für ihre mühselige Aufgabe im Bistum an ihren Mönchen den notwendigen Rückhalt besaßen.

Denn Klöster waren damals, zumal in Alemannien, die Heimstätten der Bildung; hier wie nirgends gab es das zur echten Bildung Notwendige: Gemeinschaft hoher Ideen, fleißige Arbeit, Zucht und Tradition. Um solch hohe Schule auch an einem Bistum erstehen zu lassen, bedurfte es der Mönche zum Vorbild und zur Hilfe. Die Basler Geistlichkeit, der wiederum die Unterweisung der Laienschaft zufiel, pflegte daher zu Anfang des neunten Jahrhunderts mit der Reichenau innigste Gemeinschaft. Aber ihren Lenkern, dem Prokurator Waldo wie dem Bischof Heito, war doch ihr Inselkloster weit lieber als ihre weltgeistliche Pflicht: beide erwirkten sich's in höheren Jahren, daß sie den Krummstab niederlegen durften, um als Mönche zu sterben.

Von Waldos literarischem Wirken wissen wir nicht viel mehr, als daß er für die Reichenau eifrig gute Bücher besorgte und selber ein *scriptor eximius* war. Da wird wohl auch für Basel etwas abgefallen sein. Deutlicher steht Heito vor uns. Er gehörte zu Kaiser Karls vertrauten Räten, unterzeichnete daher mit vielen andern dessen Testament, und führte 811 eine feierliche Gesandtschaft nach Konstantinopel, um die Anerkennung des abendländischen Kaisertums durch-

zusetzen. So ist anzunehmen, daß ihm das Griechische nicht ganz unbekannt war; auch schrieb er einen leider verlorenen Legationsbericht unter dem Titel Odoporicus (ὄδοπορικος = Reisebeschreibung). Dagegen besitzen wir nicht wenige Zeugnisse über sein klösterliches Leben und Wirken, teils von ihm selbst verfaßt, teils an ihn gerichtet, teils seiner gedenkend. Sie lassen einen geistigen Führer von hohem Wissen, aber auch asketischem Ernste erkennen, zugleich einen Meister der bildenden Kunst, der die Reichenauer Marienkirche neu aufbaute und mit kostbarem Meßgerät versah. Das ist untergegangen; aber noch ist erhalten der berühmte Sankt Galler Klosterplan, als dessen Zeichner neue Forschung den Heito hat erkennen wollen. Erhalten ist auch eine Inschrift von seinem Kirchenbau, die besagt, ganz Germanien feiere Heitos hohen Geist. In prunkvoll strömenden Hexametern hat dann sein größerer Jünger Walafried den Preis des Abtes gesungen:

Damals kam ein Jüngling empor, dem goldenen Stern gleich,
Dessen Geleucht sich rasch auf finsterner Erde verbreitet — —
Dessen geistiges Wesen zu schildern versagt mir die Rede,
Denn er glänzte der Welt als Lehrer eigenen Ranges,
Der die Brachen gefurcht und heilige Samen gestreut hat...

Einigen Ruhm gewann von Heitos Schriften die Aufzeichnung einer Vision, die sein Mitmönch Wetti kurz vor dem Tode gehabt hatte. In der Entrückung war Wetti von einem Engel durch die Reiche des Jenseits geführt worden und hatte dort eine Reihe bekannter Personen teils in der Pein, teils in der Herrlichkeit gesehen. Man sollte denken, eine solche Vision werde den erzählenden Mönch zu mancherlei Äußerungen der bewegten Anteilnahme, wo nicht der Wundersucht veranlassen. Aber Heito berichtet ohne alles Beiwerk, kurz und würdig, in kristallener Sachlichkeit. Der junge Walafried hat dann aus seinem Protokoll ein großes Gedicht gemacht, das durch seinen Gegenstand in der Ahnenreihe der Göttlichen Komödie steht.

Über seine Basler Tätigkeit hat Heito nur ein Zeugnis, aber ein ergibiges, hinterlassen: eine Art Programm über die Belehrung seiner Untergebenen. Er bemühte sich damit, die

staatlichen Kulturbestrebungen Karls des Großen an seinem Platze durchzuführen. Die Durchsicht dieser 25 Kapitel eröffnet reiche Einblicke in die damaligen Zustände Basels. Alles zeugt von wirtschaftlicher Blüte: die Geistlichen werden zu bescheidenem Leben verhalten, vor Besuch der Gasthäuser wie vor der Jagd mit Hunden oder Falken, auch vor weltlichen Spielen (*ludus aut spectaculum*) gewarnt; die Laien sollen keine Zinsen nehmen; wenn sie nach Rom reisen zum Besuch der heiligen Stätten, sollen sie vorher volle Beichte tun. Wir können diese Punkte hier nur streifen: wichtiger sind für unser Thema die Sätze, die das geistige Leben berühren. Naturgemäß sind sie rein kirchlicher Art. Es wird eingeschärft, daß die Laien Vaterunser und Glaubensbekenntnis in beiden Sprachen auswendig können sollen, lateinisch und deutsch (*barbarice*; das Wort hat damals keinen abschätzigen Beigeschmack mehr): „denn was der Mund bekennt, soll das Herz glauben und verstehen“. Ferner sollen die Laien auf jene Worte der Liturgie, die der Priester an die Gemeinde richtet, die Responsionen singen können — zweifellos auf lateinisch. Weit mehr wird von den Geistlichen verlangt. Sie haben sich über Kenntnis und Verständnis der Glaubenslehre, insbesondere auch der Sakramente, auszuweisen; sie sollen die Laien darüber in einfacher Form belehren können. Acht Bücher werden ihnen angegeben, die sie besitzen oder auswendig können müssen. Die Bibel ist natürlich nicht dabei, sie wäre im Zeitalter des Pergaments viel zu kostbar gewesen; an ihre Stelle tritt eine Sammlung biblischer Lesestücke, sowie der vollständige Psalter. Dazu kommt ein Predigtbuch über alle Sonn- und Festtage des Jahres, ferner Meß- und Gesangbuch, Taufritual; eine Anweisung für die Beicht- und Bußpraxis; schließlich ein *computus*, also ein Handbuch der Zeitrechnung: denn der Priester mußte es in jener schriftlosen Zeit wissen, welcher Monatstag und möglichst auch welches Jahr nach Christus eben war, er mußte die beweglichen Feste nach Sonne und Mond errechnen können. Im übrigen setzen alle diese Forderungen gute Ausbildung an der Lateinschule voraus.

Vacuum.

So finden wir im karolingischen Basel Elemente geistigen Lebens, Einwirkung geistiger Kreise, Voraussetzungen literarischen Schaffens. Wen es freilich zu solchem Schaffen trieb, der blieb nach den damaligen Verhältnissen und Gesinnungen nicht in der Bischofsstadt, sondern ging — wie Waldo und Heito selber — in eines der blühenden alemanischen Klöster. Von daher wird es zu verstehen sein, daß, während St. Gallen und die Reichenau an dichterischer Schöpferkraft im ganzen spätkarolingischen Abendlande nicht ihresgleichen hatten, auf Basel nicht einmal ein Abglanz dieses Ruhmes gefallen ist. Als dann im zehnten Jahrhundert Otto der Große und seine Folger durch Auswahl der richtigen Männer und kluge Begünstigungen das geistig-kulturelle Leben von den ländlichen Klöstern in die Bischofsstädte hinüberlenkten, als in diesen Städten selber Klöster als besondere Pflegestätten von Kult, Schrifttum und Kunst gegründet wurden, da nahm das zu Burgund gehörige Basel an dem Aufschwunge nur geringen Teil.

Das sollte sich freilich ändern, als Kaiser Heinrich II. Basel gewann und unter großzügigen Stiftungen in die ottonische Bischofspolitik einbezog. Trotzdem galten noch unter Kaiser Heinrich III. in den Vierzigerjahren des elften Jahrhunderts der Basler Bischof und seine Domherren für arm. Genügt das zur Erklärung dafür, daß noch das ganze elfte Jahrhundert hindurch von einem geistigen Leben in Basel wenig, von geistigem Schaffen kaum etwas nachzuweisen ist? Schwerlich. Hier liegt ein Rätsel der Altbasler Geschichte — man bedenke: von Heito bis auf den gleich zu besprechenden Warnerius ist es so weit wie von heute rückwärts bis zum Dreißigjährigen Kriege! — Vielleicht wird es ja künftiger Forschung noch gelingen, von den zahlreichen Dichtungen und Handschriften des elften Jahrhunderts, deren Herkunft unbestimmt ist, das eine oder andere Basel zuzuweisen. Inzwischen würde man jenes Rätsel nur vom einen Gebiet auf das andre verschieben, wenn man erinnerte, daß Basel erst unverhältnismäßig spät ein eignes Kloster als Heim der Bildung, als hohe Schule nach damaliger Form erhielt. Denn warum wurde

Sankt Alban erst 1083 gegründet und erst weitere zwanzig Jahre später durch einen Gründungsbrief gesichert? Die Mitlebenden haben das offenbar selber nicht begriffen. Der bekannte Gründungsbericht von etwa 1102 erwähnt den alten Reichtum Basels und schreibt das lange Fehlen eines Klosters bischöflicher *negligentia* zu: „Während die Hirten der Stadt über die ihnen anvertraute Herde mit glühendem Eifer wachten bei Tag wie bei Nacht und das ihnen anvertraute Pfund ihrem Herrn mit vielfachem Zins zurückzuerstatten strebten, beschuldigt man sie in einem Punkte nicht geringer Nachlässigkeit: da sie überall sonst die Bischofsstädte mit drei oder mehr mönchischen Gemeinschaften geschmückt sahen, begnügten sie sich daheim wie in einem armen Dorf mit der einen Gemeinschaft der Domherren.“

Für Basels Reichtum in diesen Zeiten gibt es ja auch andre Zeugnisse, und daß man geistig nicht schlief, gibt uns Anselm von Besate zu erkennen. Dieser oberitalienische Rhetor, der sich selber „den Peripatetiker“ zubenannte, hatte in einem reichlich krausen Buch, „die Rednerschlacht“ betitelt, seine Belesenheit und dialektische Fertigkeit (und übrigens ein nicht auf der Höhe der Zeit stehendes Latein) produziert, vor allem aber seine himmelhohen Verdienste und die Verworfenheit eines Privatgegners zur Ansicht gebracht. Er reiste mit dem Werke um 1050 nach Mainz zu Kaiser Heinrich III.; unterwegs hat er, wie er wenigstens behauptet, außer in Augsburg und Bamberg auch in Basel für den Vortrag seines Werkes den erwünschten Beifall gefunden. Das beweist jedenfalls, daß man hier dieser lateinischen Sophistik zu folgen vermochte. Und wenn die Behauptung von dem Beifall wahr ist — den der Peripatetiker in Mainz nicht fand —, so hätten die Basler schon damals an menschlichen Kuriositäten Spaß gehabt.

Wir kommen nunmehr zu dem ältesten Basler Dichter, zu

Warnerius Basiliensis.

Über Werner von Basel haben wir keine historische Nachricht. Wir kennen ihn, außer aus einem inhaltsarmen Epitaph, nur aus seinen beiden Dichtwerken „Synodicus“ und

„Paraclitus“. Diese standen das ganze Mittelalter hindurch in Ansehen, um dann, zumal in Basel, vollständig vergessen zu werden. Selbst für Rudolf Wackernagel und eben noch für das Historisch-biographische Lexikon hat es einen Warnerius nicht gegeben.

Aber die allaufspürende Wissenschaft hat ihre Rumpelkammern, wo selten ein Neugieriger eintritt. Eine solche Rumpelkammer heißt „lateinische Literatur des Mittelalters“, und da liegt neben andern und, gestehen wir's, weit kostbarern Dingen auch unser Warnerius. Sein Synodicus ist sogar vor 40 Jahren gedruckt und seitdem von etwa einem halben Dutzend Menschen gelesen worden...

Name und Herkunft des Dichters sind durch das zuverlässigste Mittel, durch Akrostichon, sichergestellt. Wenn man im Paraclitus die Anfangsbuchstaben der ersten 28 Verse aneinanderreicht, so liest man: VVARNERIUS BASILIENSIS ME FECIT, also: Werner von Basel hat mich gemacht. Ebenso ergeben die ersten zehn Zeilen des Synodicus: VVARNERIUS; dazu bezeichnet sich der Verfasser im ersten Satz als *auctor Basiliensis, vir quidam*, und macht weiterhin auf das Akrostich aufmerksam:

Ut nomen noris, laudator, compositor,
Sensim primarum seriem coniunge notarum¹⁾.

Man darf aus der Selbstbezeichnung schließen, daß Werner dem Weltklerus angehört hat: als Mönch hätte er sich nicht nach der Stadt, sondern nach seinem Kloster benannt. Das bestätigt und verdeutlicht sich aus einigen Stellen der Gedichte. Im Paraclitus redet er sich selber als Hirten und Lehrer des Volkes an (Z. 575 ff.):

¹⁾ „Willst du zum Zitieren den Namen des Verfassers wissen, so reihe die Anfangsbuchstaben aneinander.“ — Man hat hier und überall im folgenden den Text so eingerichtet, daß wichtige Zitate auch in Übersetzung dargeboten werden. Wo die wörtliche Übersetzung fehlt, ist stets der Hauptinhalt der lateinischen Stelle im deutschen Text umschrieben worden. Sonach kann das Lateinische in jedem Falle ohne Verlust übersprungen werden; dem, der das nicht will, bietet in jedem Fall der deutsche Text eine Nachhilfe. Eine Ausnahme macht das Kapitel „Zur Poetik“, sowie der Anhang; hier muß etwas Latein vorausgesetzt werden.

Qui pascis plebes, prudenter vivere debes,

Nil fari temere, nil reprobis gerere...

Plebis doctores dent vitae dulcis odores...

In demselben Passus nennt er sich dann auch Diener oder Knecht Gottes und verweist auf seine Schweigepflicht als Beichtvater:

Se male custodit, qui confessum sibi prodit.

Werner hat also im städtischen Pfarrdienst gestanden. Sein ganzes Ethos, besonders im Paracletus, ist das des treuen Seelsorgers, der im Gefühl seiner Verantwortung vorerst um die eigne Seele, die eigne Reinheit kämpft. Das wird nachher zu betrachten sein.

