

ZEITSCHRIFT
FÜR DEUTSCHES ALTERTUM
UND DEUTSCHE LITERATUR

UNTER MITWIRKUNG VON FRIEDRICH OHLY

HERAUSGEGEBEN VON
JULIUS SCHWIETERING

NEUNUNDACHTZIGSTER BAND

1958/1959



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

VOM GEISTIGEN SINN DES WORTES IM MITTELALTER

Als Hegel in seinen Vorlesungen über die Aesthetik die Kunst der Erhabenheit beschrieb¹, bestimmte er ihre Formen nach der verschiedenen Art des Verhältnisses der 'Substanz als Bedeutung zu der erscheinenden Welt' (S. 484). Von der pantheistischen Poesie, deren geschichtliche Erscheinungen er durch die Erfahrung des 'substantiellen Daseins Gottes in den Dingen' verbunden sieht (S. 493), so daß sie nur Symbole undeutlichen Inhalts kennt, hebt Hegel die 'Kunstform der eigentlichen Erhabenheit' ab, die durch Bedeutung und deren klares Verständnis bestimmt ist. Hier ist das Kunstwerk der 'Erguß des reinen Wesens als des Bedeutens aller Dinge'; die hier 'im Weltlichen sich über alles Weltliche hinweghebende Bedeutung Gottes' macht die Kunst der Erhabenheit zur heiligen Kunst. Ihr Inhalt ist die 'Beziehung Gottes zu der von ihm erschaffenen Welt', da der gestaltlose Schöpfer weder im Geschaffenen gegenwärtig noch durch Geschaffenes künstlerisch darstellbar ist. Durch Erhebung über das Nichtigte vermag der Mensch der Erhabenheit Gottes zu begegnen, wie in der 'heiligen Poesie' der Psalmen (S. 495f.). Indem Hegel das Erhabene aus dem jüdischen Monotheismus erklärt, hat er an die Wurzel der Erhabenheit der christlichen Kunst geführt, die er nicht mehr in den Blick faßt. Nicht in der Antike — die Hegel auch außer Betracht läßt —, sondern in der Bibel als dem geoffenbarten Wort von der Beziehung zwischen Gott und der Welt, ist der Grund für die heilige Kunst des Erhabenen gelegt. Die mit der Offenbarung für Kunst und Exegese gestellte Aufgabe, das Wort auf seine Bedeutung hin transparent zu machen, verharret im Bereich des hegelschen Erhabenen, wenn wir die 'im Weltlichen sich über alles Weltliche hinweghebende Bedeutung' im folgenden auch nicht im 'reinen Wesen', der 'Substanz', dem 'Absoluten' der hegelschen Philosophie zu sehen, sondern christlich als den durch Gott in der Hülle des Worts geoffenbarten Sinn der geschaffenen Welt auf Gott hin zu verstehen haben.

Die Frage nach dem geistigen Sinn des Wortes ist nicht nur dem Judentum, dem Christentum und dem Islam als Offenbarungsreligionen gemein, sondern auch im christlichen Mittelalter, um das es hier geht, nicht nur der deutschen, sondern allen Sprachen eigen. Das Problem ist ein allgemein hermeneutisches, das die universalen Kirchensprachen wie die

Leicht erweiterte Kieler Antrittsvorlesung vom Juli 1958.

¹ hsg. von H. G. НОРНО, Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Bd. 12, Stuttgart 1953³, S. 482—501.

Volkssprachen und sogar die 'Sprachen' der nicht an das Wort gebundenen Künste betrifft. Seine Entfaltung wird für das Mittelalter uns jene innere Bindung aller wissenschaftlichen Disziplinen — der naturwissenschaftlichen eingeschlossen — in einem gemeinsamen Dienst an der Erkenntnis der Welt und ihres im Wort vertretenen Sinnes vor Augen stellen, um die wir heute mit Grund besorgt sind.

Fragen wir nach dem geistigen Sinn des Worts, so haben wir auszugehen von der Bibel, um deren Verstehen das Mittelalter in Gottesdienst und Unterweisung, in zahllosen Kommentaren und mit allen Mitteln der Künste, die Dichtung eingeschlossen, gerungen hat. Der Drang nach dem Verstehen der heiligen Schrift stellte die Christenheit vor die größte, nicht nur im engeren Sinne historisch-philologische, sondern interpretatorische Aufgabe schlechthin, die damals von der Menschheit angegangen wurde. Und wir Philologen sind uns in der Regel nicht bewußt — wie DILTHEY in seiner 'Entstehung der Hermeneutik' es war —, in welchem Maße unsere Kunst der Interpretation der Bibelexegese schon der Väterzeit und des Mittelalters verpflichtet ist.

Das Bemühen um ein Verstehen des Worts der Offenbarung schließt eine hohe, über jede Bemühung um einen Text der außerbiblischen Literatur hinausweisende Aufgabe in sich ein. Am Ausgang jeder Bibelinterpretation steht seit den Kirchenvätern die Überzeugung von der Einzigartigkeit der heiligen Schrift, die sie grundsätzlich von aller säkularen, das heißt, bei solcher Sicht, der gesamten Literatur der Antike unterscheidet. Dieser immer wieder ausgesprochene Grundsatz lautet: Während alle profane Literatur nur einen historischen oder Buchstabensinn des Wortes einschließt, enthält das Wort der heiligen Schrift neben dem historischen oder Buchstabensinn, den es mit der heidnischen Literatur gemein hat, einen höheren, einen geistigen Sinn, einen *sensus spiritualis*. Im Neuen Testament angelegt, durch des Origenes 'Peri Archon' und des Augustinus 'De doctrina christiana'¹ grundsätzlich formuliert, durch die in der Exegese der Kirchenväter gestiftete Tradition sanktioniert und gültig, bis Luther sich von der spirituellen Interpretation der Bibel los sagte und damit auch die Tradition verwerfen mußte, hat die Lehre vom *sensus spiritualis* des Bibelworts das Mittelalter beherrscht. Sie stellte die Philologie des Mittelalters — wenn es verstatet ist, hierunter das Bemühen der Theologie um das Schriftwort mitzubegreifen — vor zwei grundsätzlich verschiedene Aufgaben. Die eine bestand darin, den der Bibel mit aller profanen Literatur gemeinsamen Buchstabensinn richtig zu erfassen: durch Textkritik und die weiteren im Trivium gepflegten, seit dem Hellenismus entwickelten und aus der Antike dem Mittelalter

¹ H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938, mit dem Nachtrag (S. 623—713), Paris 1949, bes. S. 444—453, 478—494, 646—651.

tradierten übrigen Methoden der Texterklärung. Dies ist also die Aufgabe, welche die moderne Philologie aufgegriffen hat und mit ihren reich fortentwickelten Methoden weitertreibt. Bestimmte Schulen und Zeiten des Mittelalters haben diese Aufgabe sich vordringlich zu eigen gemacht, wie die antiochenische in der Frühzeit und im 12. Jh. bestimmte Vertreter der Schule von St. Victor in Paris. Und schon hier finden wir die Forderungen erhoben, die unserer Philologie selbstverständlich geworden sind: daß der Kontext zu berücksichtigen sei, Entstehungsort und Entstehungszeit, die Gattung, Person und nähere Umstände des Autors, alles mit dem ausdrücklichen Ziel, den vom Autor intendierten Sinn zu verstehen: *sententiam litteralem scripturae ab auctore principaliter intentam*¹. Diese Dinge sind uns, zumindest seit der DILTHEYSchen Schule der Interpretation, wieder vertraut und sollen uns nicht weiter beschäftigen. Die zweite und der christlichen Philologie des Mittelalters wesentlichere Aufgabe lag in der Enthüllung des im Buchstaben verborgenen geistigen Sinns des Worts, der nach Bernhard von Clairvaux mit der Kreuzigung des Wortes auch für das Alte Testament geoffenbart wurde, als der 'Vorhang des tötenden Buchstabens zerriß'².

Die Lehre von diesem geistigen Sinn ist fundiert auf den Grundsatz von der Verschiedenartigkeit der Bedeutung des Worts in der profanen und in der heiligen Schrift. Ich bringe ihn in einer Formulierung des 12. Jh.s, da es mir hier wie im folgenden nicht um historische Ableitungen geht, sondern um eine Beschreibung der Verhältnisse vor allem im 12. Jh., um daraus außerhalb des Interesses der Theologie liegende, für die Mediävistik wesentliche Folgerungen zu ziehen. Dem Eingeweihten wird es nicht entgehen, wo ich dem Anglisten H. H. GLUNZ, Theologen wie J. DANIELOU, H. DE LUBAC, M.-D. CHENU, C. SPICQ und der Historikerin BERYL SMALLEY — um mich auf diese Namen zu beschränken — verpflichtet bin³. Richard v. St. Victor formuliert diesen Grundsatz: 'Darin ist das Wort Gottes der Weltweisheit weit überlegen, daß nicht nur die Wortklänge, sondern auch die (sc. mit dem Wort gemeinten) Dinge bedeutungshaltig sind': *non solum voces, sed et res significativae sunt*⁴. Die

¹ Über die hermeneutischen Prinzipien der mittelalterlichen Exegese handelt klar und ausführlich eine anonyme Einleitung zu den *Allegoriae* des Pseudo-Hrabanus (12. Jh.), spätestens aus dem 14. Jh., die J. B. PITRA, *Spicilegium Solesmense III*, Paris 1855, S. 436—445 edierte. Auf Band II und III des *Spicilegium Solesmense* PITRAS zielen im folgenden Verweise wie der hier zu gebende: III, 439.

² Bernhard, *Sermones in Cantica* 14,4; PL 183,841 B. Auch Petrus von Poitiers in seinen *Allegoriae* (s. u. S. 5, Anm. 1; S. 11) sagt, daß am Tage der Passion das bis dahin über die Welt gebreitete *velum* zerriß: *revelata sunt fundamenta orbis terrarum*. Vgl. in den *Distinctiones monasticae*: *Quod leo de Juda libri signacula solvit, Hoc est quod Christus, surgens a morte revolvit Velum scripturae: vero cessere figurae* (III, 54).

³ Literaturangaben s. u. S. 21f.

⁴ Richard v. St. Victor, *Excerptiones II*, 3; *De scripturae divinae triplici modo tractandi*; PL 177, 205 B; vgl. *Speculum ecclesiae* (im Appendix zu Hugo v. St.

