

Deutsches Archiv

für

Erforschung des Mittelalters

namens der Monumenta Germaniae Historica

herausgegeben von

HORST FUHRMANN HANS MARTIN SCHALLER

35. Jahrgang

1979

BÖHLAU VERLAG KÖLN WIEN

Wolo cecidit. Zur Deutung einer Ekkehard-Erzählung

Von
Hans F. Haefele

Für Marcel Beck

I.

Einem abfälligen und zugleich überheblichen Urteil über das Mittelalter hat Jacob Burckhardt einmal Folgendes entgegengesetzt: „... unsere Präsumption, im Zeitalter des sittlichen Fortschritts zu leben, (ist) höchst lächerlich, im Vergleiche mit riskierten Zeiten, deren freie Kraft des idealen Willens in hundert hochtürmigen Kathedralen gen Himmel steigt. Dazu kommt unser abgeschmackter Haß des Verschiedenen, Vielartigen, der symbolischen Begehungen und halb oder ganz schlafenden Rechte, unsere Identifikation des Sittlichen mit dem Präzisen und unsere Unfähigkeit des Verständnisses für das Bunte, Zufällige.“ Und Burckhardt fügt hinzu: „Freilich handelt es sich nicht darum, uns ins Mittelalter zurückzusehnen, sondern um das Verständnis. Unser Leben ist ein Geschäft, das damalige war ein Dasein ...“¹⁾

Die Forderung der beiden letzten Sätze, die auf eine klare Scheidung des Hier vom Dort, des Einst vom Jetzt dringen, ist — wie man wohl sagen darf — seit den Tagen Burckhardts weitgehend erfüllt worden. Zumindest der romantische Aspekt, unter dem das Mittelalter lange betrachtet wurde, hat sich verflüchtigt²⁾. Und an die Stelle einer mehr emotional bedingten Beziehung ist das rein sachliche Interesse getreten. Jedenfalls sind wir nüchterner geworden; u n s e r Teil ist tatsächlich das Geschäft. Das Wort kann auch für die moderne Forschung gelten: das ‚Geschäftliche‘ — und nicht minder das ‚Geschäftige‘ — ist mit in die Wissenschaft hineingetragen worden. Es hat dazu geführt, daß die Wissenschaft in eigentliche ‚Geschäftszweige‘ aufgesplittert erscheint.

¹⁾ J. Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen, hg. von A. Oeri und E. Dürr, Jacob Burckhardt-Gesamtausgabe Bd. 7 (1929) S. 49.

²⁾ Vgl. M. Beck, Finsteres oder romantisches Mittelalter? Aspekte der modernen Mediävistik (1950).

Eine entschiedene Spezialisierung hat um sich gegriffen. Eine Vielzahl von Disziplinen bemüht sich um die Erhellung des Mittelalters, und das je auf ihre besondere Weise und je in ihrem besonderen Bereich.

Die Einengung auf Teilgebiete ist, angesichts der Vielgestalt und Fülle des Materials, wohl eine Notwendigkeit. Ebenso sicher ist aber, daß die Forschung Gefahr läuft, sich in diesen oder jenen Einseitigkeiten zu verlieren. Der Gefahr ist man sich nicht erst heute bewußt. Tatsächlich geht denn auch das Streben grundsätzlich dahin, den reichen und verwirrend reichen Stoff, den das Mittelalter zu bieten hat, umfassend, ganzheitlich zu behandeln und zu bewältigen. Symptomatisch ist hier vielleicht schon der Wechsel der Begriffe: statt von der ‚Geschichte des Mittelalters‘, pflegt man mehr und mehr von der ‚Mediävistik‘ zu sprechen³⁾. Das ist nicht bloße Allüre. Der Änderung in der Nomenklatur entspricht eine Verschiebung und darüber hinaus eine Erweiterung der Perspektive.