Zugleich hat Werner aber auch als Lehrer gewirkt, und das bedeutet, daß er dem Domklerus angehört hat. Er sagt zu Anfang des Synodicus, er wolle mit diesem Gedicht den Klerus ermahnen. Im Paracletus unterzieht er sein philosophisches Streben und Grübeln herber Kritik: „Die Stunden der Nacht durchwachend, mühest du dich um Trug: Erstaunliches willst du beweisen und täuschest damit die Schüler“ (Z. 381). Die Schüler (*rudēs*) müssen angehende Geistliche sein; denn das Volk unterrichtete man nicht in Dialektik und Astronomie, von denen an dieser Stelle gesprochen wird. Eine Magisternatur zeigt sich in der Tat an manchen Zügen der Gedichte. So finde ich eine, zumal im Paracletus vortretende Neigung, die Tendenz längerer Reden in Merksprüchlein mit kräftigen Antithesen zusammenzufassen. Etwa gegen den Rationalismus (Z. 377): „Gott kümmert sich um kein zugespitztes Argument; er liebt Ruhe des Geistes, nicht Genus und Species.“

Mentis amat requiem, non genus et speciem.

Oder (Z. 391): „Über die Tiere stellst du den Menschen auf Grund seiner Vernunft. Aber im Hinblick auf Gott sind die Menschen Esel.“

Respectu Domini sunt homines asini.

Da hört man den Schulmeister.

Von Werners Lehrtätigkeit zeugt auch das Epitaph (vgl. unten S. 287 f.), insofern es offensichtlich von einem Schüler verfaßt ist und Werners Versformen nachahmt. Aber

über Werners Ort, Zeit, Stellung, persönliches Wesen sagt es in 14 Versen einfach nichts; es rühmt nur den Philosophen, der *qualibet arte*, d. h. in allen sieben freien Künsten, erstaunlich war, ganz besonders aber in deren einer, der Musik. Damit erfahren wir also doch noch etwas Neues. Ferner darf man vielleicht daraus entnehmen, daß Werner nicht sehr alt geworden ist.

Nun die wichtige Frage, wann Werner gelebt hat. Ich habe da wesentlich drei Indizien: 1. Die ältesten Handschriften reichen bis etwa 1150 zurück — das gibt einen Endtermin. 2. Der Synodicus vergleicht die Wunder Gottes in vorchristlicher mit denen der christlichen Zeit. Als letzter christlicher Heiliger erscheint Adalbert von Prag († 997), und zwar schon in ziemlich sagenhaftem Lichte: das gibt einen Anfangstermin. Dem ist noch hinzuzufügen: Der erste Kreuzzug (1095—99) wurde ziemlich allgemein als ein glorreiches Werk Gottes aufgefaßt, der noch am Ende der Zeiten das Heldentum der Makkabäer erneuern wollte. Diese Vorstellung würde ganz in den Synodicus gepaßt haben. Wenn sie fehlt und statt dessen Adalbert als der letzte klassische Heilige genannt wird, so möchte man (freilich ein *argumentum ex silentio!*) denken, daß die Eroberung Jerusalems zur Zeit des Gedichtes entweder noch nicht geschehen war oder doch noch nicht in klassischer Ferne lag. 3. Aus Formgründen, die ich im Anhang darlege, würden Werners Gedichte am ehesten ins erste Viertel des zwölften Jahrhunderts gehören. Sie könnten auch um einige Jahrzehnte später sein (dagegen aber Punkt 1 und 2), jedoch keinesfalls erheblich vor 1100 liegen.

Werners Gedichte sind also, mit mäßigem Spielraum nach beiden Seiten, auf etwa 1095—1120 anzusetzen. Das bedeutet: der Autor ist noch unter dem großen Bischof Burchard (1071—1107) herangewachsen und wird durch ihn ins Domstift aufgenommen worden sein, wenn er auch vielleicht erst unter Burchards Nachfolger Rudolf III. (1107—23) gedichtet hat.

Dazu findet sich eine hübsche urkundliche Ergänzung. Nämlich der Name Werner, an sich sehr häufig, erscheint in der Zeit zwischen 1000 und 1160 im gesamten Basler Kle-

rus, Mönche eingerechnet, urkundlich nur ein einziges Mal: ein *Wernherus scolasticus* nimmt am 2. November 1118 mit vier andern Kanonikern an der Gründung der Leonhardskirche teil (Trouillat II 3; vgl. Urkundenbuch der Stadt Basel I, 17 n. 21). Sollen wir zweifeln, daß wir es da mit unserm philosophisch dichtenden Pfarrer und Lehrer zu tun haben? Die abweichende Namensschreibung besagt nichts: denn es handelt sich nicht um eigne Unterschrift, sondern um eine vom Notar zu verantwortende Aufzählung. Zudem ist nur eine Cartularabschrift von 1295 erhalten.

Zur Poetik.

Bevor wir uns mit dem Inhalt der beiden Gedichte bekannt machen, ein Wort über deren Form, besonders für solche, die der mittellateinischen Literatur sonst ferne stehen.

Der *Synodicus* ist in reinen leoninischen Hexametern abgefaßt, d. h. im Hexameter reimt die Zäsur, die stets nach zweieinhalb Füßen steht (Penthemimeres), zweisilbig auf das Versende:

Versibus emensis his auctor Basiliensis
 Vir quidam clerum paritates quaerere rerum
 Ammonuit primus Domino quas indice scimus,
 Rerum priscarum brevis editor atque novarum,
 Non veteri more, sed eas scribendo canore.

Mit diesen Anfangszeilen bezeichnet Werner selber die Verse als metrisch (*emensis*) und deutet darauf, daß der klingende Reim (*canore*) etwas Neues sei.

Der *Paraclitus* ist in den noch schwierigeren reinen leoninischen Distichen abgefaßt, d. h. nicht nur im Hexameter (stets Penthemimeres), sondern auch im angehängten Pentameter reimt die Zäsur auf das Versende im Zweisilbenreim (Z. 639):

„Cras“ cracitat corvus clamoso gutture torvus,
 „Cras“ nigra clamat avis plena ciboque gravis.
 Qui bona mirantur mundi, corvos imitantur:
 „Cras“ semper clamant qui bona carnis amant.

Das Mittelalter hat eignere und edlere lateinische Dichtungsformen hervorgebracht, wie denn der Leoninus (der Name ist unerklärt) auch in seiner Blütezeit von nicht wenigen Dichtern abgelehnt wurde. Aber vielleicht an keiner andern Form scheiden sich Geister und Zeiten so deutlich wie an dieser, insofern ist sie die wichtigste. Wie der romanische Turm mit der antiken Basilika, verbindet sich mit dem heroischen Metrum der Reim, nicht ohne Opfer: denn um des Reimes willen mußten die Dichter oft genug die metrische Form vernachlässigen, oder auch umgekehrt, wie Werner mehrfach im Paraclitus, sich um des Metrums willen mit Assonanzreim begnügen. Hier wie auf vielen Gebieten hat man leicht sagen, das Mittelalter habe zwei Herren dienen wollen. Soviel ist wahr: Man verehrte die Formen der Antike, und nicht als „bloße Formen“ oder elegisches Ideal — man lebte sie weiter, jederzeit um Erfassen ihres tieferen, ihres lebendig zeugenden Grundes bemüht. Eben aus der Einsicht, daß das Erbe des Altertums fortzeugend zu eigenem Leben verpflichtete, suchte man die flüssigeren, gegenwärtigeren Formen (und übrigens stammte als Form auch der Reim aus dem Altertum) innerhalb der rein antikischen zu entfalten und zu bewahren, vollzog man immer neu die Ehe zwischen Faust und Helena.

Aber dem humanistischen Ohr klingt das Ergebnis, der Leoninus, nur abscheulich, und wenn der Widerwille unleugbar Fremdheit gegenüber dem Mittelalter bedeutet, so soll diese nicht mit gescheiterten Formeln vertuscht werden. Grade weil ich hier für den ältesten Basler Dichter Verständniswege zu erschließen suche, muß ich feststellen, daß seine Verse nicht nur dem humanistischen Geschmack, sondern der gesamten modernen, auch der deutschen Poetik entlegen sind. Wie soll man sie überhaupt lesen? Betont man metrisch-skandierend, so fallen sämtliche Reime unter den Tisch. Liest man mit Wortbetonung, so verliert man die in aller Freiheit doch vorhandenen Hexameter und Pentameter. Man verdeutlicht sich den Widerspruch am besten, wenn man den Leoninus deutsch nachzubilden sucht — um zu entdecken, daß das in unserer, allen Formen fügsamen Sprache nicht möglich ist. Wohl haben große Übersetzer Beispiele gegeben, wie:

geschüttelt, das Augustende schenkt frischen Most, man trinkt und verjagt die Sorge. So hält es auch die Weisheit, Sophia, mit ihrem Gefolge. Und da man nun wohlgesättigt im Schatten ruht, will sie sich an guten Gesprächen erfrischen und ruft zwei Männer ihres Gefolges zu Rede und Gegenrede, oder genauer (sie sagt: *cantantes dicite*) zu Sang und Gegensang auf. Die zwei sind der Vater Thleipsis, was wir wohl als $\Theta\lambda\psi\iota\varsigma$, Bedrückung, zu deuten haben, und der Jüngling Neocosmus, neue Welt. Sie sind die Sprecher des Alten und des Neuen Bundes, der vorchristlichen und der christlichen Zeit. Diese drei also, die beiden Wettstreitenden mit Sophia im Vorsitz, bilden die Synode.

Und zwar ist das ganze, rund 600 Zeilen umfassende Gedicht in die Gesprächsform aufgelöst. Nach dem zehnzeiligen Prolog sind wie im Drama die Verse an die drei Personen verteilt — nur daß es keine Handlung gibt, auch keinen Streit. Vielmehr stellt Thleipsis jeweils in sieben Zeilen ein Bild aus dem Alten Testamente hin, und Neocosmus stellt in gleichfalls sieben Zeilen ein christliches Bild daneben; Sophia greift dann und wann beurteilend, ergänzend, anregend ein. So kommen 32 Doppelbilder zustande: die Reihe der „Bedrückung“ beginnt mit Adam, um in der Makkabäerzeit zu endigen — die Reihe der „Neuen Welt“ reicht von Christus bis zu Adalbert von Prag. Natürlich besteht möglichst innige Verbindung zwischen Bild und Gegenbild. Hier Adam, aus dessen Rippe das erste Weib kam, dem Versucher erliegend, allen den Tod bringend — dort Christus, aus Mariens geschlossenem Schoße geboren, den Versucher überwindend, für alle den Tod besiegend. Oder: hier der Turmbau zu Babel mit seiner Sprachverwirrung — dort das Pflingstwunder mit seiner Spracheinung. Diese Gegenbilder, bei denen sich auch Neocosmus noch im Bezirk des Neuen Testamentes hält, waren schon in der altchristlichen Theologie ausgebildet und in dem Schrifttum wie der bildenden Kunst des ganzen Mittelalters hochbeliebt. Aber indem Werner aus den biblischen Grenzen zeitabwärts in die Kirchengeschichte tritt, muß er andersartige Beziehungen suchen; nun entsprechen sich in der Regel die geistigen und sinnlichen Wunder da und dort. Zu dem verblendeten Propheten

Balaam spricht seine Eselin — der heilige Severin läßt ein Schaf zu seinem Hirten sprechen. Die drei Jünglinge im Feuerofen singen ihren Lobgesang — Papst Alexander, von Kaiser Aurelian mit zwei Gefährten zum Scheiterhaufen verurteilt, singt den Preis Christi. Samuel prophezeit schon als Knabe, gibt später seinem bösen lebenden Herrscher harte Weissagung, stirbt allbetrauert — so auch Sankt Martin. Oder gar: Josua läßt die Sonne stillstehen — so auch ein heiliger Mucius!

Die stärksten Legenden dieser Art wurden durchweg im Verfall der Antike und den Gärungen der Übergangszeit (viertes bis siebtes Jahrhundert) erdichtet. Werner von Basel wird sie aus einem Legendar oder Passional zusammengesucht haben, wie es deren zweifellos schon um 1100 in einiger Ausführlichkeit gab. Im übrigen sind so massive Wunder wie die jener Severin und Mucius für Werners ernstes Zeitalter nicht grade charakteristisch, und der Dichter verweilt auch bei ihnen nicht. Von den 32 christlichen Bildern widmet er die 13 ersten der neutestamentlichen Urkirche, wobei denn auch zwei oder drei als kanonisch geltende Apostellegenden mitlaufen. Dann sind sechs Bilder der sagenhaften Märtyrerezeit gewidmet, und was bleibt, abermals 13 Bilder, betrifft die Kirchengeschichte seit Konstantin dem Großen. Gewiß ist auch das hier Gebotene vielfach Legende und soll es sein: aber es reicht nicht ins Phantastische, wie man schon aus dem vorhin gegebenen Beispiel Sankt Martins entnehmen kann. Wir gewinnen aus dieser Reihe eine gewisse Vorstellung, wie man um 1100 in Basel das Wirken Gottes in der Zeit — das, was wir unter unsern Aspekten Weltgeschichte nennen — ansah. Es sei daher erlaubt, die Gestalten dieser Reihe aufzuführen (Z. 350 ff.):

Wunderbare Taufe Konstantins durch Papst Silvester.

Sturz des Kirchenverfolgers Arius durch das Konzil zu Nikäa.

Papst Liberius, erst in weltlicher Gesinnung von der Wahrheit abirrend, stirbt glaubenstreu.

St. Martins asketisches und prophetisches Leben.

Theodosius der Große bereut auf Mahnung des Ambrosius seine Schuld.

Justinian baut die Hagia Sophia.

Ein Wunder des von den Langobarden bedrohten Eremiten
Hospicius (575).

Papst Gregor der Große erbetet Lösung von der Pest.

Der angelsächsische Mönch Egbert († 729) erlangt Todes-
aufschub, um seine Sünden abbüßen zu können.

Der Asket Aegidius (um 700) bekommt Milch von einer
Hindin.

Karl der Große (Gegenbild ist der Xerxes des Buches
Esther):

Karole, Francorum rex et princeps Italarum,
Mundus dum stabit, tibi quem regum similabit?
Rexisti gentes Rhenum Rhodanumque bibentes,
Te timuit Rhetus, te nunquam Saxo quietus;
Te clam quaerebant duo perdere nec peragebant;
Te duce barbato Desiderio superato
Romanos Christi cultores eripuisti³⁾.