Bedeutung dieses Satzes kann gar nicht überschätzt werden. Ohne ihn gibt es für das Mittelalter keinen geistigen Sinn des Worts. Er meint, daß das profane Wort nur eine vordergründige, eine oberflächliche oder, wie Hugo v. St. Victor sagt, ihm an die Stirn geschriebene Bedeutung hat, den historischen oder Buchstabensinn, der darin besteht, daß der Wortklang (die *vox*) ein Ding (die *res*) zum Inhalt hat. So erschöpft sich die Bedeutung des Wortklanges 'Stein' nach seinem Buchstabensinn in dem Ding, das uns aus der Natur bekannt ist. Es macht nun das Wesen der heiligen Schrift aus, daß dieses Ding, in dem sich der Buchstabensinn erschöpft, erst der eigentliche Bedeutungsträger ist. Jedes mit einem Wortklang in die Sprache gerufene Ding, alle von Gott geschaffene Kreatur, die durch das Wort benannt wird, deutet weiter auf einen höheren Sinn, ist Zeichen von etwas Geistigem, hat eine *significatio*, eine *be-zeichnunge*, eine Be-deutung. Man unterscheidet also eine zweifache Bedeutung, einmal vom Wortklang zum Ding, von der *vox* zur *res*, und eine höhere, an das Ding gebundene, die vom Ding wieder auf ein Höheres weist. Hatte es die Antike (Juden und Heiden) allein mit Wortbedeutungen zu tun, so die christliche Philologie des Mittelalters darüber hinaus auch mit den Dingbedeutungen alles in der Schöpfung Gegebenen. *Omnis creatura significans* heißt es knapp bei Alanus ab Insulis;¹ oder bei Hugo v. St. Victor²: *Omnis natura Deum loquitur. Omnis natura hominem docet. Omnis natura rationem parit, et nihil in universitate infecundum est.* Das Ding aber hat nun nicht nur eine Bedeutung wie das Wort (wenn sich bei ihm nicht durch Homonymie eine mehrfache Bedeutung ergibt), sondern eine vielfache Bedeutung. Jedes mit dem Wort gemeinte eine Ding hat selbst eine Menge von Bedeutungen, deren Zahl mit der Summe der Eigenschaften eines Dinges identisch ist. Denn dies ist der zweite Grundsatz, der wiederum nicht historisch verfolgt werden soll: Das Ding hat so viele Bedeutungen wieviel Eigenschaften es hat. Knapp formuliert bei Petrus von Poitiers: *Quaelibet enim res, quot habet proprietates, tot habet linguas aliquid spirituale nobis et invisibile insinuantes, pro quarum diversitate et*

Victor), PL 177, 375B: *In libris autem ethnicorum voces tantum mediantibus intellectibus res significant. In divina pagina non solum intellectus et res significant, sed ipsae res alias res significant. Unde claret scientiam artium ad cognitionem divinarum scripturarum valde esse utilem.* Hugo v. St. Victor, De scripturis et scriptoribus sacris, cap. 3; PL 175, 12A: *Habet enim sacrum eloquium proprietatem quamdem ab aliis scripturis differentem, quod in eo primum per verba quae recitantur de rebus quibusdam agitur, quae rursus res vice verborum ad significationem aliarum rerum proponuntur.*

¹ PL 210, 53A. — Das Pauluswort *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur* (Rom. 1,20, Vulgatatext) zitiert Petrus Cantor (II, 17) in der Form: *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt visibilia conspiciuntur.* Hierzu Hugo v. St. Victor, De arca Noe morali II, 12, PL 176,643 D. Die Schöpfung ist das *opus Dei, quod numquam desinit esse, in quo opere visibilibus sapientia creatoris visibiliter scripta est* (vgl. *ibid.* II, 16, col. 645).

² *Eruditio didascalica* VI,5; PL 176, 805C.

*ipsius nominis acceptio variatur*¹. Die bedeutungshaltigen Eigenschaften des Dinges sind gegeben in seiner äußeren Erscheinungsform (*visibilis forma*) und in seinem inneren Wesen (*invisibilis natura*)². Der Schnee bedeutet etwas von der Form her, insofern er weiß ist, von seiner Natur her, insofern er kalt ist. Es muß das Grundanliegen der mittelalterlichen Philologie sein, das Wesen sowohl der *voces* als der *res* zu ergründen. Beides geschieht im Rahmen der *septem artes liberales*. In dem Trivium (Grammatik, Dialektik, Rhetorik) wird von den *voces* gehandelt. Das Quadrivium dagegen hat die Aufgabe, das Ding seiner Form und Natur nach, das heißt auf seine Eigenschaften als den Sinnträgern hin zu bestimmen. So handelt z. B. die Mathematik von der *forma exterior*, die Physik von der *interior natura* der Dinge. Oder, wenn wir die seit Origenes dem Mittelalter geläufige Einteilung in Logik, Ethik und Theorie zugrundelegen: *Logica de vocibus, ethica de moribus, theorica de rebus tractat. Item theorica subdividitur in mathematicam, physicam, theologiam*³. Nicht also die philologischen Fächer im engeren Sinne des Triviums, sondern Mathematik und Physik sind der Theologie verschwistert. Das Trivium tritt in den Dienst der Wortbedeutungskunde, das Quadrivium in den Dienst der Dingbedeutungskunde, die darauf aufbaut. Alle Fächer der mittelalterlichen Wissenschaft werden der Erschließung des geistigen Sinnes des Wortes dienstbar: *Omnes itaque artes subserviunt divinae sapientiae et inferior scientia recte ordinata ad superiorem conducit*⁴. Oder: *In hoc enim quod in divina pagina tam rerum quam vocum necessaria est significatio, artes ei subserviunt, dum trivium vocum, quadrivium physicarum*

¹ Petri Pictaviensis Allegoriae super tabernaculum Moysi, ed. P. H. S. MOORE und J. A. CORBETT, Notre Dame (Indiana) 1938, S. 4; vgl. Speculum Ecclesiae, PL 177, 375 D: *Res . . . tot figuris quot naturas et quot habent proprietates tot significationum habent diversitates*. Richard v. St. Victor, Excerptiones II, 5 De significatione vocum et rerum, PL 177, 205 D: *Voces non plus quam duas aut tres habent significationes. Res autem tot possunt habere significationes, quot habent proprietates*; vgl. Guibert v. Nogent, PL 156, 29 B.

² Richard v. St. Victor, Excerptiones II, 5, PL 177, 205 D: *Res duobus modis significat, natura et forma. Natura, ut niv, quia frigida est, extinctionem designat libidinis. Forma, quia candida est, munditiam designat boni operis*. Als Beispiel aus den Distinctiones monasticae (II, 482):

*Naturas aquilae cognoscere non puto vile,
Cuius naturas sacras reor esse figuras.*

³ Speculum ecclesiae, PL 177, 375 D. Es heißt weiter (376A): *Mathematica de visibilibus formis rerum visibilibus agit, physica de invisibilibus naturis rerum visibilibus, theologia de invisibilibus essentiis et earundem naturis. Sic ergo per artes iuvamur in divina pagina, ubi vocum significationem attendimus propter litteralem sensum et rerum significationem consideramus, ut capiamus mysticum intellectum per formam visibilem, ubi iuvat mathematica, aut secundum naturam invisibilem, ubi physica et theologia servantur.*

⁴ Richard v. St. Victor, Excerptiones II, 4 quod scriptura mundana subserviat divinae, PL 177, 205 C. Es heißt weiter: *Sub eo igitur sensu, qui inter voces et res versatur, continetur historia, et ei subserviunt tres scientiae, dialectica, rhetorica, grammatica. Et sub eo sensu, qui inter res et facta mystica versatur, continetur allegoria. Et sub illo, qui est inter res et facienda mystica, continetur tropologia. Et his duabus subserviunt arithmetica, musica, geometria et physica.*

*rerum administrat notitiam*¹. Die speziell philologischen Fächer, die vom Worte handeln, sind Vorstufe der Fächer des Quadriviums, die vom Dinge handeln, um den Weg zum geistigen Sinn der Dinge zu bahnen. Die von der Form und Natur der Dinge handelnden Disziplinen haben also keinen sich selbst genügenden Sinn als 'reine' Naturwissenschaften, sondern sind Wegbereiter des Schriftsinns. Keinen anderen Dienst leisten der Physiologus, die Bestiarien, die Lapidarien, die Pflanzenbücher, ja die ganze Enzyklopädik des Mittelalters, angefangen bei dem gewaltigen Werk 'De universo' des Hrabanus Maurus, der ihm selbst den Titel *De sermonum proprietate et mystica rerum significatione* gibt². Dingbeschreibung ist die Absicht aller dem Geschaffenen zugewandten Wissenschaft, um dem geistigen Dingverstehen durch Bestimmung der Eigenschaften aller Kreatur den Boden zu bereiten. Zu diesen *res primae res secundas significantes* zählen aber nicht allein die sichtbaren Gegenstände, sondern auch Personen, Zahlen, Orte, Zeiten sowie Fakten der Geschichte³. Auch die Geschehnisse der seit der Schöpfung abgelaufenen Geschichte sind Bedeutungsträger, was für das typologische Geschichtsbewußtsein des Mittelalters weittragende Folgen hat. *Ea, quae in veritate gesta sunt, alterius sacramenti formam praefigurasse dicuntur*⁴.

Wir sehen im folgenden davon ab, von der Wortbedeutung und der Dingbedeutung eine mit dieser grundsätzlich verwandte Ereignisbedeutung, auf der das Typologische der mittelalterlichen Kunst weitgehend beruht, zu unterscheiden, um uns hier im Rahmen des auch für das Mittelalter lexikographisch Darstellbaren der Bedeutungskunde zu halten.