Ludwig der Fromme, Gegenstück zu Judas Maccabäus,
war den Bösen furchtbar, den Guten ehrwürdig:

Leges et bannos sanxit domuitque tyrannos,
Sacra frequentavit dilapsaque templa novavit.
Normam vivendi clero dedit, et moriendi
Sollicitus cura donavit praedia plura⁴⁾.

Adalbert von Prag predigt den glaubensbegierigen Mäh-
rern (!) mit Erfolg und wird erschlagen.

³⁾ „Karl, Frankenkönig und Fürst der Italer: welchen König wird die Welt, solange sie steht, dir vergleichen mögen? Du beherrschtest die Völker, die aus dem Rhein und der Rhone trinken; dich scheute der Schwabe und Baier, auch der nie ruhende Sachse. Zwei wollten dich heimlich umbringen und kamen nicht zum Ziel. Indem unter deiner Führung der Langobarde Desiderius überwunden wurde, hast du die Diener Christi in Rom befreit.“ — Die „zwei“ bezieht Hoogterp (Neophilologus 19, S. 77) auf Heldri und Rainfroi in der Karls-Sage. — Der „Langbart“ Desiderius bedrohte vor Karls Eingreifen 773 den Papst.

⁴⁾ „Er handhabte Gesetz- und Banngewalt und bändigte die Tyrannen. Er war gern in den Gotteshäusern und erneuerte verfallene Kirchen. Der Geistlichkeit gab er eine Regel und schenkte ihr im Hinblick auf seinen kommenden Tod viele Güter.“ — Es ist das klerikale Bild des Kaisers. Die „Tyrannen“ sollen wohl sein Neffe Bernhard von Italien, den er grausam blendete, sowie ältere Verwandte sein, die er ins Kloster sperrte.

Versuchen wir eine Würdigung dieser Reihe, deren Zweck ja nicht ist, eigentliche Geschichtsbilder zu geben, vielmehr auf die bedeutendsten Nachfolger Christi und der Apostel hinzuweisen. Da finden wir unter zwölf Namen (der Ketzer Arius scheidet aus) allein fünf Kaiser — tatsächlich nahezu alle, die irgendwie als treue Gotteswerkzeuge in Betracht kamen; wobei anzumerken, daß zu Werners Zeit noch keiner der deutschen Kaiser heilig gesprochen war. Dazu treten zwei alte Päpste, nachdem schon unter den Wundertätern der Märtyrerzeit zwei Päpste gefeiert waren; dann die Apostel der Gallier und Slawen, Martin und Adalbert; schließlich drei Asketen aus der Übergangszeit. — Das ist, unter den gegebenen Bedingungen angesehen, eine ganz erstaunlich kaiserliche Reihe, gegen Ende hin von ausgesprochen deutschem Charakter. So hatte man die Kirche in der Zeit der Ottonen und ersten Salier gesehen — Gregor VII. hatte dann, ein Halbjahrhundert vor Werner, jene neuen, hierarchischen Vorstellungen von Heiligsein verkündigt, die später als die selbstverständlichen galten. Wenn Werner dagegen an der älteren Sicht festhält, so erinnern wir uns, daß sein Bischof Burchard von Hasenburg Vorkämpfer der kaiserlichen Sache war. Übrigens hat Werner von den Namen, die nach römisch-kirchlichen Begriffen am ehesten zu vermischen wären, zwei noch nachträglich durch Sophia erwähnen lassen: Benedikt, den Begründer des abendländischen Mönchtums, und Columban, den Mönchsapostel Alemanniens.

Aber wichtiger fast als diese kaiserlichen Farben des Geschichtsbildes erscheint dessen Einordnung: die frommen Helden der letzten Jahrhunderte, des eignen deutschen Raumes, stehen in Parallele, ja in bedeutsamer Wechselbeziehung zu den mythisch verklärten Helden der Heiligen Schrift, zu den Vorläufern Christi! In der Regel bezog man sonst — nach Anregungen, die schon Christus selber gegeben hatte — die alttestamentlichen Szenen allein auf die Heilsgeschichte; bei den Juden sah man die geistige wie irdische Ahnenreihe des Herrn und seiner evangelischen Taten, eine Ahnenreihe, deren Vorbedeutungen sich im Evangelium erschöpften. Alle spätere Geschichte galt nur als Übergang zwischen Erlösung und Gericht, zwischen Kunft und Wiederkunft Christi; sie

war das Greisenalter der Welt, nicht eine sinnvolle Epoche im Werdegang der Menschheit. Diese, die ersten elf christlichen Jahrhunderte bestimmende Vorstellung erscheint bei Werner nicht grade umgestürzt oder aufgegeben, aber doch verlassen. Tatsächlich sieht er das Neue Testament nicht als eine Welt für sich, sondern als das erste und eindeutig größte Teilstück eines Weltenlaufs, der alle christliche Zeit umfaßt, um erst mit dem jüngsten Tage zu enden. Er sieht seine Gegenwart, mehr oder minder bewußt, mit Christus organisch in einem Raum. Wie alle Weltgeschichte seit dem Sündenfall auf die Menschwerdung hin lebte, so lebt alle seitherige Geschichte die Menschwerdung aus.

Damit rückt Werner von Basel in einen hochbedeutenden Zusammenhang. Eine Reihe deutscher Geschichtsdenker des zwölften Jahrhunderts, auf die A. Dempf aufmerksam gemacht hat, stellten sich im Unterschied von der zeitlosen Dogmatik und Systematik der westlichen Schulen die Aufgabe, das Walten Gottes in der Zeit auszulegen, den Sinn im Wechsel, die höhere Gegenwart in der vergänglichen Schöpfung zu verstehen. Der Anstoß dazu kam zweifellos aus den zeitlichen Wandlungen, die man eben erlebte und auf die der eine Name Canossa hindeutet: aus dem Übergang des deutsch-kaiserlichen Christentums in ein romanisch-päpstliches. Man befragte die Geschichte und fand nun in ihr nicht mehr wirre Ereignisse mit sehr genereller Einteilung, sondern Gottes sinnvolle Entfaltung in der Zeit — auch in der christlichen Zeit. So deutete Werners Zeitgenosse Rupert von Deutz (zirka 1060—1130) die Weltgeschichte als organisches Werk der Dreifaltigkeit: der Vater wirkt sich in den sieben Schöpfungstagen aus, der Sohn in den sieben Epochen vom Sündenfall bis zur Sendung des heiligen Geistes, der heilige Geist in sieben Epochen der Kirchengeschichte, deren letzte eben läuft. Jüngere Lehrer wie Hugo von Sankt Viktor, Anselm von Havelberg, Otto von Freising haben andere, zum Teil deutlichere Gliederungen versucht. Sie stimmen untereinander und mit Werner von Basel überein in der Anschauung, daß Gottes Erziehungs- oder Entwicklungsplan mit dem Evangelium nicht abgeschlossen, vielmehr in eine neue Bahn geleitet sei.

Die ganze Bedeutung dieser Sicht kann hier nicht entwickelt werden; ohnedies bedarf sie noch näherer Erforschung, besonders auch ihrer Ursprünge, in die jetzt Werner einzuordnen sein wird. Jedenfalls bekam dadurch die eigne Zeit einen tieferen Sinn, eine reichere geistige Selbstgewißheit. Wohl blieb man vorläufig dabei, die Gegenwart ans letzte Ende des großen Weltenplans zu setzen, möglichst nah ans Jüngste Gericht: das ist zweifellos auch Werners Anschauung gewesen, da er die Parallelen zu Ludwig dem Frommen und Adalbert den Makkabäerbüchern entnimmt. Aber der irdische Zukunftsraum, den man vor sich sah, hat sich im zwölften Jahrhundert Schritt für Schritt erweitert, bis er dann mit Joachim von Fiore (um 1200) und, wie ich denke, dem heiligen Franz die Weite eines ganzen Weltalters bekam.

Schon der Entdecker des Synodicus J. Huemer bemerkte, daß Werner sich hier an ein älteres Gedicht anlehnt, die Ekloge des Theodul. Diese gehört dem neunten Jahrhundert an, und vielleicht ist Theodul Deckname eines bekannten Sachsen Gottschalk, der um 850 wegen seiner schroffen Prädestinationslehre verketzert wurde und einige leidenschaftliche, litaneihafte Lieder hinterlassen hat. Die Ekloge gibt ein Streitgespräch zwischen Pseustis (Trug) als dem Vertreter der heidnischen Mythologie und Alithia (Wahrheit) als der Vertreterin der Bibel. In je vier Zeilen steht einem heidnischen Bild ein alt- oder neutestamentliches entgegen, und zum Schlusse entscheidet die von dem bedrängten Pseustis zu Hilfe gerufene Fronesis (Vernunft) für Alithia. Die Ekloge Theoduls gewann späterhin, besonders seit der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts, in den Schulen große Beliebtheit. Man könnte demnach denken, Werner habe, um die heidnischen Historien zu beseitigen, ein rein christliches Gegenstück schaffen wollen — das freilich keine solche Verbreitung erreicht hat. Jedenfalls wirft die Sophia des Synodicus, ihre beiden Wettsänger lobend, gelegentlich auf die Dichter des Altertums einen bösen Seitenblick (Z. 402):

Mehr hat unsern Tagen und künftigen dieses zu sagen
Als das Gedicht Vergiles trotz seines erlesenen Spieles,

Als was du, Stati, als was du singest, Horati!
 Götter, Verhängnis, Schändung — der Stoff gab jenen die
 Sendung:
 Dinge, die unbegründet der Zweifel des Denkenden findet.
 Doch was wir berichten sind wahre, erwiesne Geschichten...

Paracletus: I. Die Gnadenwahl.

Paraklet, Tröster, ist der evangelische Name für den heiligen Geist (Joh. 14, 16 u. ö.). Aber nicht von ihm dichtet Werner, sondern von der Gnade, die den Gefallenen aufrichtet. Es ist ein „Buch der Tröstung“, wie ein Epilog es erklärt (Z. 809):

Nomen scripturae dat Consolatio iure,
 Quae relevat miseros inque fide teneros.
 Cognomen Christi praedulce PARACLITUS isti
 Sit titulus modulo, spem quia dat populo⁵⁾.

Gewiß mit Bedacht hat Werner seine Titel dem ent-rückteren Griechisch entnommen.

Wie der Synodicus ist auch der Paracletus ein Gespräch, aber nur zu zweien und ohne jeden landschaftlichen Hintergrund, ohne jede Einleitung. Es beginnt sogleich der Büsser, der Paenitens, mit seinen Klagen, und die Gnade Gratia antwortet ihm. Im neunfachen Tausch von Klage und Trost, von Frage und Bescheid umfaßt die Dichtung über 800 Verse, wobei die Lehrreden der Gnade zuweilen ein Vershundert überschreiten.

Wir wenden uns dem bisher ungedruckten Werke um so lieber zu, als sich rasch erweisen wird, daß Werners Probleme und Gedanken die Jahrhunderte überdauert haben — nicht zum wenigsten in Basel selbst! Ein Priester der Salierzeit, jener Zeit, wo, um es einmal grob auszudrücken, „das Mittelalter am tiefsten war“, wendet alle Leidenschaft der Seele auf das christliche Rätsel, wie der arme, zweifelnde Mensch vor dem ewigen Gotte bestehen, wie er der erlösenden Gnade

⁵⁾ „Den Namen gibt dieser Schrift die Tröstung, welche die Armen und Glaubensschwachen erhebt. Christi süßer Beiname Paracletus diene diesem Sang zum Titel, weil er dem Volke Hoffnung gibt.“

vertrauen könne. Wir wundern uns nicht, daß dies Werk des Basler Dichters grade am Abend des Mittelalters, kurz vor Luthers Zeiten, viel gelesen und kommentiert wurde. Es geht hier ja um die Kernfrage der Reformation, deren Schüler dann gegen Luthers bessere Einsicht die Behauptung dogmatisierten, das Mittelalter sei in die Tiefen der Rechtfertigungslehre nicht eingedrungen. Lassen wir hier einfach Werner sprechen!

Vir celebris quondam, qua me sub rupe recondam?
Vt mea foeda tegam, quae latebrosa petam?

Der Büsser oder Dichter — die Seele, mit der wir fühlen sollen — beginnt mit seiner Klage. Einst gefeiert, will er sich jetzt vor allen verstecken. Er sieht alle andern als redliche Leute, nur ihm selber fehlt das richtige Denken und Handeln. Warum hat Gott, der alle Lebensbände in sich verknüpft und die Reinheit liebt, warum hat er ihn, den Unreinen, am Leben erhalten? Warum ihm Taufe und Abendmahl gewährt, wenn er doch der alte blieb? „Ach, warum lebe ich in immer neuer Sünde? Ich werde mit der Zeit nur schlimmer statt besser.“ Da helfen weder guter Vorsatz noch der Anruf Christi: er bleibt doch bei dem Verbotenen, will es nicht einmal loslassen. In dieser innern Pein wendet er sich an die Gnade (Z. 27):

Die du gütig richtest und Sünden, Gnade, vernichtest:
Hilf, ich flehe dich an, rate dem schuldigen Mann!

Die Gnade verweist ihn, den sie Bruder nennt, auf die Heilige Schrift: da zeigen ihm tausend Stellen, wie man Vergebung gewinne. Wünsche er dennoch ihre Unterweisung, nun, so solle er vor allem von der Furcht lassen; er solle beten und fromm leben, so werde ein anderer aus ihm werden. Schließlich stammen alle Heiligen aus der Welt der Bösen, aber sie haben sich emporgeschwungen.

Mit diesem einfachen Bescheide fordert Gratia freilich grade das, was dem Dichter unerreichbar schien. Darum sucht er sich näher zu erklären: Wie kann ich umkehren, da ich schon ganz untergesunken bin? Andre fürchten die Hölle — ich stehe mitten darin. Wie kann ich Verbrecher schelten, da ich selber der ärgste Verbrecher bin? Ein Vater-

mörder, meint er, und Mutterschänder sei besser als er — möge Gnade ihn stützen! (41—52).