Da das Ding so viele Bedeutungen wie Eigenschaften hat, es der Eigenschaften aber gute und schlechte gibt, kann dasselbe Ding gute und schlechte Bedeutungen haben, solche, wie schon die Kirchenväter sagen, *in bonam partem* sowie solche *in malam partem*, oder wie man auch oft sagt, es gibt Worte, die mit goldener oder schwarzer Tinte geschrieben werden können. Das gleiche mit einem Wort bezeichnete Ding kann Gott und den Teufel bedeuten sowie den ganzen dazwischen liegenden Bereich

¹ *Speculum ecclesiae*, cap. 8: *De occultis scripturarum Veteris et Novi Testamenti*, PL 177, 375C; vgl. Hugo v. St. Victor, *De scripturis et scriptoribus sacris*, cap. 13, PL 175, 20C: *Septem liberales artes huic scientiae subserviunt. Trivium ad significationem vocum, quadrivium ad rerum significationem respicit.*

² In der praefatio an König Ludwig, PL 111, 9B: *Nuper quoque quia vos, quando in praesentia vestra fui, compertum vos habere dixistis aliquod opusculum me noviter confecisse de sermonum proprietate et mystica rerum significatione . . . Sunt enim in eo plura exposita de rerum naturis et verborum proprietatibus nec non etiam de mystica rerum significatione.*

³ Richard v. St. Victor, *Excerptiones* II, 5, PL 177, 205D: *Hae autem res primae res secundas significantes sex circumstantiis discretae considerantur, quae sunt hae: res, persona, numerus, locus, tempus, gestum.*

⁴ Hraban PL 112, 331A zu Gal. 4,24 *quae sunt per allegoriam dicta*. Da *allegoria* nur hier in der Bibel vorkommt, verheißt eine Geschichte der Exegese zu Gal. 4,24 reichen Aufschluß über das theologische Verständnis der Allegorie.

der Werte mit seinen verschiedenen Bedeutungen durchmessen¹. Der Löwe kann Christus bedeuten, weil er nach seiner Natur mit offenen Augen schläft: wie Christus, als Mensch gestorben, als Gott doch lebte (III, 54). Er kann nach seiner Natur den Teufel bedeuten seiner Blutgier wegen, denn er geht brüllend umher und sucht, wen er verschlinge (1. Petr. 5,8; III, 54). Er bedeutet den Gerechten, der getrost ist 'wie ein junger Löwe' (Prov. 28,1; III, 53). Er bedeutet den Häretiker wegen des Geruchs seiner Zähne, der aus seinem Munde geht wie dem Häretiker das Wort der Blasphemie (III, 55) usf. Welche Bedeutung das Ding jeweils hat, bestimmt sich nach der in Betracht gezogenen Eigenschaft des Dinges und nach dem Kontext, in dem das betreffende Wort erscheint. Die Wortbedeutung erschöpft sich im Bezug auf das eine Ding. Das Ding aber hat eine Bedeutungswelt, die von Gott bis zum Teufel reicht und potentiell in jedem mit einem Wort bezeichneten Dinge vorliegt². Sie aktualisiert sich jeweils nur in einer durch den Kontext und die am Dinge herangezogene Eigenschaft bestimmten Richtung. Im konkreten Textfall kann der Löwe also nicht 'Gott oder Teufel' bedeuten, sondern nur eines und in einem anderen Textzusammenhang das andere. Es bedarf auch bei den Dingbedeutungen einer Sinninterpretation aus dem Zusammenhang, um aus der theoretisch beliebigen Zahl von Bedeutungen die jeweils richtige zu treffen. Die Bedeutungswelt, die als Summe geistiger Sinnmöglichkeiten in dem Ding von der Schöpfung her angelegt ist, gilt es dem Mittelalter aufzuschließen, um sie im konkreten Textfall durch Findung der passenden Bedeutung anwenden zu können. Das Mittelalter schuf deshalb für die einzelnen Dinge Merkverse, die einmal die Eigenschaften eines Dinges knapp katalogisierten, wie z. B. für das Ding 'Meer' beim Anonymus von Clairvaux (II, 156):

*Est mare diffusum, fervens, salsum atque profundum,
Absorbens, fluidum, lucidum, foetens et amarum
Atque procellosum, rugit, gignitque perichum.*

Oder für das Ding 'Öl' in den *Distinctiones monasticae* (II, 381): *Oleum multa significat in sacra scriptura, quia multae sunt eius proprietates, quae notantur his versibus:*

*Est oleum pingue, calidum, nitidumque, suave;
Mitigat et reficit, lucet, superenatat, ungit.*

¹ *Dentes et tetrīs et aureis litteris scribuntur in hac pagina* (II, 212; vgl. II, 251, 499, 504 u. ö.). Pseudo-Hrabanus, *Allegoriae*, PL 112, 850B: *una eademque res non solum diversam, sed et adversam aliquando in scriptura sacra significationem habere potest.*

² Wenn F. SCHEIDWEILER Zs. 79, 264 bemerkte, daß wir im Mittelalter 'in einer für uns nicht mehr erträglichen Weise gleiche Wörter mit nicht bloß variierender, sondern gänzlich verschiedener Bedeutung beim gleichen Schriftsteller nebeneinander' finden, so entspricht dies 'Schillern der Bedeutung' (265) der Natur des dichterischen Worts (J. SCHWIEßER, *ibid.* S. 265, Anm. 1) und den einer sich bildenden Schriftsprache sich bietenden Widerständen. Darf man nicht vielleicht fragen, ob die Vieldeutigkeit des Worts von der im Spirituālsinn am Ende mitgefördert sei?

Im Anschluß werden diese Eigenschaften in der gleichen Reihenfolge gedeutet¹. Sind es hier die Eigenschaften, deren man sich für die Interpretation bedienen kann, so, um auch hierfür ein Beispiel zu geben, in einem Merkvers der *Distinctiones monasticae* für die Dingbedeutungen zwölf verschiedene Bedeutungen des Dinges 'Stein', die seine Bedeutungswelt von Christus hinab bis zum Heiden durchmessen (II, 330):

*Christus, et angelica virtus, Christi quoque sponsa,
Iustus, iustitia, carnalis sensus, et usus
Pravus, peccatum grave, daemon, falsus hebraeus,
Verus gentilis dicitur esse lapis.*

Die als Grundlage der Sinnerschließung im Mittelalter üblichen Dingbeschreibungen können eine durch dichterische Andacht zum Wesen der Dinge gekennzeichnete Gepflegtheit gerade dort zeigen, wo sie bei der Prosa bleiben, wie etwa zu dem Ding 'der Tau' beim Anonymus von Clairvaux, dessen Beschreibungen besonders schön sind: *Ros invisibiliter descendit, refrigerat, fecundat; clarus, suavis; modico calore siccatur; terram mollescit, semini placet; nocte fluit et silentio, minutatim ac sparsim* (II, 90). Das Irdische, als Kreatur aus Gottes Hand zu seinem Lobpreis berufen, wird durch die Spiritualisierung nicht ausgelöscht, sondern empfängt die Weihe des im Ding beschlossenen Schöpferworts und wird deshalb mit frommer Andacht beschrieben. Den Sinn des so erfaßten Wesens der Dinge gilt es dem Mittelalter aufzuschließen. Denn, und darin liegt die Begründung all dieses Mühens, die Bedeutung der Worte ist durch den Menschen gesetzt und dient der Willensäußerung des Menschen. Die Bedeutung des Dinges aber ist durch Gott gesetzt. Durch das Wort spricht der Mensch zum Menschen, durch das Ding spricht Gott zu dem Menschen, und das Wort Gottes in den Dingen gilt es zu verstehen: *Voces*

¹ Thomas Cantimpratanus, *De naturis rerum* XVII, 3 bzw. 7 scheint selbst die Verse *De proprietatibus lunae* bzw. *solis* gedichtet zu haben. In cap. 7 über die Sonne: *De eius proprietatibus septem versus sunt:*

*Fulgidus, effundit radios, fons ipse caloris;
Attrahit hac nubes, specimen vel forma caloris;
Illustrat lunam; noctemque diemque ministrat;
Fructus maturat; ac humida cuncta resiccat;
Intrat, si reseras; glacies et dura relidit;
Laetificat sanos oculos, lippos quoque claudit;
Occidit, et oritur; descendens, hinc quoque scandit.*

In cap. 3 über den Mond: *Sunt ergo isti versus et lunae proprietates:*

*Humorum mater, solisque refrigerat aestum;
Eclipsim patitur, Phoebos faciente recessum;
Huic sol dat lumen; tenebras de nocte relidit;
Illustrat mundum, sol pristina quando revisit,
Inter planetas magis haec terris propiavit;
Crescit, decrescit, candet, tempus mediavit.*

Jede der in den Versen über Mond und Sonne erwähnten Eigenschaften wird im folgenden auf Maria gedeutet (II, 63ff., 66f.).

*ex humana, res ex divina institutione significant. Sicut enim homo per voces alteri, sic Deus per creaturas voluntatem suam indicat*¹.

Welcher Art aber ist nun der in den Dingen verborgene geistige Sinn, der *sensus mysticus*, insofern er verschlossen ist, oder *spiritualis*, insofern er aufgedeckt wird. Hier wird es unvermeidlich, das bisher ausgesparte Wort zu nennen und nach dem Wesen der Allegorie zu fragen. Kein Begriff, der von der Antike bis zur Romantik und in die moderne wissenschaftliche Terminologie hinein schillernder scheint und mehr zu Mißverständnissen Anlaß gibt als dieser. Uns kann es hier genügen, eine klare Unterscheidung mit Bestimmtheit zu treffen. Was die Literaturgeschichte vor allem des späteren Mittelalters als allegorische Dichtung bezeichnet wie den französischen Rosenroman und die Minneallegorien, hat mit dem, was wir hier unter Allegorie zu verstehen haben, nichts zu tun. Beides schließt einander aus. In dem einen Falle handelt es sich um Allegorien nach Art der Personifikationen²: Der Sinn ist das Gegebene und das zu seiner Verkörperung taugliche Ding wird durch dichterische Setzung gesucht und gefunden³. Seit dem Buch von LEWIS 'The allegory of Love' hat sich die Literaturgeschichte dieser auch 'allegorischen' Dichtung besonders angenommen, und die bei LEWIS klar vermiedene Gefahr der Begriffsverwirrung liegt heute auf der Hand. Die personifizierende Allegorie ist eine seit der Antike gebräuchliche dichterische Technik und in der Poetik zu Hause, wo auch ihr Name im Mittelalter noch ein Dasein führt⁴. Anderen Ursprungs und anderer Art ist das, was das Mittelalter in der Auslegung der heiligen Schrift unter Allegorie versteht. Geht es bei der poetischen Technik der Allegorese um willkürliche dichterische Veranschaulichung einer Idee durch Personifizierung oder Verdinglichung, so innerhalb der christlichen Wortauslegung umgekehrt um die Enthül-

¹ PL 177, 375C; vgl. Hugo v. St. Victor, *Eruditio didascalica* V,3: *sed excellentior valde est rerum significatio quam vocum, quia hanc usus instituit, illam natura dictavit. Haec hominum vox est, illa vox Dei ad homines. Haec prolata perit, illa creata subsistit.*

² Es handelt sich um jene Art der 'bewußten Symbolik' Hegels (a. a. O. S. 528ff.), 'in welcher hauptsächlich die Herrschaft der abstrakten Bedeutung über die äußere Gestalt zum Vorschein kommt' (S. 526).

³ Dingbedeutung also auch hier, jedoch nicht in der Schöpfung angelegte, sondern *ex humana institutione*, durch Dichtung gesetzte Konkretisierung des Abstrakten oder Innerlichen. Sie lebt nicht φύσει, sondern θεσει.

⁴ Zur Geschichte der Allegorese bei Griechen, Römern, Juden und im Christentum bis Augustin: J. C. JOOSEN — J. H. WASZINK, 'Allegorese', *Realexikon für Antike und Christentum* I, Stuttgart 1950, Sp. 283—293 (mit Bibliographie); K. BORINSKI, *Die Antike in Poetik und Kunsttheorie* I, Leipzig 1914, S. 21ff.; LEIVA PETERSEN, *Zur Geschichte der Personifikation in griechischer Dichtung und bildender Kunst*, 1939; J. BONSRIVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse Paulinienne*, Paris 1939, S. 207—251, 301—311; H.-I. MARROU a. a. O. S. 494—498; R. VAN MARLE, *Iconographie de l'art profane au moyen-âge et à la renaissance* II, *Allégories et Symboles*, La Haye 1932; R. GRUENTHER, in seiner um Begriffsklärung bemühten Besprechung von H. KREISSELMEIER, *Der Sturm der Minne auf die Burg*, in *Euphorion* 51 (1957) 479 nennt das allegorische Verfahren in den mal. Minneallegorien richtig 'vor allem eine literarische Technik, innere Handlung, seelische Vorgänge im Gewand konkreter Begebenheiten vorzuführen'.

lung des bei der Schöpfung in der Kreatur versiegelten Sinns der Sprache Gottes, um *revelatio*, um eine *spiritualis notificatio*, wie Hugo v. St. Victor es nennt (PL 175, 20D), die aus der stummen Welt der Dinge die Sprache göttlicher Verkündigung vernimmt.

Das Mittelalter unterscheidet im allgemeinen drei Stufen des geistigen Sinns des Wortes und bezeichnet die erste dieser drei Stufen in der Regel als Allegorie. Über dem Fundament des historischen oder Buchstaben-sinns des Wortes erhebt sich ein vom Mittelalter selbst so genannter Überbau¹ der drei Stufen des geistigen Schriftsinns, des allegorischen, des tropologischen und des anagogischen Sinns. Entsprechend dem Aspekt, unter dem das Wort nach seinem Sinn befragt wird, erschließt es sich dem Ausleger nach der historischen, der allegorischen, der tropologischen oder der anagogischen Dimension des Wortsinnes. Befragt man den Text nach dem geschichtlich Gewesenen, so antwortet er mit dem geschichtlichen Buchstabensinn. Stellt man die Frage nach der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Textes, so antwortet er auf der Stufe des allegorischen Sinnes. Allegorie meint hier dasselbe wie der moderne Begriff der Typologie, also den Bedeutungsbezug zwischen Präfiguration und Erfüllung wie zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Diese in heilsgeschichtlichem Denken verankerte typologische Denkform hat das Geschichtsbewußtsein des Mittelalters stark geprägt, unter anderem indem sie auf das Verhältnis zwischen Antikem als Präfiguration und Christlichem als Erfüllung übertragen zu werden vermochte und dadurch das Hochgefühl des Bewußtseins, in einer der Antike überlegenen Zeit zu leben in einem Maße steigerte, daß gerade diesem Bewußtsein tiefe Antriebe zur künstlerischen Überwindung der Antike im Mittelalter verdankt wurden, was SCHWIBTERING entdeckte, AUERBACH und GLUNZ weiter ausführten und begründeten². Nicht unter dem heilsgeschichtlichen Aspekt, sondern im Hinblick auf das Leben der einzelnen Seele in der Welt betrachtet, erschließt sich das Wort in seinem tropologischen oder moralischen Sinn, der Anweisung zur Lebensführung gibt, indem er Bestimmung und Weg der Seele zu ihrem Heil zu erkennen gibt. Und schließlich nach seiner Aussage über die im Jenseits sich erfüllenden Verheißungen befragt, enthüllt sich des Wortes anagogischer, in den Himmel hinaufführender

¹ Rupert v. Deutz, PL 168, 839f.: *Non ignoro, quantum vel quale susceperim negotium, scilicet historiae sive rei gestae aliquod ponere fundamentum et super illud magnum, quod sub istis vocibus continetur, superaedificare mysterium. Tunc enim expositio mystica firmiter stat neque fluitare permittitur, si super historiam certi temporis vel rei demonstrabilis rationabiliter superaedificata continetur.*

² J. SCHWIBTERING, Typologisches in mittelalterlicher Dichtung, Festschrift f. G. Ehrismann, 1925; Deutsche Dichtung des Mittelalters, Potsdam o. J.; zuletzt Anz. 70 (1957) 2f.; H. H. GLUNZ, Die Literaraesthetik des europäischen Mittelalters, Bochum 1937; E. AUERBACH, *Figura*, Archivum Romanicum 22 (1938) 436—489; Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur, Krefeld 1953; F. OHLY, Sage und Legende in der Kaiserchronik, Münster 1940.

eschatologischer Sinn. Ein im Mittelalter immer wieder angeführtes Musterbeispiel ist das Wort Jerusalem: geschichtlich eine Stadt auf Erden, allegorisch die Kirche, tropologisch die Seele des Gläubigen, anagogisch die himmlische Gottesstadt.

Nach einem dem Mittelalter seit Hieronymus geläufigen Bilde werden auf dem Fundament des Buchstabenverstehens (über das die Juden und Heiden nicht hinausgelangten) die Wände der Allegorie aufgerichtet, über die sich das Dach des anagogischen Verstehens mit dem Blick ins Jenseits wölbt, während die Farben der Moralitas die Wände des Wortbedeutungsgebäudes von innen und außen zu schmücken haben. Hatten wir vorhin den Begriff der Bedeutungswelt einzuführen, so ergibt sich uns nun der neue Begriff des Wortbedeutungsraumes, des geistigen Sinngebäudes, das als Überbau auf dem Fundament des historischen Sinnes errichtet wird. Die Stufen und Dimensionen der mittelalterlichen Bedeutungskunde geben der im Wort Sprache werdenden Welt des Geschaffenen ihre spirituelle Perspektive. Das vermeintlich perspektivlose Mittelalter hat die eigene, ihm gemäße Art der Perspektive in der spirituellen Transparenz des Seienden. Sie ergibt sich in dem vom Irdischen sich lösenden Aufblick und Durchblick zur spirituellen Bedeutungswirklichkeit des im Kreatürlichen vorhandenen Zeichens. Sie ist Perspektive im wahrsten Sinne, indem sie durch das Sichtbare auf das Unsichtbare, durch das Significans auf das Significatum hindurchschaut. Sie leitet vom Fundament zum Gewölbe, vom Irdischen zum Himmlischen. Ihr Wesen ist nicht Verkürzung, sondern Weitung ins Erhabene. Sie relativiert nicht durch einen irdischen Blickpunkt, sondern richtet auf das Absolute aus, macht das Geschaffene auf das Ewige hin transparent. Sie ist nicht physiologisch-visueller, sondern theologisch-spiritueller Art und bestimmt als solche die Kunst der Erhabenheit. Ohne Kenntnis der spirituellen Perspektiven der Bedeutungswelt und des Bedeutungsraumes, welche die Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen ausmessen, dürfen wir nicht erwarten, Dichtung zu verstehen, die solche Kenntnis voraussetzt. Hugo v. St. Victor sagt, wer den rechten *modus* und *ordo legendi* verfehle, sei wie einer, der im dichten Walde irrend den Weg verlor und alle Mühe vergebens anwende¹.

Die deutsche Dichtung, um nur diese zu nennen, ist, von den spärlichen Resten heidnischer Formen abgesehen, für Jahrhunderte, von etwa 770 bis 1150 fast ausschließlich und weiterhin mit einem starken Anteil Bibeldichtung. Der modernen profanisierten Wortbedeutungskunde sind bei der Erschließung dieser Dichtung durch ihre Beschränkung auf den Litteralsinn des Wortes Grenzen gesetzt. Die moderne, das Wort allein nach seinem Buchstabensinn befragende Lexikographie vermag uns den

¹ Eruditio didascalica V, 5; PL 176,793 D.

geistigen Sinn des Wortes nicht aufzuschließen. Ebenso wird unsere moderne Etymologie meist irreleiten, wenn wir das Wort des Mittelalters im Hinblick auf seine geistige Bedeutung mit ihren Methoden angehen. Das Mittelalter treibt eine spekulative, zur Theologie gehörende, der Erhellung des im Wort verschlüsselten Sinnes dienende Etymologie. Wo sie sich historisch gibt, wird dennoch spekulative Erkenntnis in das Geschichtliche projiziert, und die Hauptaufgabe besteht in jener Sinnerschließung durch Etymologie, wie sie seit Isidor von Sevilla bis weit ins Mittelalter hinein geblüht hat. Ihr Interesse ist nur scheinbar entwicklungsgeschichtlich, nämlich nur so weit, als es der Bedeutungskunde dient. Wenn das Wort *mors* im Mittelalter von *amarus* 'bitter' oder von dem Kriegsgott Mars als dem Bringer des Todes abgeleitet wurde, so war dies auch eine dem Heidentum mögliche Sinndeutung, während die dritte Etymologie dieses Wortes christlich bedingt ist, wenn sie das Wort von dem Biß in den Apfel beim Sündenfall ableitet: *a morsu primi hominis, qui vetitae arboris pomum mordens mortem incurrit* (PL 177, 134C). Es wäre töricht, solche Etymologie als unwissenschaftlich zu verlachen, wenn sie ihrer Zeit zu einer tiefen Sinndeutung des Wortes verhalf, wie eben die Etymologie jener Zeit im Dienst der Klärung des geistigen Wortsinnes stand¹. Unsere moderne Etymologie wäre dem Mittelalter fragwürdig gewesen, weil sie im Buchstabensinn steckenbleibe und keinen Aufschluß über den Sinn der Welt und des Lebens gebe. Der geistige Sinn des Worts mit seiner Bedeutungswelt und seinem Bedeutungsraum enthält eine Sinndeutung aus christlichem Geist und damit Weisung für das Leben, wie es schon der oft angeführte Merkvers zu erkennen gibt, der die Aufgabe der vier Stufen des Schriftsinns dem Anfänger knapp formuliert:

*Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.*

Die Aufgabe, eine Geschichte der christlichen Etymologie des Mittelalters zu schreiben, steht noch vor uns. Das etymologische Begründen der Wortbedeutung nimmt im Mittelalter, wenn ich richtig sehe, in dem Maße ab, als die Volkssprachen an Bedeutung zunehmen, weil die etymologische Stützung der Wortbedeutung, wie unser Beispiel *mors* erkennen läßt, nicht vom Latein auf die Volkssprachen übertragbar ist, oder nur in Ausnahmefällen, wie an einer Stelle der Wiener Genesis (603f.), wo es bei der Erschaffung Evas heißt: *maget sol si haben namen, want si fone manne ist genomen*². Hält sich also die mittelalterliche Ety-

¹ Der Anonymus von Clairvaux (12. Jh.) bemerkt zu seinem alphabetischen Wörterbuch: *In hoc libello continentur etymologiae nominum, rerum proprietates, et earumdem distinctiones scripturarum testimonis confirmatae* (III, 488).