In solchen äußersten Worten schildert der Dichter das Gefühl des Versagens vor dem höheren Willen — ein Gefühl des Grauens, worin alle Unterscheidungen, alle Grenzen sich verlieren. Nur daß er sich an die *dulcis Gratia* klammert, zeigt, daß Leviathan ihn noch nicht ganz verschlungen hat. Die Gnade sucht ihn denn zunächst zu mäßigen, mütterlich zu beruhigen.

Hoc do consilium, ne trepides nimium.

Löblich sei Trauer und Bedrängnis des Sünders, aber wertlos, wenn die Hoffnung darin untergehe.

Spem qui non servat, culpis culpas coacervat
Nec pietate Dei subvenietur ei.

Sie verweist daher auf Vorbilder der Hoffnung: Zachäus, Matthäus, Maria Magdalena, die durch innere Pein und Trauer doch zum Heil gelangten.

Die Beispiele erhellen den Büßer einen Augenblick — und werfen ihn dann erst recht ins Leere. Diese biblischen Heiligen, gewiß: sie fehlten und litten daran. Aber dann empfangen sie Kräfte von Gott, daß sie nicht mehr zurückfielen. Und das ist es ja gerade, was ihn quält: hat er bereut und glaubt nun gefestigt zu sein, so zeigt sich bald genug seine Gebrechlichkeit von neuem, er erliegt im genau gleichen Kampfe genau wie vorher — was soll da Hoffnung? Er muß den untern Trieben folgen und Gott läßt es zu. Belügt er da nicht einfach den Allmächtigen mit seiner Reue, seinen besseren Vorsätzen? Was soll er noch beten, da es ihn nicht feit? Er muß offenbar zugrunde gehen (71—86).

Die Erfahrung, die Werner hier ausspricht, entspringt der geistigen Natur des Christentums; sie ist allezeit von denen gemacht worden, die diesen Glauben von innen her durchzuleben wagten, angefangen von dem ersten der Apostel, der sich redlich vermaß, niemals werde er seinen Herrn verleugnen. Und auch die Erfahrung steht über allen christlichen Generationen, daß der um Reinheit Ringende sich zunächst nur gedemütigt sieht vor jenen, die über allen Kampf zum Siege kamen, vor den Heiligen der Bibel und der Kirche.

Gewiß, auch jene haben gesündigt. Dennoch stehen sie, und mit Recht, als die Erhabenen, Verklärten im Gedächtnis der Nachwelt — und spricht nicht die bloße Tatsache ihres Sieges dafür, daß sie entweder stärkere Kräfte schon mitbrachten oder nach der Reue besonderer Stärkung gewürdigt wurden?

Grade an dieser Frage setzt Gratia ein. Vorerst schilt sie mit gesunden Worten auf Werners glatten Schluß: „Mir hilft keine Umkehr, mir bleibt nur der Untergang“ (*non valet ut redeam, restat ut inteream*). Damit mache er sich allerdings die Gnade zur Feindin. Zuvörderst solle er sich ermannen: auf Gott vertrauen, redlich beichten, tüchtig Gutes tun. Das ist nicht Lösung der innern Fragen, aber Voraussetzung der Lösung. Und nun gibt die Gnade in einer ersten langen Rede das irdischere und grade darum verpflichtende Bild jener biblischen Idealgestalten: trotz ihrer Größe und Reinheit haben sogar die Jünger die Gebote Christi übertreten und Christi Schelte ertragen müssen (Z. 93):

Discipulos scimus, nisi vera negare velimus,
 Quamvis innocuos menteque conspicuos
 Crebro correptos a Christo sicut ineptos;
 Fecit grex Domini res vetitas homini.

Zum Beleg werden Aussprüche des Paulus und Johannes, wird das ganze Leben Sankt Peters angeführt. Trotz allem bekam der die Schlüsselgewalt und strahlt jetzt über den Sternen. Auch Propheten und Sänger des Alten Bundes — Ezechiel, David, Salomo — wissen vom Fall des Gerechten und von den Tränen, die den Herrn versöhnen. Denn wenn der Herr gebietet, nicht siebenmal zu verzeihen, sondern siebenmal siebzimal, so weist er damit sein eignes Gesetz. Menschenart schilt gern auf böse Taten, weil der Neid in ihr brennt; aber der eine wahre Censor nimmt den, der ihm sein Böses anvertraut, hilfreich auf. Und so beschließt die Gnade ihre Belehrung, indem sie die Liebes- und Vergebungssprüche des ersten Johannesbriefes frei wiedergibt, hier auch den Trösternamen nennend (Z. 155):

Unus de mille clemensque Paraclitus ille,
 Extinctor leti, vult lacrimando peti.

Christus defensor nobis est ipseque censor:
 Nobis non dubie spem dabit hic veniae⁶⁾.

Mit solchen Lehren empfängt der Büsser wirklich etwas von Trost, Hoffnung, Vertrauen. Jedenfalls wird er sich jetzt nicht mehr ungehemmt seiner Qual überlassen, nicht mehr mit dem Gedanken verwöhnen dürfen, er habe es schlechter als alle andern. Der Dichter gelobt daher, fortan an der Hoffnung festzuhalten, auch wenn er die Zucht einmal nicht wahre. Aber sogleich meldet sich der Zweifel von einer anderen, nur ernsteren Seite. Wird ihn nicht die Hoffnung auf ein unendliches Verzeihen leichtfertig machen? Heißt es nicht der Gnade spotten, wenn man ihr vertraut und gleichwohl sündigt? Ist das nicht die Sünde wider den heiligen Geist, von der in dunklen Worten geschrieben steht, sie allein könne nicht gesühnt werden? (161—180).

Die Antwort, die Werner der Gnade in den Mund legt, greift durch die Fragen hindurch bis zu ihrem tragenden Grunde. Denn letztlich heißt jener Zweifel: wenn auch der Heilige immer wieder sündigt — was besteht eigentlich für ein Unterschied zwischen Guten und Bösen? Besteht er überhaupt, außer in der Einbildung? — Nun, er besteht: das weiß jeder aus dem Gefühl heraus. Aber schwer ist es, ihn gedanklich oder gar objektiv festzulegen. Es war im Mittelalter leichter als heute, weil man sich im Leben wie im Denken strenger zusammenhielt und das Letzt-einfache ruhig verehrte. Vielleicht dürfen uns grade darum mittelalterliche Lehren beschäftigen. Was Werner dichtet, soll ohnedies nicht Beweisschablonen in die Hand geben, sondern dem Suchenden eine Richtung weisen.

Gratia sagt: Sünder wider den heiligen Geist ist, *qui prava sciens operatur*, der bewußt Böse. Ein dunkles Wort, durch beredte Schilderungen verdeutlicht. Der Böse rühmt das Schlechte, verspottet das Gute; er dreht alle Wahrheit um; er sieht und will nicht sehen. Wenn man einen solchen „Zyniker“ freundlich zum Guten mahnt, so lobt er einen, da er

⁶⁾ „Der eine unter Tausend, der milde Paraklet, der Überwinder des Todes, er will in Tränen gebeten sein. Christus ist unser Anwalt, ist unser Richter: er wird uns ohne Zögern die Hoffnung auf Vergebung gewähren.“ Christus als der eine von Tausend nach Prediger 7, 29.

doch Grimassen zieht: „O welch kluger Mann! seinem Verstand würde selbst Plato weichen! Wüßte er noch mehr, er flöge schneller als die Winde. Aber auch unsereins ist nicht dumm:

Etwas vielleicht erkennen auch wir: wir wissen zu trennen
Brot von dem Holze und von seiner Herde den Hund.“

Man sieht, wie der Dichter in dieser Schilderung des Unehrliehen lebendig wird. Er folgert: ein schlechter Mensch kann das Gute gar nicht wollen; wo er Gutes zu tun scheint, hat er arge Hintergedanken. In seinem Herzen herrscht nicht der heilige Geist, sondern der Böse selbst.

Das führt zum Gegenbilde des auch in der Sünde guten Menschen. Nämlich Gottes Geist wirkt auf jeden: aber die einen nehmen von ihm nur das Wissen um Gut und Böses, die andern öffnen sich auch seiner Kraft, die das Gute wollen heißt. Es gibt kein Wissen, auch bei den Heiden, außer allein durch Gottes Atem (Z. 223):

Nam famosorum doctor fuit ipse sophorum,
Sicut Pythagorae, sicut Anaxagorae.
Hoc sine nulla datur sapientia, cum repleatur
Terra per hoc Flamen: vera sophia tamen
Est in eis, qui sunt humiles pureque pii sunt.
Est etenim dius Spiritus ipse pius⁷⁾.

Darum braucht der Fromme, der den heiligen Geist aufnimmt, kein Mann des Wissens zu sein: die wahre Gabe Gottes ist der Friede, den der Mensch empfängt.

Somit sieht Werner, ganz im Sinne der Heiligen seines Jahrtausends, den Unterschied zwischen Gut und Böses, zwischen Echt und Falsch nicht in den Werken — aber auch nicht in der Gesinnung! Sondern er sieht ihn im Unterschied der höheren Mächte, die aus dem All auf den Menschen einwirken und ihn, soweit er sie aufnimmt, bestimmen. Diese Mächte — heiliger und böser Geist — werden als die wahre Wirklichkeit anerkannt. Der Mensch hat kein Ich, er erleidet

⁷⁾ „Denn Er war der Lehrer der berühmten Weisen, wie Pythagoras und Anaxagoras. Ohne ihn gibt es keine Weisheit, denn die Erde ist von diesem Geiste erfüllt. Allein die wahre Weisheit ist in den Demütigen und schlicht Frommen: ist doch der göttliche Geist selber fromm.“

nur die höheren Mächte: wobei allerdings die Frage entsteht, warum im einen Gott, im andern der Teufel wirkt.

Bevor Werner diese Frage anrührt, läßt er die Gnade noch eindringlich erinnern, wie Christus im Frommen das Ich aufhebt. Christus ist der Weinstock, der Fromme wächst an ihm als Rebe. Christus ist zugleich der Gärtner, der die guten Reben nicht nur begießt und beschirmt, sondern auch beschneidet und aufbindet. Gott ist der Schmied, der Fromme das Eisen: wie das Eisen in Glut und Hammerschlag entrostet wird, so wird der Mensch durch Tränen gerechtfertigt und verläßt das frühere Sein, wie Paulus sagt: *vivo iam non ego, sed nova membra tego* (Gal. 2, 20). Diesen Wandel ruft der Glaube hervor, der das Herz entsüht.

Und nun stellt der Dichter die zentrale Frage an die Gnade: Wie kommt man zu diesem Glauben? Warum wirkt im einen der heilige, im andern der böse Geist? Geschrieben steht: Keiner kommt zum Heil, wenn nicht der himmlische Vater ihn zieht (Joh. 6, 44). Wer also nicht gezogen wird, den führt weder gutes noch böses Tun empor. Christus sagt: Ohne mich könnt ihr nichts tun, und Paulus (Röm. 8, 30):

Quos Deus elegit, in eis sua dona peregit,
Justificansque reos magnificavit eos.

Was nützt also die helfende Gnade, und auch, warum soll der Böse verurteilt werden, wenn allein Gott das rechte Wollen gibt? (277—292).

Es ist die allzeit umdeutete, nie ausdeutbare Frage der Vorbestimmung und Gnadenwahl, die Werner nun aus dem Munde der Gnade selbst zu klären gedenkt. Ich gebe kurz den Gedankengang der über hundert Zeilen. Durch den Sündenfall verlor der Mensch die ursprüngliche Macht eigener Wahl. Jetzt wählt die Gnade, indem sie den Gerechten lockt, den Bösen warnt, aber keinen zwingt. Hilfe brauchen alle: aber die einen suchen, die andern verschmähen sie. Wer sucht, verdient eben dadurch das Heil — wer das Gute verschmäht, ist damit freiwillig abgefallen. — Schalten wir hier ein: Diese Lehre, rational beurteilt, setzt voraus, die Menschen seien von Natur verschieden, wie alle Erdennatur; das gleiche Korn gedeiht auf dem Ackerland und verdorrt im

Kies. So sagt ja das Evangelium selber (Matth. 13), und es sei hier daran erinnert, weil man heute oft hört, die Gleichheit der Menschen vor Gott sei christliche Lehre, da sie doch nur Eine christliche Lehre ist. — Werner faßt Gottes Wirken in die Formel zusammen: *dat bona, prava sinit*. Das Gute gibt er, das Böse erlaubt er; er macht den Heiligen, er duldet den Verworfenen.

Dat bona quaerenti nec obstat prava gerenti,
Et sanctum faciens et reprobum paciens.

So gehört die gute Tat Gott und dem Täter, die böse dem Satan und dem Täter; und mit Recht werden am Ende die einen emporgenommen, die andern hinabgestürzt (293 bis 322).

Aber grade darum soll keiner verzweifeln: denn noch der Verdammte empfängt das Leben, wenn er zu Gott umkehrt, der Wolf in Lamm verwandelt und Tote auferweckt. Gratia gibt biblische Beispiele, wie Gott ein schon gefälltes Todesurteil aufhob (Ninive), oder wie er zögerte, eins zu vollstrecken (Sodom). So darf keiner sich vom Schicksal gebunden glauben.

An dieser Stelle schiebt Werner, der sich bisher ganz den Sorgen des Büßers hingegeben hat, eine Versreihe über das Fatum ein, die auf philosophische Strömungen seiner Zeit einen Seitenblick wirft (Z. 355—396). Im Verlaufe des elften Jahrhunderts war der Trieb allmählich erstarkt, den bisher unmittelbar-tathaft aufgenommenen Glauben auch mittelbar-geistig zu befragen und zu gestalten. Die ewige Formel für dies Bestreben setzte gegen Ausgang des Jahrhunderts der Lombarde Anselm von Canterbury mit seinem *Credo ut intelligam*, ich glaube, damit ich einsehe. Aber neben ihm und seinesgleichen, denen das reine Denken aus dem Sinnen, das Sinnen aus dem Glauben und der geistige Glaube aus dem zuchtvollen Leben emporblühte, und neben den „Antidialektikern“, denen die Philosophie nur die dürftige, ja unreine Magd der Theologie war, fanden auch philosophische Lehrer und Schulen ihren Platz, die das allgemeine, vom Christentum unabhängige Denken übten. Sie schulten sich an der von Boethius vermittelten Logik des Aristoteles und hatten ihren

eigentlichen Meister in dem neuplatonisch vermittelten Plato: es ist kein Zufall, daß noch heute von dem lateinischen Timäus oder von Makrobius' Kommentar zum Traume Scipios wichtigste Handschriften aus dem elften Jahrhundert stammen. Von Plato her nannten einige dieser Philosophen sich Dialektiker, was im Munde ihrer Gegner ein Scheltwort war wie Sophist. Ihr Neuplatonismus eröffnete ihnen Übergänge zur Theologie, die meist mit wenig Glück betreten wurden. Wichtigste „Dialektiker“ aus Werners Zeit waren Bernhard von Chartres, der bald nach 1100 die echtste platonische Schule gründete, Roszelin von Compiègne, der mit abstrakt logischen Schlüssen die Trinitätslehre in Unordnung brachte (etwa 1050—1120), und der „Peripateticus Palatinus“ Abaelard (1079—1142), der um 1110 als Philosoph bereits einen Namen hatte, bald darauf auch die Theologie einbezog und 1121 in Soissons erstmals kirchlich verurteilt wurde. Diese platonische Schule pflegte z. B. den Gedanken des Paraclitus, daß auch die Vorchristen wie Pythagoras oder Anaxagoras ihr Wissen vom heiligen Geiste her gehabt hätten.

Jetzt also wendet sich Werner gegen Plato, wie er ihn, offenbar von Studien in Frankreich her, durch seine damaligen Verehrer sehen gelernt hat. Plato lehre das blinde Fatum; er mache das neutrale Gute, das *Agathon* zum Vater und Geist der Dinge und verstoße damit wie mit seiner Lehre von der Schöpfung, von der Weltseele und von der Seelenwanderung gegen die klare Liebe zu Gott, dem Vater und Erlöser.

Erravit, mundum fingens hunc esse secundum
 Et fieri fato cuncta regente, Plato.
 De t'agatho rerum patre menteque dicere verum
 Creditur a fatuis atque fide vacuis.
 Sic animam mundo qui dat recolitque profundo
 Sensu Timeum, non amat ille Deum.
 Quique putat, discens quod sit rerum reminiscens
 Visarum pridem, polluit ille fidem.
 Tu serva Christi quae per servos didicisti,
 Nec sis Socraticus, sed vir apostolicus.

In Gottes Gnadenwahl, lehrt Gratia, waltet kein blindes Fatum: der Allwissende sieht voraus, wen er wählen kann,

aber damit ist niemand am Guten gehindert oder zum Bösen gezwungen. Gottes letzte Gründe sind verschlossen; aber ihre Richtigkeit und Güte stehen ewig, in diese Höhe reicht kein logischer Beweis. Möge der Mensch Erde und Sterne erforschen wollen, er erfaßt doch nicht einmal das Alltägliche: „Wie der Geist in uns den Gliedern Bewegung gibt, das beobachtest du leicht, aber recht wissen kannst du es nicht. Und da du die eigne Lebenskraft nicht klarlegen kannst, willst du Mitwisser höchster Ratschlüsse sein!“ Hier kommt das Wort, daß vor Gott die Menschen Esel sind, und dann die Benennung des Gegners:

Quapropter stultum, *dialectice*, pone tumultum,
Simpliciterque tene cuncta statuta bene.

„Darum laß beiseit, Dialektiker, törichtes Streiten:
Alldurchwaltenden Sinn nimm in der Einfalt hin.“

II. Die Wege der Versöhnung.

Wir stehen am Ende von Gratias langer Rede. Der Paenitens bestätigt, daß er sich auf den so geebneten Wegen nun sicherer fühle, und fügt das Bekenntnis hinzu: aller Wege Weg sei die Weisheit des höchsten Vaters, das ist also Christus oder die Offenbarung. Ohne diese gleite man ins Leere, wie es den Alten gegangen sei, Hermes und Plato, Cicero und Cato. (Der Trismegistos war besonders durch Augustins Gottesstaat bekannt, VIII 23 ff.)

Dies Bekenntnis steht ziemlich genau in der Mitte des ganzen Dialogs und bedeutet seinen Wendepunkt. Bisher ist alles darum gegangen, den an seinem Heile Verzweifelnden zu beruhigen, aufzurichten und der Einsicht entgegenzuführen, die ihm gesund ist. Insofern dies Ziel im wesentlichen erreicht ist, könnte das Gedicht nun dem Ende zugehen. Aber dem priesterlichen Poeten liegt nicht nur an der rechten Einsicht, sondern auch an der rechten Praxis. So wirft er jetzt eine Reihe von Fragen auf, die sich mit dem irdischen Wirken der Gnade oder mit den Wegen des Gläubigen zur Gnade hin beschäftigen. Wir dürfen uns hier kürzer fassen.

Der Mensch, so war gelehrt worden, wird erwählt oder

verworfen nicht von einem blinden Fatum, sondern von höchster Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Aber wenn dies unfehlbare Gericht stattfindet, warum gibt es dann noch auf Erden Gerichte und gar Todesurteile, zumal jetzt unter der Herrschaft Christi, der doch nicht gekommen ist zu töten, sondern selig zu machen? Warum fürchtet man überhaupt den leiblichen Tod, der an sich doch kein Übel ist?

Die Gnade gibt den christlich-mittelalterlichen Bescheid, daß das Gesetz nur für den Bösen da sei, für den Reinen aber nicht gelte. Wer kein Unrecht tut, wird nicht bestraft; und wer sich ganz Gott ergibt, wird auch den leiblichen Tod nicht fürchten. Aber der Missetäter wird mit Recht doppelt gestraft, irdisch und ewig, da er sich an Menschen wie an Gott versündigt. Daß auch Todesstrafe göttlichen Rechtes ist, zeigen jene Beispiele, wo Gott selber sie verhängt hat: am deutlichsten Ananias und Saphira, aber auch Judas, Herodes, Simon Magus, oder in der Kirchengeschichte — wie Werner sie las — Arius, Kaiser Julian, Theoderich der Große, der wegen der Hinrichtung des Symmachus in die Schwefelgrube gestürzt wurde. Walte also auch die irdische Gerechtigkeit! Wenn nach dem Volksrechte oft kleiner Fehl schon mit dem Tode bestraft wird, so liegt selbst in dieser Grausamkeit der Nutzen, daß die Bösen abgeschreckt werden. Doch bleibt den echten Gefolgsleuten Christi die Pflicht, Reuigen zu helfen und zu vergeben. Ein christlich-gerechter Richter weiß, daß Gnade mehr ist als Gerechtigkeit (421—504).

Von der weltlichen Strafe kommt Werner nun auf die kirchliche Buße. Soll sie strenger oder milder verhängt werden? Was geschieht mit denen, die heimlich sündigen und nicht beichten? nicht beichten wollen, sei es aus Scham, sei es, weil sie ihren Priester für einen harten Arzt und heimlichen Epikur halten, für einen, der grade den Zitternden böse anfährt oder der selber ein Schwätzer, Trinker, Buhler ist. Und wie ist dies: wer schwere, wiederholte Sünden beichtet, müßte nach der Vorschrift eine gar nicht tragbare Buße bekommen. Aber darf man so vorgehen, als habe er nur leicht und einmalig gefehlt? (505—538).

Hier spricht der Pfarrgeistliche Werner, dem sein Amt und wohl auch manche seiner Mitbrüder Sorgen machen. Und

wir sehen zugleich den Ernst des altkirchlichen Lebens, wie es seit apostolischen Zeiten gepflegt wurde — wie es später erstarrte und entartete, um heute in anders geformter Welt meist schreckhafte Vorstellungen wachzurufen. Werner bemüht sich, für jene Fragen, die ja letztlich nur durch richtige Praxis — d. h. vor allem: durch würdige Priester — gelöst werden können, aus dem Munde der Gnade einleuchtende Richtlinien zu geben. Er lehrt Vergehungen nach Ursache und Gesinnung zu unterscheiden: Tötung in Notwehr oder Krieg ist nicht Meuchelmord. Die Gesinnung (*mens*), die, wie wir sahen, den unbedingten Unterschied zwischen Gut und Böses nicht begründen kann, sie bedingt doch das Bessere oder Schlechtere in irdischen Taten. So gibt sie in der Buße das Maß, wie denn das Wort *mens* nach Werner mit *metiri* zusammenhängt. Zur Verdeutlichung kommt hier einmal ein musikalisches Bild: auf der Einen Seite des Monochords lockt der gleiche Schlaggriffel je nachdem, ob er mehr links oder mehr rechts zieht, tiefe und zitternde oder hohe und feste Töne hervor. So verhängt man je nachdem die geistliche Strafe. — Und nun folgt eine Mahnung an die Priester zum hirtlichen, vorbildlichen, Vertrauen erweckenden Leben, insbesondere auch zur Wahrung des Beichtgeheimnisses. Und weiter folgt eine warme Mahnung an alle, ihre Sünde nicht innerlich fortqualmen, ihre Krankheitskeime nicht weiterfressen zu lassen, nein, sich durch Bekenntnis zu befreien, die Hilfe des himmlischen Arztes aufzusuchen. Beichtender wie Priester werden auf den Schwächer am Kreuz hingewiesen, der noch sterbend zum Heile fand. So darf die Buße nicht nach novatianischem Mißbrauch unerträglich sein — aber man verschiebe die Beichte auch nicht, bis es vielleicht zu spät ist. In der Warnung vor Tod und ewiger Pein, in der warmen Mahnung, die Gnade zu suchen und keinem „morgen“ zu trauen, erreicht Werner seine dichterische Höhe (Z. 617):

Immer darfst du nahen, gern wird dich Gnade empfangen:

Spendet ein Licht sein Licht, bleibt es und mindert sich nicht.

Nur gib acht: verstohlen kann dich die Nacht überholen!

Was ist des Menschen Stand? Ist er nicht Funke und Sand?

Sieh den Mann dort prangen! Und morgen ist er vergangen,

Wie ein Rauch verweht; Körper zur Erde zergeht.
 Wenn ihr nimmer es denket, so eilt, vom Tode entrenket,
 Eilt ihr zum Untergang fort, stürzt zum stöhnenden Ort.
 Nacht ist dort auf immer und Tod, taub allem Gewimmer,
 Und die Pein: die lacht wenn viele Beute sie macht.
 Das bedenket! Sehet, der Herr spricht: „Wachet und flehet!
 Schleichend wie Diebe, das glaubt, Tod eure Seelen sich
 raubt.“

Nähert sich dann voll Sünden der Geist den finsternen Gründen,
 Zerrt ihn Tod in sein Haus, nimmermehr kommt er heraus...
 Also worauf noch warten? Kehrt um zum himmlischen Garten!
 Scherbe des Töpfers, wie weit traust du der trügenden Zeit?
 Gott hat keinem verheißen, ihn spät von der Erde zu reißen.
 Aber „bittet“ er lehrt, „und euch wird Gnade gewährt“.

Eine weitere und eigentlich letzte Frage betrifft den Unterschied zwischen christlicher und Volksmoral. Das Volk macht sich wenig aus leichtfertigen Schwören; es hält Neid für nichts, Gewinnsucht für sehr vernünftig; man prahlt mit Liebeserfolgen, freut sich am Trunk. Und all solche Dinge sind nach Paulus Teufelswerke, Todsünden! Und gegen andere Vergehungen wieder, wie Ehebruch, Diebstahl, Hehlerei ist das Volk von unmenschlicher Strenge. Wie löst sich dieser Widerspruch? (657—676).

Gratia erklärt, daß das Volk die Wirkung der Gewohnheitssünden nicht durchschaue. Aber steter Tropfen höhlt den Stein, und wer nach jener Volksmoral lebt, vertreibt allmählich das geistige Licht aus seinem Herzen. Insbesondere auf Luxus, Begehrlichkeit und Mißgunst, die sich stets vereinigen, beruht die Macht des Teufels: hieraus wachsen organisch jene Untaten hervor, die das Volk, durchaus gerecht, mit Blute bestraft, während es die Voraussetzungen, weil sie in jedem liegen, nicht bekämpfen mag. Indem Werner die schlimmen Folgen des Alltäglichen aufzudecken sucht, gibt er uns hübsche Kulturbilder: „Alle wollen in einem von Rangzeichen (? *signis*) glänzenden, von Gold starrenden Gewande prunken. Sie waschen und pflegen sich, sie springen und tanzen. Sie suchen sich unter Gesang und Spiel die Zeit zu vertreiben...“ (677—732).

Der Büsser ist nun am Ende seiner Fragen. Da bittet er die Gnade um eine letzte Waffe, um ein Wissen, das sein Herz stark erhalte und den „Mäusen und Grillen“ die Löcher verstopfe. Sie möge ihm die verschiedenen Wege nennen, wie man Schuld sühnen und mit dem Herrn sich versöhnen kann.

Die Gnade nennt ihm sieben *gesta*, Taten oder Begehungen, die das Herz reinigen und schmücken. Sie finden sich, sagt sie, auch in den Büchern der alten Edlen, *in sacrûm veterum codicibus procerum*. Es sind: Taufe, Beichte, Tränen, Fasten, Gebet; sechstens dann die sechs evangelischen Werke der Barmherzigkeit, wie wir sie, noch aus Werners Zeitalter, an der Galluspforte des Münsters dargebildet sehen; und schließlich siebentens *Doctrina* — nicht heidnische Wissenschaft (*nam paganorum nihil ad vos scripta librorum*) —, sondern die von der Kirche verwaltete christliche Lehre (747—804).

Jede dieser sieben menschlich zu vollziehenden Gnadengaben wird in ein paar Versen erläutert, und am Schluß steht jedesmal der gleiche Hinweis auf Gottes hilfreiche Güte:

Est miseros miserans Spiritus hoc operans.

Damit ist das Gespräch am Ende. In einem Epilog von zehn Zeilen blickt Gratia auf den Frager wie auf den Leser: Nun leuchtet dir, was du suchtest; merk es wohl! Wer dies oft liest, wird zur rechten Reue kommen. Und so heiße das Buch, weil es Trost und Hoffnung gibt, *Paraclitus*.

Venimus ad metam. Sine me nunc esse quietam.

Sanum te video. Gloria summa Deo!