² Wohinter freilich eine schon biblische Etymologie steckt: *haec vocabitur virago, quoniam de viro sumpta est* (Gen. 2,23). Bei Luther: 'man wird sie Männin heißen, darum daß sie vom Manne genommen ist'.

mologie vorwiegend innerhalb des Rahmens einer Sprache, liegt es dagegen im Wesen der Dingbedeutungen, daß der geistige Sinn des Wortes in allen Sprachen der gleiche ist, da er nicht vom Wortklang der verschiedenen Einzelsprachen ausgeht, sondern von der aller Menschheit in der Schöpfung gleich begegnenden Sprache der Dinge, wie sie Alanus ab Insulis in einem Rhythmus über die Rose besingt (PL 210, 579A):

*Omnis mundi creatura
Quasi liber et pictura
Nobis est et speculum;
Nostrae vitae, nostrae mortis,
Nostris status, nostrae sortis
Fidele signaculum.
Nostrum statum pingit rosa,
Nostris status decens glosa,
Nostrae vitae lectio —*

Wenn wir es theologisch bedenken, ergibt sich, daß die babylonische Sprachverwirrung nur im Litteralsinn der Sprachen fort dauert, durch den allen Sprachen gemeinsamen, aus den Dingen zu schöpfenden geistigen Sinn des Wortes aber aufgehoben ist. Durch ihn haben alle Sprachen an dem Pfingstgeheimnis teil. Durch ihn sind wie die Sprachen auch die historischen Zeiten aufgehoben in der ewigen Wahrheit, von der alles Geschichtliche kündet¹.

Es ist eine Notwendigkeit für alle dem Mittelalter sich widmenden Zweige der Forschung, von der Philologie über die Kunst- und Geschichtswissenschaft bis zu den Naturwissenschaften, den Fragenkreis um den geistigen Sinn der im Wort Sprache werdenden Welt des Geschaffenen nicht der Theologie allein zu überlassen, sondern ihn sich zu eigen und für sich selbst fruchtbar zu machen, wie es in der Kunstgeschichte angebahnt ist und in der Sinnbildforschung der Historiker (P. E. SCHRAMM) sich zeigt.

Das Mittelalter hat nicht allein eine christliche Etymologie, sondern auch eine christliche Grammatik hervorgebracht, die, wie Smaragdus in seinem auf Kaiser Karls Geheiß verfaßten Kommentar zu Donatus es ausspricht, das in der Antike schattenhaft Präfigurierte durch Erfüllung mit dem Geist der Wahrheit überwinden, den *paganorum ritus* auch auf

¹ Zur Aufhebung der Zeit Gregor, *Moralia* XX, 1; PL 76, 135C: *Scriptura... scientias tamen omnes atque doctrinas ipso etiam locutionis suae more transcendit, quia, uno eodemque sermone dum narrat textum, prodit mysterium; et sic scilicet praeterita dicere, ut eo ipso noverit futura praedicare; et non immutato dicendi ordine, eisdem ipsis sermonibus novit et ante acta describere et agenda nuntiare.* Hugo v. St. Victor, *De scripturis*, cap. 3, PL 175, 12 A: *Est autem allegoria, cum per id, quod ex littera significatum proponitur, aliud aliquid sive in praeterito, sive in praesenti sive in futuro factum significatur.*

diesem Felde in ein *sacrificium domini* verwandeln sollte¹. Doch hier gilt es mir nicht, einer dem Geist ihrer Zeit gemäßen geschichtlichen Beurteilung der christlichen (nicht dem entwicklungsgeschichtlichen Denken des 19. Jh.s erwachsenen) Etymologie und Grammatik des Mittelalters, die auch in den Dienst der Bedeutungskunde treten konnte², die Wege zu bahnen, sondern auf ein anderes, in meinen Augen bedeutenderes Aufgabenfeld hinzuweisen.

Wer die Dinge auf ihren spirituellen Sinn zu befragen gewohnt war, dem konnte es zur täglichen Andachtsübung werden, die vor den Augen liegenden Dinge der Welt meditierend zu allegorisieren, wie es von Gregor von Nazianz berichtet wird³. Und wenn Bernhard von Clairvaux die Predigt der Bäume und Steine über die der Bücher stellt, so will dies auf der gleichen Ebene gesehen werden⁴. Es gilt das Buch der Schöpfung zu lesen und meditierend seine Buchstaben zu deuten. Auch hierfür gilt das Wort: *Principium ergo doctrinae est in lectione, consummatio in meditatione*⁵. Das Wesen der frommen Erbauung liegt in der Aufrichtung des Bedeutungsraumes in der Andacht⁶. Schriftauslegung und Predigt er-

¹ Zitiert bei J. MABILLON, *Vetera analecta* II, Paris 1676, S. 420f. Über die Zwecke dieses Kommentars vgl. auch das Eingangsgedicht, ed. E. DUEMLER, *MG Poet. lat.* I (1881) 607ff.

*Dulcia depromit, promittit et aurea regna,
Lactea cum solido pocula pane dabit.
Muneribus sacris plenus est iste libellus,
Scripturam retinet, grammatica redolet.
Nunc scriptura docet domini perquirere regnum,
Linquere terrena, scandere regna poli.
Promittit cunctis caelestia dona beatis,
Vivere cum domino semper et esse suo.
Grandia retribuit caro seduloque legenti
Praemia grammatica ars miserante Deo (v. 33—42).*

² J. LECLERCQ, *Smaragde et la grammaire chrétienne*, *Revue du moyen âge latin* 4 (1948) 15—22.

³ Guibert v. Nogent, *Quo ordine sermo fieri debeat*, PL 156, 29D: *Gregorius Nazianzenus, vir mirabiliter eruditus, in quodam suo libro testatur se id habuisse consuetudinis, ut quidquid videret ad instructionem animi allegorizare studeret. Quod acumine rationis si facere assuescat aliquis, non modo in voluminibus divinis, sed etiam pene in his omnibus quae subiacent oculis, comparationes satis idoneas in exemplum et significantias utiles illarum quas ex usu assiduo nihili pendimus rerum uberime invenit, quae tanto utilius cogitantur, quo benevolentius illis ampliore dicuntur, tantoque sunt gratiosiora quanto minus auditoribus usitata.*

⁴ Epistola 106,2 an Henricus Murdach, PL 182, 242B: *Experto crede: aliquid amplius invenies in silvis quam in libris. Ligna et lapides docebunt te, quod a magistris audire non possis. An non putas posse te sugere mel de petra oleumque de saxo durissimo? An non montes stillant dulcedinem et colles fluunt lac et mel et valles abundant frumento?*

⁵ Hugo v. St. Victor, *Eruditio didascalica* III, 11; PL 176, 772 C.

⁶ Pseudo-Hrabanus (12. Jh.), *Allegoriae*, PL 112, 849f. spricht eingehend über dies *spirituale aedificium*. Die Stelle beginnt: *In nostrae ergo animae domo historia fundamentum ponit, allegoria parietes erigit, anagogia tectum supponit, tropologia vero tam interius per affectum quam exterius per effectum boni operis variis ornatibus depingit* (849C). *Ad nostram aedificationem* fragt dies Wörterbuch nach den Bedeutungen (851A); vgl. *moralis aedificatio* bei Richard v. St. Victor, *Sermones* centum 69, PL 177, 1114C.

ziehen nicht nur den geistlich Gebildeten, sondern jeden von dieser Verkündigung Berührten in den Methoden der Aufdeckung des in den Dingen verborgenen geistigen Sinns. Daß es in den Jahrhunderten von Paulus bis zu den Kirchenvätern erreicht wurde, daß das Universum der geschaffenen Welt, soweit es im Wortschatz der Bibel in Erscheinung tritt, in das Licht seiner spirituellen Bedeutung gehoben wurde, ist die ungeheure Leistung einer schöpferischen, vom Geist der Bibel inspirierten, über Wesen und Wege des Heiles sinnenden Meditation. In einer über tausend Jahre währenden, bald ruhenden, bald spürbaren Spannung zwischen Tradition und Freiheit, die das geistesgeschichtlich tiefe Problem des Bedeutungswandels des geistigen Sinns des Wortes in sich einschließt — wie er sich an der Wende von der Romanik zur Gotik mit der Enthistorisierung und mystischen Verinnerlichung der Religion abzeichnet¹ — ist die der Tradition verpflichtete Kontinuität der Deutung doch so groß, daß es zu einer lexikographischen Kodifizierung des geistigen Sinns der Worte kommen konnte, wobei die Geschichte dieser Lexikographie nicht minder lebendig ist als die der mittelalterlichen Exegese².

Das Mittelalter hat im monastischen wie im scholastischen Bereich viele Dutzende von allegorischen Wörterbüchern hervorgebracht, die den Wortschatz — naturgemäß fast ausschließlich des Nomens, der Namen und Zahlen — der Bibel durch Errichtung des Bedeutungsraumes und Durchmessen der Bedeutungswelt systematisch auf seinen geistigen Sinn hin deuten, auf seine spirituelle Kraft hin diaphan machen. Sie beginnen im 5. Jh. mit den 'Formulae spiritualis intelligentiae' des Eucherius von Lyon³, finden vor 820 eine bedeutende Erweiterung in der 'Clavis' des Pseudo-Melito⁴, werden seit der Mitte des 12. Jh.s häufiger und halten sich als verbreitete Hilfsmittel für Predigt und Exegese in einer nicht

¹ Die mit diesem Bedeutungswandel zusammenhängende Frage nach der Überwindung des parataktischen Stils, der mit der Unmittelbarkeit der Wort-, Ding- und Ereignisbedeutung auf ein Höheres hin, bei nur lockeren Bindungen im horizontalen Kontext, begründet war, mag hier wenigstens angedeutet sein.

² F. OELLY, Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200, Wiesbaden 1958.

³ ed. C. WOTKE, Wien 1894 (CSEL Bd. 31).