„Unser Ziel ist gefunden: ich seh dich vor mir als Gesunden.
Schweigen darf ich nun gern. Ehre sei Gott unserm Herrn!“

III. Würdigung.

Der Überblick über Werners Trostgedicht hat auf mancherlei Gebiete geführt, und manche Einzelfrage mußte auch draußen bleiben. Möge immerhin ein Bild des Ganzen wachgerufen und damit die bald zu erwartende Edition wohl vorbereitet sein.

Wenn man ohne viel historische Voraussetzungen an den Paracletus herantritt, wie das bei einem Gedicht als einem überzeitlichen Werk immer erlaubt ist, so stößt man auf mancherlei Hemmungen. Die Form der gereimten Distichen ist heute fremd und ermüdet in einem Werke solchen Umfanges auch den Gewöhnten. Die entschiedene Ablehnung der vorchristlichen Antike pflügt humanistische Geister zu beleidigen, und Werners geringe Kenntnis jener Antike erscheint als schlechte Entschuldigung, wenn er sie ausdrücklich nicht näher kennen will. Und dann, was sollen uns seine nur zu „christlichen“ Anliegen?

Aber diese Hemmungen ebnen sich bei näherer Beschäftigung ein. Es ist nicht der Dichter Werner, der uns gewinnt. Gewiß finden wir warmes, echtes Gefühl, da und dort gute Bilder, gerundete Sprüche, edle Vorstellungen, und darüber hinaus einen lebendig durchdachten Aufbau des Ganzen, eine klare, sichere Komposition. Gleichwohl erscheint die Dichtung nur als Gewand des Gedankens, als Mittel zum priesterlichen Ziel — keine Spur davon, daß das Denken seinerseits dichterisch, rhythmisch bestimmt wäre, wie im zwölften Jahrhundert etwa bei Adam von Sankt Viktor oder selbst bei dem Nichtdichter Bernhard von Clairvaux. Nein, gefangen nimmt uns an Werner der Mensch, der da erscheint, in seinem reinen Streben und geistigen Adel. Dieser Mensch gewinnt uns für seine Fragen, Sorgen, Gedanken und gibt uns eine Empfindung von dem hohen Jahrhundert, das hinter ihm steht.

Lassen wir einmal die uns heute gegebenen Begriffe von Christentum möglichst beiseite; setzen wir den Fall, dieselbe Religion habe vor 800 Jahren etwas wesenhaft Anderes sein können, wie sich denn seither nicht nur äußere Voraussetzungen des Lebens, Erlebens und Denkens unübersehlich geändert haben. So finden wir Werner von Basel einem Gott gegenüber, der in natürlicher, eigentlich selbstverständlicher Reinheit über die Erde gegangen ist und die gleiche Reinheit von seinen Getreuen fordert, ja die Kraft seiner Reinheit, seinen heiligen Atem, ihnen eingeblasen hat. Und dieser Werner von Basel weiß es aus der Geschichte, vom Evangelium bis in seine Zeit, daß die Nachfolger Christi

über alles Straucheln hinweg das Gefühl der Sicherheit, der Erwähltheit, der Geistgemeinschaft mit ihrem Meister und Vater besaßen.

Wie sollte da ein edles Herz nicht trachten, sich selber in jener natürlichen Reinheit zu erhalten und Gott zu gleichen, zumal nicht nur der innere Stolz, sondern auch die Heilige Schrift das erheischt! Welch andere Aufgabe dürfte es überhaupt für den Tapferen geben als diese, die Eroberung des Höchsten?

Aber die Eroberung geht durch Kämpfe, und die Kämpfe bringen Niederlagen. Und Werners Niederlagen mehren sich, eine zieht die andere nach. Ja, trotz alles Eifers, aus dem Mißlingen zu lernen, trotz aller Wachsamkeit wiederholen sich dieselben Niederlagen an genau denselben Stellen. Werner sieht: er gleicht der Gottheit nicht. Ein anderer wird sich darauf wohl umblicken, wird bemerken, daß es den übrigen auch nicht besser ergeht, und nun mit ihnen bei der Lehre stranden, daß der Mensch eben unvollkommen und daß Gott am Ende nachsichtig ist. Aber Werner tut keinen solchen Seitenblick. Wenn andere sich mit Minderem begnügen, so dürfen, ja müssen sie es vielleicht. Wenn aber er das gesetzte, das ihm eingeborene Ziel nicht erreicht, vielmehr sich nur weiter davon entfernt, so ist er offenbar schlimmer als der schlimmste Verbrecher, zum völligen Untergange bestimmt.

Wir haben diese äußerste Verzweiflung aus Werners Munde vernommen. Wenn wir seine Klagereden nun noch einmal durchsehen, so finden wir da kein Wort über das Böse, das die Welt regiert, keinen Blick auf die ererbte Sündhaftigkeit der menschlichen Natur. Wir finden überhaupt nicht eigentlich jenes Gefühl der Sünde, das in der Seele sein Heim hat; vielmehr das Gefühl des unrichtigen Daseins, der Verunreinigung, des Versagens vor einer klaren Forderung — ein Gefühl der Schmach. Ich will mich verstecken; ich bin beschmutzt; ich verletze mich selber; ich bin unehrlich vor Gott — mein Geist fällt von ihm ab, ich verachte seine Befehle; die Übel greifen mich an. Diese Bilder umfassen den Menschen als Ganzes; es sind Bilder des vornehmen Menschen, der seine Höhe nicht hat wahren können. So gewiß

Werner in der Seele den edelsten Teil seiner Natur sieht, so tief es ihn beleidigt, daß er „geht, wohin das Fleisch führt“, daß er „zum Unteren absinkt“: nirgends spielt er doch die Seele gegen den Leib aus, nirgends spaltet sich ihm die Welt. Er sucht Reinheit hier und ganz, er denkt den heiligen Geist in allen Gliedern — und noch heute rezitiert man ja die apostolische Formel, man glaube an die Auferstehung des Leibes.

Es handelt sich da natürlich nicht um subjektive Erlebnisse dieses Werner von Basel. Den gleichen Kampf haben alle Heiligen jener Jahrhunderte durchgekämpft, und einige Große haben der Gnade wohl klarere Siege abgerungen, mächtigere Gedanken abgelauscht. Dieser „heilige Geist des Mittelalters“ ist seiner ganzen Artung nach an einem Anselm von Canterbury oder Bernhard von Clairvaux besser als an Werner zu erfassen — hier müssen Andeutungen genügen.

Die Gnade, die der schon Verzweifelnde zu Hilfe ruft, spricht manches ausgleichende Wort, aber sie mindert nirgendwo des Dichters hohe Ansprüche. Gewiß sind — so bedeutet sie uns — auch die heiligsten Männer immer wieder hinter dem Gebotenen zurückgeblieben und haben in immer neuen Tränen das unendliche Verzeihen Gottes in Anspruch nehmen müssen. Aber eben der unendliche Kampf zeigt, daß sie in keiner Form die Verderbtheit der Welt anerkannten, er zeigt, daß der Gärtner Christus in ihnen wirkt, der seine Reben beschneidet und bindet. Und zugleich gewinnt der Suchende die Gnade für sich und erweist sich in seinen Peinen als ein vor der Zeit Erwählter. So wächst Christus in ihn hinein. Durch immer neue Suche und neue Sühne gewinnt, ja verdient er den Frieden des heiligen Geistes und hört damit auf, ein Ich zu sein.

Wir haben es verfolgt, wie diese Ideen zugleich als lebendiger Trost und dogmatische Belehrung ausgesprochen werden. Es sind wiederum nicht Werners private Ideen. Vielleicht widmet sich einmal einer der Aufgabe, den Paracletus in das damalige Schrifttum über die Gnade einzuordnen, wobei abermals manches, was Werner nicht zur völligen Klarheit geführt hat, aus den Kreisen Anselms und

Bernhards zu ergänzen sein wird. Hier kann ich nur ein paar Abgrenzungen geben.

Es ist kein Lehrer oder Fürbitter, es ist die Gratia selber, an die der reuige Mensch bei Werner sich wendet. Und die Gratia fordert wohl Beherztheit und tüchtiges Leben, aber rein als Vorbedingung, weil ein Schwankender schwereres Wissen aufzunehmen nicht imstande ist. In ihrer Lehre selbst ist von „Werken“ nicht die Rede, auch nicht von andern Vermittlungen, sondern allein vom Glauben, der dem Menschen Gott erschließt. Sie weiß von einem Verdienst vor Gott, einem vor aller Zeit von Gott selber bestimmten: es ist die Suche nach Gott in Kampf, Gebet und Tränen. Tränen „verdienen“ die Gnade, das heißt: den Hingegebenen nimmt Christus auf, und wäre es im Tode. Damit sollen die „Werke“ gewiß nicht verleugnet sein; aber daß sie in diese Sphäre nicht hineinreichen, versteht sich so von selbst, daß sie einfach vergessen bleiben.

Die Lehren der Gratia stützen sich immer wieder auf Autorität: nämlich auf die eine Autorität der Heiligen Schrift. Damit sollen nun die Väter oder die Kirche gewiß nicht verleugnet sein; aber auch sie bleiben einfach vergessen.

Dergleichen paßt zwar nicht ganz genau zu einigen verbreiteten Schulvorstellungen von Kirche und Mittelalter, aber es bezeugt in würdiger und durchaus normaler Weise, wie das Christentum vor dem Bruch in der Gotik wirklich gewesen ist. Nur in einem Punkte scheint Werner etwas den Boden der alten Überlieferungen zu verlieren: in seiner Behandlung oder vielmehr Nichtbehandlung der Sakramente. Der Büsser beklagt es gleich am Anfang, daß Taufe und Abendmahl keine wandelnde Wirkung auf ihn ausgeübt haben (Z. 11):

Bis me quid nasci voluisti paneque pasci
Angelico, pellem cum teneam veterem⁸⁾?

Daß diese Frage wie manche andere sich nachher verliert, hat nichts zu sagen. Indessen es wundert mich, daß Werner bei der Aufzählung der Versöhnungswege, der *species*

⁸⁾ „Was liebest du mich zweimal geboren werden und das Brot der Engel genießen, da ich in der alten Haut stecken bleibe?“

Domino reconciliandi, zwar mit der Taufe beginnt, aber das Abendmahl übergeht. Es wundert mich um so mehr, als das Abendmahl mit der Beichte, die Werner so in die Mitte rückt, in engster Verbindung steht, ja deren zwar seltene, aber um so wichtigere Vollendung darstellt. — Daß auch der Kreuzestod Christi in den Gedanken des Paraclitus keine Rolle spielt, sei gewiß beachtet, erklärt aber nicht jenes Fehlen, da das Abendmahl auch und grade als Zeichen des lebendigen Gottes genommen werden kann. Die Neigung, in Christus zunächst einmal den Reinen, Natürlichen, Weisen, Allbelebenden und nicht zunächst den Begeisterten und Sterbenden zu sehen, diese Neigung ist in Werners Jahrhundert vielerorten wahrzunehmen, zumal in Dichtung und Kunst.

Von Werners zwei Büchern wird das der Tröstung wohl das spätere sein. Gemeinsam ist beiden die dichterische Technik, insbesondere die wohlbedachte Verteilung des Stoffes und die sichere Führung des Gesprächs. Immerhin hat im Thema der Synodicus etwas von der Schule — der Paraclitus ist in jeder Hinsicht der größere, freiere Wurf und setzt männliche Lebenserfahrung voraus. Dazu kommt hier die schwierigere Form der leoninischen Distichen, der es wohl zuzuschreiben ist, daß der Synodicus sprachlich etwas sauberer ausfiel. Im Synodicus stellt sich der Dichter durch einen Prolog eigens als „einen Basler“, *Basiliensis vir quidam*, vor und macht dazu auf das Akrostichon aufmerksam. Der Paraclitus verzichtet auf jeden Prolog, die Findung des Akrostichons dem Leser überlassend; doch nennt sich der Paenitens gleich in den ersten Worten einen einst beliebten Mann, *vir celebris quondam*.

Der Synodicus zeigte den Dichter in einem allgemeinen Zusammenhang mit den deutschen Geschichtssymbolikern des zwölften Jahrhunderts. In der Fatumrede des Paraclitus wendet sich Werner gegen platonisierende „Dialektiker“, wie wir sie zu Werners Zeit eigentlich nur in Frankreich kennen, wiewohl es ihre Schüler überall gegeben haben wird. Die Stelle bezeugt, daß der Einfluß dieser Schulen bis Basel reichte, und legte uns die Vermutung nahe, daß Werner in

Frankreich studiert habe. Es scheint, daß auch Werners Latinität da und dort französisch beeinflußt ist; Kundigere mögen es prüfen.

Ausblick.

Durch die beiden Werke des Warnerius fällt auf die Anfänge von Wissenschaft und Dichtung in Basel ein erfreulich helles Licht — leider nur ein Schlaglicht. Denn es fehlt sehr viel daran, daß wir von nun ab den Fortgang der Studien und literarischen Bemühungen auch nur in einiger Kontinuität verfolgen könnten. Und doch muß es Kontinuität gegeben haben: sie war durch die Gründung städtischer Klöster nach Möglichkeit gesichert. Vielleicht werden sich über deren Tätigkeit durch weitere Forschung noch ein paar Zeugnisse sammeln lassen.

Der nächste bedeutendere Autor nach Werner ist der anonyme Dichter zweier Epen, Solimarius und Ligurinus, beide bald nach 1180 geschrieben. Der Solimarius (nach Hierosolyma = Jerusalem) schilderte Heldentaten der Kreuzfahrer; es sind nur unbedeutende Bruchstücke von ihm erhalten. Der Ligurinus besingt in zehn Büchern die Taten Barbarossas, vornehmlich in Italien („Ligurien“). Der Dichter hat als Erzieher eines Prinzen dem Kaiser selbst nahe gestanden. Daß er aus dem Basler Sprengel stammte, läßt sich erschließen, aber zu der Stadt selber stand er kaum in näherer Beziehung. Manche haben ihn mit einem Mönche Gunther im elsässischen Pairis gleichsetzen wollen.

Schon der Form nach führt der Ligurinus in eine andre Welt als Werner von Basel. Seine reimlosen Hexameter folgen nach aller Möglichkeit den altrömischen Vorbildern — lange hat man das Gedicht in die Humanistenzeit umdatiert. Und so sinkt hier auch die kirchliche Vorstellungswelt zurück: der Dichter feiert Reden und Taten geliebter deutscher Helden und verkleidet sie mit antikischem Faltenwurf. Er hat darum bei modernen Urteilern viel Lob gefunden; aber ob er — auch abgesehen von seiner zerdehnenden, undichten Rhetorik — so echt ist wie der dumpfere Warnerius?