⁴ ed. J. B. PITRA, Spicilegium Solesmense II u. III, Paris 1855. Die allegorischen Wörterbücher sind nicht so alt, wie es scheinen durfte, als der Kardinal PITRA in dem lateinischen Glossar *Caput domini* die verloren gegangene κλεις des Bischofs Melito von Sardes entdeckt und damit ein Bibelwörterbuch schon des 2. Jh.s nachgewiesen zu haben glaubte. PITRA als der nach wie vor um diese Fragen verdiensteteste Gelehrte, hat eine Fülle wertvoller Materialien ausgegraben, sich aus verzeihlicher Entdeckerfreude jedoch in ihrer historischen Beurteilung geirrt. Die Kritik hat die vermeintliche Clavis Melitos als ein Bibelwörterbuch erwiesen, das aus Augustinus, Gregor d. Gr. und anderen lateinischen Vätern kompiliert wurde (O. ROTTMANN, Theol. Quartalschrift 78 (1896) 614—629; E. AMANN, Dictionnaire de théologie catholique X, 546). Der terminus ante quem ist das Jahr 821, da dies Werk der Bibel des Theodulf v. Orleans († 821) vorangestellt wurde. Überlieferung, Ausgaben, Literatur zur Clavis bei F. STEGMÜLLER, Repertorium bibliicum, Nr. 5574—5578; zu den Theodulfbibeln ibid. Nr. 8005f.

mehr abreißenden Kette bis in das 18. Jahrhundert hinein. Für das Mittelalter größtenteils noch unediert (weniges finden wir bei MIGNÉ), bisher fast allein von der Theologie gelegentlich in den Blick gezogen, wußten wir von ihnen wenig, wenn nicht vor einem Jahrhundert die stupende Gelehrsamkeit des Kardinals PITRA gelegentlich seiner Ausgabe der *Clavis* unserem Wissen von den Materialien schon eine breite Bresche geschlagen hätte, einsam damals und ohne große Nachfolge bis heute. Neben den *Artes praedicandi* und den Anweisungen zum Lesen der heiligen Schrift, von des Hrabanus Maurus 'De institutione clericorum' (nach Augustins 'Doctrina christiana') und des Hugo v. St. Victor 'Eruditio didascalica' (PL 176, 739—838) bis hin zur 'Clavis' des Flacius Illyricus¹ im 16. Jh., ist den Prooemien dieser Wörterbücher das über den geistigen Schriftsinn vorhin Gesagte weitgehend zu entnehmen².

Wir unterscheiden drei Hauptarten der lexikographischen Erschließung des geistigen Wortsinns ihrer literarischen Form nach. Diese Wörterbücher schließen sich entweder an die Folge des Vorkommens der Wörter in einem bestimmten Text, vor allem dem Psalter, an, wie in den seit der Frühscholastik bekannten *Distinctionessammlungen*, die der fortlaufenden Exegese des Schriftkommentars nahestehen. Das 12. Jh. bildet zweitens, etwa bei Alanus ab Insulis, Petrus Cantor und Pseudo-Hraban, die neue Form aus, welche den Wortschatz in alphabetischer Folge behandelt, damit den Bedürfnissen des Predigers entgegenkommt und auch später vorherrscht. Älter und in ihrer Anlage weniger praktisch als ideell bedingt ist die dritte Form des allegorischen Wörterbuchs, die den Wortschatz nach Dinggruppen in einer Art von Summe ordnet. Diese Summen sind älter und anderer Art als die fröhscholastischen und scholastischen Summen, stehen vielmehr den Versuchen einer geordneten Welterfassung und Weltdeutung wie in 'De universo' Hrabans, auch zeitlich nahe, wie die 'Clavis'. Die zwölf Bücher der 'Clavis' behandeln nacheinander den Wortschatz nach Sachgruppen: zuerst die Wörter für Gott, dann die

¹ G. MOLDAENKE, *Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation*, Teil I: Matthias Flacius Illyricus, Stuttgart 1936.

² Siehe z. B. die praefatio zu Hrabans *De universo*, PL 111, 9ff.; die Vorrede *Quisquis ad sacrae scripturae notitiam desiderat pervenire* zu den *Allegoriae* in *universam sacram scripturam* des Pseudo-Hrabanus (den man für Adamus Scotus oder Garnerius v. Rochefort hält), PL 112, 849ff.; Guibert v. Nogent, *Quo ordine sermo fieri debeat*, PL 156, 21—32; den Prolog der *Allegoriae* des Petrus v. Poitiers a. a. O. S. 1ff.; den Prolog Hugos v. St. Victor zu *De sacramentis*, PL 176, 183ff.; Alanus ab Insulis, Prolog zu den *Distinctiones dictionum theologicarum*, PL 210, 687f.; Sicardus v. Cremona, *Mitrale* I, 13, PL 213, 47f.

Hier kann die von Aristoteles über Boethius zur Dialektik des Abaelard und Petrus Heliae führende Linie, da es sich nur um die *voces* handelt, außer Betracht bleiben. Hierzu M. GRABMANN, Aristoteles im 12. Jh., *Medieval Studies* 12 (1950) 123—162; Die geschichtliche Entwicklung der mittelalterlichen Sprachphilosophie und Sprachlogik, Ein Überblick, *Mélanges J. de Ghellinck* II, Gembloux 1951, 421—433; H. ROOS, *Die Modi significandi* des Martinus de Dacia. *Forschungen zur Geschichte der Sprachlogik im Mittelalter*, Münster 1952.

für den Sohn. Es folgen die Dinge zwischen Himmel und Erde von den Engeln bis zum Tau, dann die Erde mit allem, was sie betrifft, und darauf der Mensch mit seinen Gliedern und Tätigkeiten. Die nächsten Bücher, die von den Metallen und den aus ihnen gefertigten Geräten, von der Pflanzenwelt, von den Vögeln und von den Tieren handeln, geben uns zu verstehen, daß der Physiologus, die Pflanzen-, Vogel- und Steinbücher des Mittelalters der Idee nach als allegorische Spezialwörterbücher zu verstehen sind, die dahin tendieren, Glieder solcher Universalwörterbücher zu werden oder sich aus solchen abzuspalten. Das folgende Buch handelt von dem Menschen als sozialem Wesen in Familie und Kirche, das nächste ist *de civitate* überschrieben, worunter die Stadt als bauliches und soziales Gebilde verstanden ist, für die Kunstgeschichte wichtig wegen seiner Architekturallegoresen. Das zwölfte Buch handelt — wie die zahlreichen Sondertraktate *de significatione numerorum* — von der Zahlensymbolik. Das angehängte 13. Buch endlich behandelt nach dem Beispiel des Hieronymus die geographischen und historischen Namen.

Auch unter den alphabetisch geordneten Wörterbüchern gibt es eine Mischform, die den Wortschatz unter den einzelnen Buchstaben des Alphabets wieder als solche Summe ordnet, das heißt unter A zuerst die Gott nächststehenden Wörter bringt, um durch den Kosmos der Dinge mit dem Anfangsbuchstaben A zu denen hinabzusteigen, die den Teufel bezeichnen, wie in der 'Rosa alphabetica' des Petrus v. Capua um 1200, wo z. B. die Wörter mit der Initiale I mit *iustitia* beginnen und mit *infernus* schließen. In der Anlage der einzelnen Wörterbuchartikel verkörpert sich die Idee der Summe aufs neue, indem nach der Dingbeschreibung — die als solche nicht nur schön, sondern auch von kulturhistorischem Interesse sein kann¹ — die Bedeutungswelt des Einzeldinges wiederum von Gott bis hinab zum Teufel durchmessen wird, — wir sahen es in nuce in dem Merkvers über die Bedeutungen von *lapis*.

Ich muß mich hier auf solch andeutende Inhaltsangabe und den allgemeinen Hinweis auf die Bedeutung derartiger allegorischer Wörterbücher für alle Fächer der Mediävistik beschränken. Die ideelle Großartigkeit und wunderbare Geschlossenheit der christlichen Wortbedeutungskunde einschließlich der in den Wörterbüchern herangezogenen Etymologie und der hinzugehörigen christlichen Grammatik ist ein eindrucksvolles historisches Zeugnis einer die Welt mit Geist durchdringenden Wissenschaft. Es wird den modernen Sprachforscher nicht von seinem in geschichtlichen Bedingungen vorgeschriebenen Wege abbringen, ihn aber beeindrucken und vielleicht nachdenklich machen können; zum Beispiel hinsichtlich des Geltungsbereichs von Anwendungen der modernen Wortfeldtheorie für das Mittelalter, wenn er die mittelalterlichen

¹ z. B. zu *scutum* (II, 300) oder zum Bischofsstab (*baculus* II, 387).

Prinzipien der Ordnung des Wortschatzes in der Summe mit modernen Prinzipien, etwa in dem lexikographischen Ordnungsentwurf HALLIGS und v. WARTBURGS vergleicht¹. Als Forschungsaufgabe der Mediävistik sehen wir vor uns 1. eine katalogartige Bestandsaufnahme der allegorischen Wörterbücher, 2. die Edition wenigstens der wichtigsten aus ihnen und 3. ihre Auswertung durch sämtliche Disziplinen für jeweils ihren Bereich².

An dem Grundsatz, daß der geistige Sinn des Wortes die Bibel vor aller profanen Literatur auszeichne und auf diese nicht anwendbar sei, hat die Theologie des Mittelalters, wie Thomas von Aquin³, festgehalten. Praktisch aber hat er sich nicht verteidigen lassen, indem die allegorische Methode der Textinterpretation im Mittelalter — wie ja auch schon in der Antike — auch auf außerbiblische und heidnische Texte wie Homer, Vergil und Ovid angewandt worden ist, bis in die Volkssprachen hinein wie im Ovid moralisé. Die Minnegrottenallegorese im Tristan Gottfrieds von Straßburg ist die erste von einem deutschen Dichter an seinem eigenen profanen Text expressis verbis durchgeführte Anwendung der Methode spiritueller Textdeutung. Dante hat die gleiche Methode im Convivio beschrieben und angewandt und in seinem Widmungsbrief an Cangrande als auf die Divina Comedia anwendbar bezeichnet und Beispiele für das Paradiso gegeben. Wenn Chrétien von Troyes für seinen Artusroman die Unterscheidung von Stoff und Bedeutung trifft, so dürfen wir erwägen, ob er über die seinem Werk gemäße Unterscheidung von Stoff und Idee hinaus nicht bewußter als wir bisher sahen, an eine Möglichkeit der Sinndeutung auch einzelner Motive seiner Stoffe gedacht hat⁴. Daß der den Drachen besiegende und Iwein nach seinem Einstehen

¹ R. HALLIG u. W. v. WARTBURG, Begriffssystem als Grundlage für die Lexikographie. Versuch eines Ordnungsschemas. Abh. d. Dt. Akad. d. Wiss. zu Berlin, Jg. 1952/4, Berlin 1952. Hier erscheinen z. B. Glaube und Religion am Schluß der Abteilung IV 'L'organisation sociale' (S. 79ff.).