Man kann den Ligurinus als ein ritterliches Epos im fremden Gewande ansehen. Wir treten hier in jene Welt,

die man sich gern und lebendig vorstellt, wenn von Mittelalter die Rede ist: staufischer Kaiserglanz, höfische Feinheit und heldenhafter Zorn, Kreuzfahrt und Aventure. Hier springt das Schrifttum rasch zur Zweiheit auseinander: das Latein wird zum Hause der Wissenschaft und Kirche, die Volkssprache zum Hause der Dichtung und Weltlichkeit. Bis zur Stauerzeit umfaßte das Lateinische alles, wenn auch nicht im Alleinbesitz. So findet hier unsre Darstellung eine natürliche Grenze.

Anhang:

Zur Chronologie des reinen Leoninus.

Für die Datierung des Warnerius liegt die Entscheidung bei der poetischen Form (vgl. oben S. 247). Man sollte nun meinen, auf eine so einfache Frage wie die, von wann ab der konsequente Gebrauch reiner Leonini annehmbar sei, müsse mühelos Auskunft zu finden sein. Tatsächlich hat eine Autorität wie Wilhelm Meyer⁹⁾ als Grenztermin die Zeit um 1100 angegeben und daraufhin die gut bezeugte Datierung eines leoninischen Gedichts auf etwa 1080 als unmöglich früh bezeichnet — während neben ihm ein Kenner wie Wattenbach und noch jetzt ein Manitius mehrere solche Dichtungen, darunter auch die des Warnerius, auf etwa 1050 ansetzen. Es läßt sich denken, wie minder beschlagene Forscher vorgehen. Wir müssen uns also unser Handwerkszeug selber schnitzen.

Unter „reinen Leonini“ verstehe ich Hexameter mit reinem Zweisilbenreim an der immer gleichen Stelle. Die klassische Form reimt wie Warnerius die Penthemimeres-Zäsur auf das Versende.

Die Tendenz zum Reim nimmt seit der karolingischen Zeit¹⁰⁾ ständig zu, doch begnügt man sich lange mit Einsilbenreim oder bloßer Assonanz. Seit Anfang des elften Jahrhunderts strebt man bewußter zu dem vorher sehr seltenen Zweisilbenreim. Merkdatum für den Beginn einer zusammen-

⁹⁾ Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rythmik I (1905), 277 ff.

¹⁰⁾ Vgl. für diese Karl Strecker in: Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 44 (1922), 213 ff.

hängenden Tradition wäre etwa 1033: die Beschriftung der deutschen Kaiserbulle mit dem Vers *Roma caput mundi regit orbis frena rotundi*¹¹⁾.

Aber hier ist nun als grundlegend zu beachten: es ist etwas andres, ob einfache rhythmische Verse oder gar, wie in Wipos Proverbien, rhythmische Prosa durch Zweisilbenreim gehoben werden, etwas andres, ob man Hexameter oder sonst feste Metren damit versieht. Das letztere bietet rein technisch weit größere Widerstände. Und weiter: es ist etwas wesentlich andres, ob man vereinzelte Leonini schmiedet, oder ob lange Gedichte, Hunderte von Versen, aus gleichmäßig reinen Leonini gebildet werden.

Man hat eben zu bedenken: Die lateinische Sprache war seit tausend Jahren auf ihre Metrik hin bis ins letzte durchgearbeitet. Dagegen die im Lateinischen ruhenden Reime mußten erst gefunden und herausgestellt werden. Das ist schon äußerlich keine kleine Mühe, zumal in einer Sprache, in der zwar viele lebten, die aber niemandes Muttersprache war. Außerdem aber muß (um von tiefer liegenden Voraussetzungen abzusehen) der an den Reim zu stellende Anspruch erst bewußt und gewollt werden. Schon im Jahre 1000 oder früher konnte man gelegentlich etwa *undam* und *profundam* reimen. Aber man fand *totam* oder *herbam* schon vollauf befriedigend, man konnte sich auch mit *tota* oder *herbas* begnügen; vielleicht hätten sogar viele den Doppelreim als Spielerei und, mindestens im Hexameter, als sprengend und daher schlecht empfunden. Um 1050 nahm man auf *undam profundam* schon sehr gerne, aber man fand auch *multam* befriedigend; dagegen wäre *herbam* nun eher dürftig erschienen. Um 1100 war dann *profundam* das Richtige und die Assonanz wie *multam* eine Freiheit — 1150 war sie eine verpönte Unreinheit.

Auf den technischen Schwierigkeiten einerseits, auf der Verfeinerung des Ohres andererseits beruht es, daß hier wirklich so etwas wie „Entwicklung“ vorliegt; wir können den Reim mit der nötigen Umsicht als chronologisches Merkmal

¹¹⁾ Vgl. Percy Ernst Schramm: Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern (1928), Abb. 95 c, d und S. 121 f., 203. Derselbe: Kaiser, Rom und Renovatio I (1929), 203 f.

verwerten. Im übrigen haben zu jeder Zeit Dichter in antiken Metren den Reim gemieden und die altklassischen Formen angestrebt. Zuweilen haben die gleichen Dichter bald antike, bald leoninische Hexameter — etwa je nach der Gattung des Gedichts? — gebildet.

Eigentliches Gebiet des reinen Leoninus ist im zweiten Drittel des elften Jahrhunderts das Epigramm in jeder Form: Spruch, Widmung, Grabschrift, Bildaufschrift und dergleichen. Das früheste, gut datierbare Beispiel größeren Umfangs ist der *Liber benedictionum* Ekkeharts IV. von St. Gallen, um 1030¹²⁾. Ein Prolog in Versen weist beinahe stolz auf die Mühseligkeit des Versmaßes hin (Z. 68):

Versu defendar, male si cecinisse repretar!

Ekkehart war zweifellos einer der hervorragendsten Sprachmeister seiner Zeit. Dennoch kann er nur unter Aufopferung der Klarheit und fürchterlicher Mißhandlung des Lateins zweisilbige Leonini aneinanderbosseln — und jeden dritten Vers gelingt der Reim nur halb. Man lese nur den Versprolog — um zu begreifen, daß es bis zur vollen Ausbildung des Leoninus der Arbeit von drei Generationen bedurfte. — Den Fortgang des Zweisilbenreims in den datierbaren Grabschriften der Totenrollen hat Léon Gautier¹³⁾ verfolgt mit dem Ergebnis, daß der reine Leoninus sich in Frankreich etwa 1070—1095 durchsetzt, während er in Deutschland 30—50 Jahre älter ist. Aber diese kurzen, meist unpersönlichen Texte boten technisch keine große Schwierigkeit.

Das älteste verläßlich datierbare Gedicht größeren Umfangs, das ich hier nachweisen kann, ist das des Giselbert von St. Amand über den Brand seines Klosters¹⁴⁾. Es sind über 1000 reine Leonini, verteilt in einen Prolog (102 Verse) und vier Bücher. Der Brand nebst anschließender wunderbarer Reise der Mönche war in der ersten Jahreshälfte 1066. Giselbert erzählt diese Ereignisse und erwähnt

¹²⁾ Hrsg. Joh. Egli, St. Gallen 1909 (Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte, hg. vom Historischen Verein St. Gallen, Bd. 31).

¹³⁾ Les Epopées françaises I (1878), 331 ff.; les Tropes I (1886), 150 ff. Vgl. Wilh. Meyer, Ges. Abh. I, 277 ff.

¹⁴⁾ Monumenta Germaniae hist., Scriptorum XI, 414—432. Vgl. die Vorrede Bethmanns, ebd. 412 f.

noch darüber hinaus das Wegräumen des Brandschuttes und die Grundlegung eines Neubaus; er schließt mit einem allegorischen Preise dieser Tätigkeit. Nach IV 206 *in fundamentiam fine supervenienti* (!) scheint es, daß zur Zeit seines Gedichtes noch nicht einmal die Fundierung des Neubaus fertig war. Jedenfalls ist alles, was er am Schluß über den Hochbau selber andeutet, die Darstellung eines Planes, ein Zukunftsbild¹⁵⁾. Auf Fertigstellung und Weihe fehlt jeder Deut, obwohl Giselbert — die Dedicatio war 1088, er starb 1095 — sie noch mitmachte. Das Gedicht ist also bald nach 1066 entstanden, unzweifelhaft noch unter dem Abt Fulkard, der den Brand erlebte und über dem Neubau 1076 starb¹⁶⁾. Giselberts aktueller Zweck war vielleicht, durch die Berufung der verpflichtenden Ereignisse von 1066 und den Preis des Bauens als eines gottgefälligen Tuns den Bau-eifer zu stärken.

Giselberts Reime sind im großen und ganzen tadellos. Er hat manche Reimformen, die man später mied; so regelmäßig Doppelkonsonant auf einfachen Konsonant: *exili — illi, dico — sicco*; ferner -gn- wie -nn- oder -n- behandelt: *minis — ignis, magnum — annum, ritu — ictu* und dergleichen. Aber bloße Assonanzen begegnen nur vereinzelt (*deus — eius; eis — regis; praefatum — fratrum* und dergleichen) und auch sie mehr in der Form von Freiheiten als von Fehlern. Dagegen zeigt die Dunkelheit vieler Stellen und die Einteilung des Werks in sehr kurze Bücher (125—334 Verse), wie schwer die neue Form doch noch fiel.

Etwas jünger als Giselberts *de Incendio* ist die vermutlich von einem *Wido* verfaßte Idylle aus *Ivrea*, die E. Dümmler¹⁷⁾ mit hinreichendem Grunde auf etwa 1080 datiert hat. Sie umfaßt 300 Zeilen, aber nicht Hexameter, sondern Distichen, also wieder ein schwierigeres Maß. Daher auch hier manches Gezwungene und Dunkle; vor allem aber hat

¹⁵⁾ Übrigens paßt Giselberts Beschreibung des geplanten Baues nur schlecht zu der des fertigen, wie Hermann von Tournai sie um 1140 in aller Kürze gibt, *Mon. Germ. Script.* XIV, 305, c. 11. Hermann sieht den späteren Abt Hugo (1085—1107) als den eigentlichen Bauherrn an; vgl. dazu den gleich zu nennenden Abtskatalog.

¹⁶⁾ *Catalogus abbatum S. Amandi*: *Mon. Germ. Script.* XIII, 387 f.

¹⁷⁾ Anselm der Peripatetiker (1872) 88, 94 ff.

sich's der Autor dadurch leichter gemacht, daß er Gedanken und Bilder den Reimen nachlaufen läßt, überhaupt etwas ziellos, mehr der Form wegen, poetisiert.

Aus ungefähr gleicher Zeit stammt drittens der Libell des Gottfried von Reims an Bischof Hugo von Langres: 479 Hexameter mit den Titeln *de Ganymede, de Paride, de excidio Troiae*. Nur Proben sind gedruckt¹⁸⁾, reine Leonini; nach Wattenbach ist das Ganze in dieser Form. Gottfried war erst Schüler, seit 1080 Lehrer in Reims und starb dort 1095 als hochgefeierter Dichter. Trotz dieser Daten hat Wattenbach das Gedicht, gleichsam als eine Jugendsünde Gottfrieds, von dem wir sonst Reimloses besitzen, auf die Zeit vor 1049 datiert, weil er den Adressaten mit dem 1049 abgesetzten Bischof Hugo gleichsetzte. Es folgte aber 1065 bis 1085 ein anderer Hugo in Langres, der nicht nur historisch (z. B. aus der Korrespondenz Gregors VII.) wohlbekannt ist, sondern auch selber in gereimten wie ungereimten Hexametern dichtete¹⁹⁾. Jener antike Themen behandelnde Libell ist also um 1080 anzusetzen. Und er ist zweifellos kein Unikum gewesen.

Es ergibt sich, daß seit rund 1070 auch größere Gedichte in reinen Leonini möglich sind. Wahrscheinlich wird eine so frühe Datierung jedoch nur, wenn entweder der Dichter ersichtlich ein Virtuos der Verstechnik ist oder die Dichtung unter den Schwierigkeiten der Technik leidet.

Im übrigen wurde im letzten Viertel des elften Jahrhunderts der Reim durch eine ganze Reihe von Dichtern und Vershandwerkern bis zur höchsten Geschmeidigkeit ausgebildet. Hier wäre besonders Benzo von Alba mit seinen verwegenen Künsten zu nennen, ferner Marbod von Rennes, Raginald von Canterbury (aus dem Poitou), Serlo von Bayeux. Sie alle sind kurz vor der Jahrhundertmitte geboren und bezeugen eine Generation der wahren Reimleidenschaft. Der

¹⁸⁾ Durch W. Wattenbach in: Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1891, I 109 ff.; zum Autor S. 100 ff. Vgl. auch die Notizen bei M. Manitius, Geschichte der lat. Literatur des Mittelalters III (1931), 239 f.

¹⁹⁾ Zwei geschliffene Epigramme in Chronicon S. Huberti Andaginensis: Mon. Germ. Script. VIII, 577 f. Gottfried rühmt seinen Adressaten als Dichter: *quem ex carminis divinitate noveram* usw., Wattenbach S. 109.

größte Dichter dieses Kreises, der etwas jüngere Hildebert von Lavardin (1056—1133), hat dann neben der leoninischen Kunst doch entschieden wieder die antikische gesucht.

Von den bisher üblichen, noch jüngst durch Manitius²⁰⁾ registrierten Zeitansätzen passen nun drei in dies Ergebnis nicht hinein: Gottfried von Reims, Embricho von Mainz und Werner von Basel — alle drei bisher um 1050 herum datiert. Der Fall Gottfrieds wurde bereits vorhin erledigt. Daß wir für Werners *Synodicus* „kaum die Mitte des elften Jahrhunderts überschreiten dürfen“, begründet Manitius (II 579) lediglich aus der Erwähnung des heiligen Adalbert, ohne andre Momente in Betracht zu ziehen. Das reicht nicht zur Beweisführung. Auch die neuerlich von Hoogterp, *Neophilologus* 19 (1933), 69—71 angeführten zwei Argumente haben, wie der Verfasser offenbar selbst empfindet, nur illustrative Bedeutung. 1. Bekämpfung der „Dialektiker“ gibt es bis tief ins zwölfte Jahrhundert hinein. 2. Zur Lehre der Wiederholbarkeit der Buße bemerkt Seeberg, *Dogmengeschichte* III² 84 f. (vgl. 81, Nr. 2), lediglich, daß sie in einer vielleicht (!) dem Beginn des elften Jahrhunderts zuzuweisenden Schrift noch bekämpft wird. Einerseits müßte also noch ermittelt werden, von wann ab diese Lehre selbstverständlich ist. Andererseits aber ist nicht einzusehen, warum der *Paracritus* nicht hier wie in vielen andern Fragen eine an sich unbestrittene Lehre neu darlegen sollte; Polemik liegt hier nicht vor.