Als Beispiele mittelalterlicher Synonymenuntersuchung können die Erörterungen über die Wörter für Kirchenräume bei Sicardus von Cremona, *Mitrale* I, 5 PL 213, 26f. und in des Beletus *Rationale*, PL 202, 15D, 108D genannt werden. Die Synonyma lassen den gleichen Gegenstand unter verschiedenen Aspekten erscheinen.

² Schon PIERAS Ziel (II,II) war eine 'Bibliotheca nova veterum de re symbolica scriptorum'.

³ prima pars, qu. I, art. 9: *Cum in omnibus scientiis voces significant, hoc habet proprium ista scientia (theologica) quod ipsae res significatae per voces etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus litteralis. Illa vero significatio qua res significatae per voces iterum alias res significant, dicitur sensus spiritualis; qui super litteralem fundatur et eum supponit.* Nach M. D. CHENU, *Histoire et allégorie au douzième siècle*, Glaube und Geschichte (Festgabe J. Lortz, Bd. II), Baden-Baden 1958, S. 59—71, hier S. 71.

⁴ Von der Möglichkeit, 'auch weltliche Dichtung im geistlich symbolischen Sinn zu deuten' spricht schon J. SCHWITZERING anlässlich des Gedichts von der Hochzeit und des Artusromans: 'Chrétien scheidet ausdrücklich zwischen *matiere* und *san* — Stoff und Idee —, und das Publikum des Dichters ist so sehr in geistlich symbo-

für ihn begleitende Löwe, der den Helden zum Löwenritter macht, das Recht bedeutet, in dessen Namen und mit dessen Hilfe Iwein seine Abenteuer als Ritter besteht, das haben mich zum Beispiel erst die allegorischen Wörterbücher erkennen lassen¹. Gottfried von Straßburg hat in seinem Lobpreis Hartmanns von Aue solches wohl anklingen lassen (4621 ff.):

*Hartman der Ouwære
ahi, wie der diu mære
beid izen unde innen
mit worten und mit sinnen
durchwerwet und durchzieret!
wie er mit rede figieret
der aventure meine!*

Ist die Kenntnis der Methode spiritueller Worterhellung für die Bibeldichtung des Mittelalters unentbehrlich, so kann sie mit aller Vorsicht und dem nötigen Sinn für Dichterisches auch für die weltliche Dichtung fruchtbar gemacht werden. Einer bewußt bei dem historischen Sinn verharrenden Bibeldichtung und der ihr hierin beizuordnenden Legendendichtung, die keine Allegorese kennt², werden wir die allegorisierende Bibeldichtung als Dichtung höheren Anspruchs entgegenzustellen haben³. Wo eine Dichtung von der reinen Erzählung zur Allegorese übergeht, wie die Wiener Genesis im biblischen und der Tristan im profanen Bereich, werden wir nach der dichterischen Funktion und dem ästhetischen Wert zu fragen haben. Daß mittelalterliche Dichter ohne Sorge um ihren Dichterruhm fremde Stoffe übernehmen konnten, wie neben vielen anderen Fällen die deutschen Dichter die französischen Romane, um an ihnen weiterzudeuten zu ihrer Sinnerhellung, haben wir im Zusammenhang damit zu sehen, daß es dem Mittelalter nicht so sehr auf Neufindung von

lischer Auffassung erzogen, daß es auch im Bereich weltlicher Erzählung über ihren wörtlichen Inhalt hinaus nach beispielhafter Bedeutung fragt' (Die deutsche Dichtung des Mittelalters, Darmstadt 1957², S. 59, 149).

¹ vgl. etwa die Deutung des Löwen als *viri iusti securitas* bei Gregor dem Großen nach Prov. 28,1 *iustus autem quasi leo confidens absque terrore erit* (III, 52). Über den Löwen als Rechtssymbol A. ERLER, Das Straßburger Münster im Rechtsleben des Mittelalters, Frankfurt a. M. 1954.

Es fragt sich, ob das Iweinmotiv schon bedeutungsblind war, als es vom 13. Jh. an auf Heinrich den Löwen übertragen wurde. Dazu K. HOPPE, Die Sage von Heinrich dem Löwen, Bremen 1952; vgl. L. WOLFF, Beitr. 80 (1958) 165ff.

² Grundsätzlich gilt für die Legende, was die Exegeten als die Aufgabe der *historia* bezeichnen, z. B. Pseudo-Hrabanus (12. Jh.), PL 112, 849B: *Historia namque per perfectorum exempla quae narrat legentem ad imitationem sanctitatis excitat.*

³ Hervaeus von Bourg-Dieu († 1150) bemerkt zum Buch Tobias (bei F. STEGMÜLLER, Repertorium biblicum medii aevi III, Madrid 1951, Nr. 3256): *Liber Tobiae in superficie litterae est salubris. Maxime enim vitae moralis et exemplis abundat et monitis. Sed quantum poma foliis, tantum allegoria historiis praecellit.* Derselbe Passus steht bei Hugo v. St. Victor, Allegoriae in Vetus Testamentum IX, 2 (De mysteriis quae continentur in libro Tobiae), wo folgt: *Maxima enim ecclesiae sacramenta continet. Ipse enim Tobias populum Israel significat, qui caeteris idolatriae deditis fide recta et operibus Deo serviebat* (PL 175, 737D).

Stoffen als auf deren neue Deutung ankommt (ein wesentlicher Unterschied zu dem, was die Moderne vom Dichter erwartet). Wie die Theologie an den gleichen Texten sich unermüdlich schöpferisch deutend neu versucht, so auch die Dichtung an den wenigen einmal groß erfundenen Fabeln. Sinnerhellung der gegebenen Stoffe, und sei es wie in der Theologie durch — hier dichterische — Vollstreckung ihres geschichtlichen Bedeutungswandels, ist dem Mittelalter von kaum minderem poetischem Wert als die Neufindung durch die wenigen ganz Großen wie Chrétien, dessen Roman erst Cervantes eine letzte schöpferische Deutung gab, als er in der Wehmut des mit der Begeisterung einsam Gewordenen zeigte, daß seine Zeit abgelaufen in einer Welt, die den Ritter nicht mehr anders denn als liebenswerten Narren sehen konnte.

Da die Juden und Heiden bei dem Buchstaben verharrten¹, während nach Augustin das geistige Verstehen dem Glaubenden das Heil verleiht², sah eine neue christliche Aesthetik des Mittelalters mit der Allegorie über die Antike hinaus eine neue Schönheit in die Welt gekommen. Von ihr hat Otfrid von Weißenburg, der erste Dichter des *sensus spiritualis* in deutscher Sprache, bei seiner Auslegung der Hochzeit zu Kana gesprochen. Er deutet die Verwandlung des Wassers in den Wein als den Übergang vom Buchstabensinn des Worts zur Erkenntnis seines geistigen Sinnes. Das erquickende Quellwasser des Worts verwandelt sich in herrlichen Wein, wenn es auf das in ihm verborgene Heil hin transparent gemacht wird. In solcher Abklärung und dann Verwandlung des Worts hat Otfrid seinen Dichterberuf gesehen. Mit der Erweckung des Buchstabens zum Geist, der Aufdeckung des Verhüllten, der Aufhebung der Schatten im Licht der Erkenntnis, der Verwandlung des Wassers in den Wein sieht Otfrid durch Christus eine neue Schönheit gegeben (II, 10, 11f.):

<i>Deta er iz scónara al so zám,</i>	<i>joh zlarara ouh so fltu fram,</i>
<i>(wir góum es némen wollen),</i>	<i>so win ist widar brúnnen.</i>

Der Forderung seines Lehrers Hrabanus Maurus *in verbis verum amare, non verba* entsprechend wird bei Otfrid die Schönheit des Wortes nicht so sehr in seinem Klang als in seinem geistigen Sinn offenbar. Aber der Klang soll des geistigen Sinnes nicht unwürdig sein. Die demütig gepflegte formale Schönheit seines Werks wird erst dem sichtbar, der die bei Otfrid durch Allegorese der Terminologie der antiken Poetik aufgeschlossene tiefere Bedeutung der Form mitversteht. Durch Otfrid wissen wir: Allegorisches Dichten heißt, durch Erwecken des Buchstabens zum Geist in sinnhaltiger Form eine neue Schönheit verwirklichen.

² Ein Beleg aus den *Distinctiones Monasticae* stehe für viele: *Plato, licet esset acutissimus, verba Moysis, quae potuit legere, non potuit multis in locis intelligere, quia caruit gratia adiutrice* (II, 225).

¹ So stellt noch der unbekannte Autor der *Moralitates* die Aufgabe: *uti salubriter creaturis* (II, xxxix).

Luther hat von sich gesagt, die Zeit, da er Mönch gewesen, sei die Zeit gewesen, wo er alles allegorisiert habe. Danach war es seine Sorge *tradere scripturam simplici sensu*¹. Damit mochte das Mittelalter dahingegangen scheinen. Doch wenn auch die Emblembücher der Renaissance, die im Sprung über das Mittelalter hinweg unmittelbar auf die Antike zurückgriffen, neben die allegorischen Wörterbücher traten und deren christliche Sinnbilder zu verdrängen den Anschein hatten: die Barockzeit hat auch die bis zu Winkelmann hin lebendige Emblematisik wieder mit dem mittelalterlichen Geist der Allegorie durchdrungen, wie den *Mundus symbolicus* des Filippo Piccinelli im 17. Jahrhundert². Doch schon bei Leibniz heißt es: 'Toute la nature est pleine de miracles, mais de miracles de raison'³.

Erst als eine autonome Naturbeobachtung das biblische Bild der Welt und eine profan gewordene Geschichte die Heilsgeschichte in Frage stellte, in den Entdeckungen eine Offenbarung gefunden, der Sinn den Sinnen anheimgegeben und die religiöse *experientia Dei* in der Welt vom Experiment bis hin zum *experimentum suae medietatis*⁴ verdrängt wurde, schwand mit den sieben freien Künsten auch ihr Sinn, die Welt zu schöpferischer Deutung aus dem Geist dem Menschen aufzuschließen. Die freien Künste wurden zur exakten Wissenschaft. Die Unruhe neuer Erkenntnis — nicht mehr der ewigen, sondern historischer Wahrheiten — hat den heiligen Ernst im künstlerischen Spiel der Nacherschaffung des Sechstageswerks durch die Erhellung seines Sinnes in der Meditation verstört und das lichte Gebäude der Spiritualität der Dinge ins Wanken gebracht. Wo immer die Gemeinsamkeit der Völker in der pfingstlichen Sprache der Allegorie zerbrach, da schlug dem Mittelalter seine Stunde.

Weitere Literatur zum Thema des Vortrags: J. B. PITRA, *Spicilegium Solesmense* II u. III, Paris 1855; *Analecta sacra* II, Paris 1884; F. STEGMÜLLER, *Repertorium biblicum medii aevi* II—V, Madrid 1950—1955; H. H. GLUNZ, *Die Literaraesthetik des europäischen Mittelalters*, Bochum 1937; C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris 1944; BERYL SMALLEY, *The study of the Bible in the middle ages*, Oxford 1952²; H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, Paris 1950; *Der geistige Sinn der Schrift*, Einsiedeln 1952 (Sammlung von grundlegenden Aufsätzen DE L.s in deutscher Übersetzung); C. S. LEWIS, *The Allegory of Love*, Oxford 1953⁷; J. DANÉLOU, *Origène*, Paris 1948; *Sacramentum futuri*, Paris 1950;

¹ H. CORBIN, *L'intériorisation du sens en herméneutique soufi iranienne*, *Eranos-jahrbuch* Bd. 26, Zürich 1958, S. 57—187, hier S. 63; P. MEINHOLD, *Luthers Sprachphilosophie*, Berlin 1958.

² *Bibliographie zur Emblematisik* von H. ROSENFELD, *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte* I² (hsg. von W. KOHLSCHMIDT u. W. MOHR), Berlin 1956, S. 334ff.; H. TITTELNOT, *Reallexikon der deutschen Kunstgeschichte* III (1954) 1187; ein Artikel 'Emblematisik' von K.-A. WIRTH soll im RDK Bd. V bald erscheinen; W. A. P. SMIT, *The Emblematic Aspect of Vondel's Tragedies as the Key to their Interpretation*, *The Modern Language Review* 52 (1957) 554—562.

³ nach E. CASSTRER, *Philosophie der symbolischen Formen* II, Berlin 1925, S. 318.

⁴ W. REHM, *Experimentum medietatis*, München 1947.

E. CASSIRER, Philosophie der symbolischen Formen II, Berlin 1925, S. 314ff.; J. LECLERCQ, L'amour des lettres et le désir de Dieu, Paris 1957, S. 70ff.; P. BÖCKMANN, Formgeschichte der deutschen Dichtung I, Hamburg 1949, S. 71ff.; J. DE GHELLINCK, L'essor de la littérature latine au XII^e siècle, Brüssel-Paris 1955², S. 232ff., 267ff.; M.-D. CHENU, Les deux âges de l'allégorisme scripturaire au moyen âge, Recherches de théologie ancienne et médiévale 18 (1951) 19—28; Théologie symbolique et exégèse scolastique aux 12^e et 13^e siècles, Mélanges J. de Ghellinck II, Gembloux 1951, S. 509—526; A. M. LANDGRAF, Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik, Regensburg 1948; A. WILMART, Un répertoire d'exégèse composé en Angleterre vers le début du XIII^e siècle, Mémorial Lagrange, Paris 1940, S. 307—340; J. HUIZINGA, Herbst des Mittelalters, Stuttgart 1953⁷, S. 215ff.; erst während des Drucks kam mir zu Gesicht: M.-D. CHENU, La théologie au XII^e siècle, Paris 1957, mit den für unsere Fragen grundlegenden Kapiteln 'La mentalité symbolique' (S. 159ff.) und 'La théologie symbolique' (S. 191ff.). Überlieferung, Ausgaben und Literatur zu den einzelnen Autoren bei F. STEGMÜLLER.

PITRA (III, LXXXI ff.) weiß 150 allegorische Wörterbücher von Eucherius im 5. bis hin zum Mundus symbolicus des Filippo Piccinelli im 17. Jh. anzuführen, davon 140 für die Zeit von 1000—1635. Ferner zählt PITRA 45 Autoren über die Namen Gottes und Christi, 13 über die Dinge des Himmels, mehr als 20 Autoren *de natura rerum* (III, xxviii), an die 50 Autoren, welche Allegorien aus den Werken Gregors d. Gr. sammelten (III, xxiii), eine ganze Reihe von Autoren über die Zahlenmystik (III, 307f.); von christlichen Autoren 20 Vogelbücher (II, 520), 22 Pflanzenbücher (II, 468f.), 25 Steinbücher (II, 345f.) Dazu kommt die Physiologusliteratur, die aus antiker Tradition schöpfende Lexikographie des Mittelalters von der Art des 'Ansilabus', Papias, Huguccio u. a. Hierzu G. GOETZ, De glossariorum latinorum origine et fatis, Leipzig und Berlin 1923. Hinzu kommt das weite Feld der Biblexegese (z. B. die Apokalypsekomentare für die Steinsymbolik), die Emblematik und Ikonologie bis in das 18. Jh. hinein. Nur vereinte Kräfte von Mediävisten verschiedener Länder und Disziplinen werden die hier wartende Ernte sinnvoll einbringen können.

Der Text, der die hier behandelte Bedeutungskunde in knappster Form klar und erschöpfend darlegt, ist meines Wissens des Hugo v. St. Victor *De scripturis et scriptoribus sacris*, cap. 14, PL 175, 20f.: *Diligens scrutator sacri eloquii rerum significationes nequaquam negligere debet, quia sicut per voces primarum rerum notitia acquiritur, ita per significationem rerum earundem intelligentia, quae spirituali notificatione percipiuntur, et manifestatio perficitur. Philosophus in aliis scripturis solam vocum novit significationem; sed in sacra pagina excellentior valde est rerum significatio quam vocum: quia hanc usus constituit, illam natura dictavit. Haec hominum vox est, illa Dei ad homines. Significatio vocum est ex placito hominum; significatio rerum naturalis est et ex operatione creatoris volentis quasdam res per alias significari. Est etiam longe multiplicior significatio rerum quam vocum. Nam paucae voces plus quam duas aut tres significationes habent. Res autem quaelibet tam multiplex potest esse in significatione aliarum rerum, quot in se proprietates visibiles aut invisibiles habet communes aliis rebus. Hae autem res primae per voces significatae et res secundae significantes sex circumstantiis discretas considerantur, quae sunt hae, videlicet res, persona, numerus, locus, tempus, gestum. In his enim significatio rerum primarum ad secundas consideratur. Res autem in hoc loco intelligimus in materia quacunque vel substantia inanimata coelestium sive terrestrium constitutas: ut sunt lapides, ligna, herbae et caetera huius modi, quae in elementis vel ex elementis sunt. Omnis autem res, quae ad significandum proponitur in scriptura sacra, aut secundum exteriorem formam aut secundum interiorem naturam significat. Rem autem large hic accipimus supra-*

dicta sex continentem, sub qua et res continetur, id est materia, quam proposuimus in prima circumstantia. Omnis igitur res aut secundum interiorem naturam aut secundum exteriorem formam significat. Sub exteriori forma figurae rerum et colores continentur, quae visu percipimus. Ad interiorem naturam pertinent aliae rerum proprietates, quas caeteris sensibus comprehendimus . . ., was im einzelnen ausgeführt wird. Hugo spricht anschließend, freilich z. T. mehr andeutend über die Bedeutung der Personen, Zahlen, Orte, Zeiten und Geschehnisse. In cap. 3 (col. 13ff.) legt Hugo den größten Wert darauf, zu zeigen, daß der Buchstabe durch den geistigen Sinn nicht entwertet wird, sondern seine höchste Weihe empfängt. Der heilige Geist ist es, der die Buchstaben den schwachen menschlichen Sinnen *quasi quaedam simulacra mysticorum intellectum depinxit* (14C). — *Noli itaque de intelligentia scripturarum gloriari, quandiu litteram ignoras. Litteram autem ignorare est ignorare quid littera significet et quid significetur a littera* (13D).

Kiel

FRIEDRICH OHLY

DER NACHLASS DES HONORIUS AUGUSTODUNENSIS

Die Germanisten DIEMER, HEINZEL, SCHERER, R. CRUEL, EDW. SCHRÖDER, SCHÖNBACH, KELLE, BAESOCKE, W. MATZ und E. ROOTH werden in diesem Versuch, den Nachlaß des Honorius Augustodunensis herauszuarbeiten, zu Worte kommen. Sie haben bei ihren Arbeiten über Heinrich von Melk, über das *Speculum Ecclesiae*, über das *Anegenge*, über kleinere frühmhd. Gedichte, über die altdeutschen Beichten und Glaubensbekenntnisse wiederholte und oft sehr umfangreiche Untersuchungen zur Benützung, zum Zeitansatz und zur Aufeinanderfolge der Werke des Honorius anstellen müssen. Mir war der Zeitansatz der *Expositio in Cantica Canticorum* ein Antrieb zu erneuter Forschung, weil das geistige und persönliche Verhältnis dieses Werkes zum St. Trudperter Hohen Liede einer Klärung bedarf. Dabei wurde bald offenbar, daß auf die Handschriften selbst zurückgegangen werden mußte, um festen Boden zu gewinnen. Ich habe deshalb die Handschriftenverhältnisse der Werke *De luminaribus ecclesiae*, *De haeresibus* und *Summa totius* bis ins letzte aufzuklären gesucht und die Kenntnis der *Expositio in Psalterium* und der *Expositio in Cantica Canticorum* gegenüber dem trefflichen Buche von J. A. ENDRES, *Honorius Augustodunensis*, 1906, erweitert und möchte wünschen, daß andere auf diesem Wege fortfahren, um die noch offenen Fragen endgültig zu beantworten.

Der Nachlaß des Honorius ist im Kap. 4, 17 des Werkes *De luminaribus ecclesiae*, im Bücherverzeichnis der Göttweiger Hs. 33 und, durch Abschriften kleiner Textteile, im Clm. 22225 erfaßbar. Ein Stück des Nachlasses, die *Summa totius*, ist, wie ich zu zeigen hoffe, mit größter Treue durch die Abschrift in der Wiener Hs. 382 erhalten geblieben, und diese Hs. beweist durch ihre Einzigartigkeit, daß die *Summa* nur einmal, nach dem Tode des Honorius, einem ganz engen Kreis von Vertrauten bekannt wurde.