Vollends windig steht es um die Datierung *Embrichos* mit seiner *Vita Mahumeti*²¹⁾, die in 571 reinen leoninischen Distichen, doch mit gelegentlichen Verstößen, gedichtet ist. Über *Embricho* berichtet eine „*Vita auctoris*“,

²⁰⁾ *Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalters* II (1923) und III (1931) unter den Namen der betr. Dichter.

²¹⁾ Migne, *Patrologia latina* 171, S. 1343, unter den Werken Hildeberts. Die *Vita auctoris* bei Wattenbach, *Sitzungsberichte a. a. O.* 113. Weitere Nachweise gibt Manitius II 582 ff., sowie K. Strecker in: *Verfasserlexikon des deutschen Mittelalters* (hrsg. Stammler) I (1933), 564 ff. Beide stellen die Identifizierung mit dem Augsburger Bischof *Embricho* nicht in Frage, womit die Datierung gegeben wäre. Einzig E. Kessel, die *Magdeburger Geschichtsschreibung*, in: *Sachsen und Anhalt VII* (1931), 121 f., Nr. 60, setzt, ohne Begründung, den *Mahumet-Dichter* in die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts.

das ist eine Art Nachruf in zehn Distichen, er sei Mainzer gewesen, vornehmen Geschlechts, hohen Ranges; er habe den Mahumet gedichtet *dum studuit*, und sei ein vielbelesener Philosoph und (wenn ich recht verstehe) Lehrer gewesen. Ferner redet Embricho selber als den Anreger des Werkes einen Godebald an. Hieraus hat man frisch geschlossen, Embricho sei identisch mit einem Mainzer Propst, der 1064 Bischof von Augsburg wurde (wovon in der Vita nichts!), und Godebald sei identisch mit einem 1056 gestorbenen Mainzer Propst²²⁾. — Tatsächlich bedeutet der Name Embricho in Mainz so viel wie der Name Burckhardt in Basel; Mainzer Urkunden um 1100 mit drei bis vier Embrichos als Zeugen sind keine Seltenheit. Auch der Name Godebald begegnet mehrfach. Will man von ihm aus eine Vermutung hinwerfen, so gäbe es einen Dompropst des Namens, der 1090 bis 1103 in Mainzer Urkunden erscheint²³⁾ und damals eine führende Stellung einnahm. So würde die Vita Mahumeti in die Zeit des ersten Kreuzzugs rücken. Doch bleibe dahingestellt, ob nicht eine noch spätere Datierung mehr für sich hat.

Was nun Warnerius betrifft, so handhabt er die Leonini mit solcher Sicherheit, daß alles klar und ohne nennenswerte Umwege zum Ausdruck kommt. Da er andererseits nicht den Eindruck eines Versvirtuosen macht, da ferner der Paraclitus in einem Zuge über 800 Zeilen geht, so darf man ihn zur ersten Generation der leoninischen Kunst nicht rechnen. Er kann schwerlich vor etwa 1090 gedichtet haben, lieber noch ein bis drei Jahrzehnte später. Immerhin bereiten ihm die Leonini ersichtlich große Schwierigkeiten. Nicht nur, daß er seine Sätze regelmäßig mit dem Verse schließen läßt: es will ihm auch umgekehrt in den Distichen des Paraclitus nur ausnahmsweise gelingen, einen Satz über mehr als ein Distichon hinwegzuführen, im Durchschnitt gehört an das Hexameterende ein Kolon und an das Pentameterende ein Punkt. Man kann sich denken, wie das in langen Reden ermüdet. Im Synodicus, der nur Hexameter hat, steht es hierin etwas bes-

²²⁾ So neuerlich F. Hübner in: Hist. Vierteljahrsschrift 28 (1933), 154 f.

²³⁾ Mainzer Urkundenbuch, hrsg. von M. Stimming, I (1932), Nr. 376, 381, 383, 390, 400, 404, 405, 410.

ser; dadurch, daß der Großteil des Gespräches in siebenzeilige Bilder zerfällt, hat sich der Dichter selber einen Zwang zur Beweglichkeit auferlegt. So stehen hier neben zweizeiligen Sätzen, die die Mehrzahl bilden, auch viele ein- und dreizeilige. Auch fällt zuweilen wenigstens ein Kolon ins Versinnere — zwar stets so, daß das übrigbleibende Hexameterstück nun nicht vorwärts auf das Folgende drängt, sondern einen reimbedingten Nachhang gibt (Z. 11):

Jam calor aestivus fervente leone nocivus
Transiit: augusti finis dat pocula musti.

Oder (Z. 15):

Nos quoque laetantes dum sustinet herba cubantes,
Ramis protectos, esca potuque refectos,
Condelectemur verbisque sacris recreemur.

Die größere Schwierigkeit des Distichons zeigt sich noch an einem lehrreichen Zug. Im Paracritus hat die Gratia ausschließlich reine Reime; in den drei ersten Reden des Paenitens dagegen will der Pentameter-Reim oft nicht glücken, später reimt auch der Paenitens rein. In seiner ersten Rede kann man das auf das Akrostichon zurückführen, das dem Dichter noch einen Zwang mehr auferlegte. In der zweiten (Z. 41—52) und dritten (71—86) fällt diese Erklärung weg; von 14 Pentametern reimen sechs entschieden fehlerhaft (*mihī — fragili, vomitum — meum, culpas — suas* usw.) und noch zwei ungenau (*tartarei — perii, mecho — ego*), wie es später nicht mehr vorkommt. Das ist nicht ästhetisches Mittel, sonst müßten sämtliche Pentameter des BÜßers so sein; es ist Ausdruck der technischen Mühsal, vielleicht an diesen Stellen zu erklären aus einem früheren, nicht mehr ganz ausgeschliffenen Stadium des Werkes (grade die Selbstanklagen könnten aus einem älteren Wurf stammen). Jedenfalls sieht man: Warnerius will rein reimen — wie er auch in dubio immer die Prosodie dem Reime opfert —, aber es fällt ihm schwer. Das könnte rein subjektiv sein und würde dann eine beliebig späte Datierung erlauben. Aber da Warnerius offenbar auf der Höhe der zeitgenössischen Bildung steht, da er grade der Form größten Fleiß und, in Ermangelung des dichterischen Genius, alle technische Schulung wid-

met, da er schließlich selber im Synodicus seine Leonini dem *vetus mos* gegenüberstellt (Z. 5, oben S. 248), so ist er auch nicht zu spät anzusetzen. Nach der rein formalen Kritik müßte er wohl noch im letzten Drittel des elften Jahrhunderts geboren sein. Dazu passen die geistesgeschichtlichen Merkmale, nach denen er, wohl als ein Jüngerer, in die Atmosphäre eines Rupert von Deutz und Bernhard von Chartres gehört — beide etwa 1060—70 geboren.

Nachweise.

KAROLINGISCHE ZEIT.

Waldo von Reichenau: sein Verhältnis zu Basel pflegt bezweifelt zu werden, weil die Nachricht erst aus der Mitte des zehnten Jahrhunderts stammt, *translatio sanguinis Domini* c. 3, Mon. Germ. Script. IV 447: *Waldo Augiensis monasterii abba fuerat. Cui etiam pontificatum Papiæ urbis necnon et praesulatum Basiliensis civitatis, prioribus defunctis pontificibus, rex interim ad procurandum commisit, usw.* Die Quelle stammt von der Reichenau selbst. Die Nachrichten sind so präzise und zugleich so uninteressiert, daß man eine gute schriftliche Vorlage dafür denken muß. Waldos Betrauung mit Pavia ist neuerdings durch einen Brief Karls des Großen selber sichergestellt: E. Munding in *Texte und Arbeiten*, hersg. durch die Erzabtei Beuron, I (1920), Heft 6. Danach ist an den Nachrichten über Basel nicht mehr zu zweifeln. — Für die enge Gemeinschaft zwischen Basel und der Reichenau zeugen die erhaltenen Konfraternitätslisten (Band *Confraternitates* der Mon. Germ.). — Grundlegend über Waldo wie Heito: Konrad Beyerle, *Die Kultur der Abtei Reichenau* (1925), 63 ff. und passim.

Heito: seine Werke:

Odoporicus, verloren: Nachricht in *Hermanni Contracti chronicon* zu 811, Mon. Germ. Scr. V 102. Vgl. *Annales regni Francorum* zu 811, sowie *Notkers Gesta Karoli II* 6.

- Visio Wettini: Mon. Germ. Poetae latini II 267—75.
 Das Basler Capitulare: Mon. Germ. Capitularia I
 363—66.
- Ihm zugeschrieben die Murbacher Statuten: Migne Patr. lat.
 99 S. 737 ff. Vgl. Seebaß in Ztschr. f. Kirchengesch.
 XII (1891) 322 ff.; Beyerle a. a. O. 78 ff., 209 Nr. 34.
 — Der St. Galler Klosterplan: Beyerle 82 f.
- Mönchsbriefe an Heito: Mon. Germ. Epist. V 305—7 (da-
 zu Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II, 1912,
 S. 607 Anm. 1); Neues Archiv 22 (1897) 628 ff.
- Heito-Inschriften: Mon. Germ. Poetae lat. II 425, 426.
 Die Heito-Verse Walafrieds ebd. 305 f. Z. 38—103.
- Unterschrift unter Karls Testament (Namensform Heito):
 Einhardi Vita Karoli Magni c. 33, Oktavausg. der Mon.
 Germ. 1911 S. 41.

VACUUM.

- Zur Armut des Basler Domstifts bis Mitte elftes Jahrhun-
 dert vgl. Trouillat, Monuments I 139, 140, 175, 178 f.
 Dagegen steht der
 Bericht über die Gründung von St. Alban: Urkundenbuch der
 Stadt Basel I 8 ff.
- Anselm von Besate: E. Dümmler, Anselm der Peripatetiker,
 1872.

WARNERIUS BASILIENSIS: Eine Ausgabe beider Ge-
 dichte auf Grund aller bekannt gewordenen Handschrif-
 ten, mit dem nötigen Apparat, Kommentar usw. ist zu
 erwarten durch Dr. Alexander Müller (Liestal) und wird
 in absehbarer Zeit im Archiv für elsässische Kirchen-
 geschichte erscheinen. Ich freue mich, dies ankündigen und
 daraufhin auf den Plan einer eignen Paraclitus-Ausgabe,
 sowie auf vielerlei Einzelnachweise verzichten zu können.
 Gleichzeitig meldet nun auch P.-W. Hoogterp eine Edi-
 tion beider Gedichte an: Neophilologus 19 (1933) 68. —
 Die wichtigsten bisherigen Veröffentlichungen sind:

1. Synodicus.

- Romanische Forschungen III (1887) 315—330: Roh-
 abdruck der ersten zwei Drittel nach dem Wiener Ko-
 dex durch J. Huemer, mit Einleitung.

Wiener Studien XIII (1891) 156—160: Druck des übrigen Drittels nach dem Zwettler Kodex durch denselben, nebst Korrekturen zu dem vorigen.

2. Paraclitus.

B. Hauréau: Notices et Extraits de quelques Manuscrits de la Bibl. Nat. VI (1893) 78—85: Nachricht über die Pariser Handschrift des Paraclitus nebst ungenauem Abdruck von Z. 1—28 und 293—396 (Z. 365—72 ausgelassen).

Meine eignen Zitate beruhen auf der Pariser und den zwei Berliner Handschriften; dazu auf Kollationen der Wiener und Münchner Hss., die ich meinen Schülern H. Kämpf und M. Burckhardt verdanke.

3. Literatur.

M. Manitius: Gesch. d. lat. Lit. des Mittelalters II (1923) 576—582; dazu zwei Nachträge in III (1931) 1067. Hier auch Auskunft über die Handschriften und dergleichen.

P.-W. Hoogterp: Garnier de Bâle. In: Neophilologus 19 (1933) 68—78.

Eventuell auch H. Walther, das Streitgedicht (1920) 96 ff.: für Warnerius überholt.

4. Das Epitaph wurde mir gleichzeitig durch Herrn Dr. Müller und durch die Herren Patres von Engelberg freundlich mitgeteilt. Es steht im Engelberger Kodex 117 fol. 244¹ von einer Hand des ausgehenden 13. oder beginnenden 14. Jahrhunderts und lautet:

Philosophia gemit, quod ei lex mortis ademit
 Warnerium mirum qualibet arte virum.
 Musica quo vixit vivo moriente refrixit,
 Et cum discipulo pene caret titulo,
 Culpans nature legem quodammodo iure
 Quod metas evi terminet illa brevi.
 Ut fuit egregius, mirabilis ars erat eius,
 Quem tegit hic tumulus, parvus humi cumulus.
 Sed fugiet nemo fato veniente supremo
 A nece consiliis, artibus, auxiliis.

Sed nec praesidia tulit ars nec philosophia
 Ipsi Warnerio mortis ab imperio.
 Qui si peccavit quod non pia pena piavit,
 Hoc ignoscat ei gratia magna Dei.

Z. 5 *quodammodo*] *quodam in E.* — 13 *si*] *sic E.*

ZUR POETIK.

Grundlegend über Leonini Wlh. Meyer: Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rythmik I (1905) 75 ff. u. ö. Orientierung bei K. Strecker, Einführung in das Mittellatein (1929).

SYNODICUS.

Zur deutschen Geschichtssymbolik vgl. A. Dempf, *Sacrum Imperium* (1929) 233 ff.

PARACLITUS.

Für die geistigen Hintergründe vgl. mein Buch: *Vom heiligem Geist des Mittelalters* (1926).

AUSBLICK.

Auskünfte über Solimarius und Ligurinus bei Manitius III 698 ff.