Während die kritische Forschung des 19. Jahrhunderts sich noch ganz darauf konzentrierte, aus der Überlieferung allein das Rein-Tatsächliche herauszupräparieren und alles übrige, was mit dem Tatsächlichen unvereinbar schien, als unerheblich, als wertlos auszusondern, versucht man heute, die Überlieferung gerade in ihrer komplexen Einheit zu erfassen — und das heißt in ihrer oft verzweifelten Zusammensetzung aus Fakten und Fiktionen, aus Fabeln und Halbwahrheiten, aus Glaubwürdigkeiten und Legenden. Mit Johannes Spörl erkennt man, daß ein Chronist „mehr ist als ein mehr oder minder zuverlässiges Sammelbecken von Nachrichten“; er darf vielmehr — genau wie der Geschichtsschreiber der Antike oder der Neuzeit — darauf Anspruch erheben, auch „als literarische Persönlichkeit gewürdigt zu werden“⁴⁾. Und mit Herbert Grundmann ist festzuhalten, daß die geschichtlichen Anschauungen, die das Mittelalter entwickelte, nicht ohne Rückwirkung auf die Geschichte selbst geblieben sind. Denn: „wenn alle zeitgenössischen Betrachter ... die Geschichte unter einer bestimmten göttlich verbürgten Ordnung der Zeiten ... beurteilen, so können nicht gleichzeitig die Menschen, die Geschichte machten, ganz unbekümmert um dieses offenbarte und überlieferte Wissen um die Zeitenordnung ge-

³⁾ Vgl. dazu H. B e u m a n n in der Einleitung zu S. H e l l m a n n, *Ausgewählte Abhandlungen zur Historiographie und Geistesgeschichte des Mittelalters* (1961) S. XVIII.

⁴⁾ J. S p ö r l, *Mittelalterliches Geschichtsdenken als Forschungsaufgabe*, HJb 53 (1933) S. 285.

handelt haben, im Mittelalter weniger als in irgendeiner anderen Zeit“⁵⁾. Und mit Hermann Heimpel kommt man zu dem Schluß, daß es nicht so sehr die Taten selber sind, die untersucht zu werden verdienen, sondern: „die Welt, in der die Taten geschehen, sie ist dem Mediävisten der eigentliche Gegenstand der Forschung“⁶⁾.

Es ist unverkennbar, daß der Zug zu einer umspannenden Erfassung des Mittelalters, so wie er sich überall bemerkbar macht, ein Gegengewicht zur Spezialisierung schafft, mag sich diese auch inzwischen womöglich noch verstärkt haben. Der Weg scheint vorgezeichnet: er liegt in der Annäherung der einzelnen Fächer. Und das Ziel dürfte gegeben sein: es liegt in der Zusammenfassung der verschiedenen Richtungen. Ein solcher Zusammenschluß wird sich freilich kaum organisieren lassen, wie man ein Geschäft organisiert. Ansätze dieser Art mögen zwar vorhanden sein, jedoch an eine regelrechte Institutionalisierung wird man weder denken können noch überhaupt denken wollen. Worauf es ankäme, wäre die gegenseitige Öffnung der Forschungsrichtungen, wäre die freie, aber aufgeschlossene Kommunikation zwischen den einzelnen teils weiter, teils enger benachbarten Disziplinen. Das Ziel ist wohl hoch; dennoch sollte es sich erreichen lassen, und sei es auch nur schrittweise und approximativ. Das Verständnis als solches und die Fähigkeit zum Verstehen sind ja keine starren Größen. Sie sind flexibel. Das Vermögen, die Vergangenheit (und zumal die des Mittelalters) zu verstehen, ist zu keiner Zeit dasselbe. Geschichte ist nicht aus sich selbst verständlich. Ihre Verständlichkeit ist bedingt, ist selber dem Wechsel unterworfen: Er-kennen und Ver-kennen treiben hier ihr unaufhörliches Spiel. Wobei die Erfahrung lehrt, daß die Einstellung zum Bild der Vergangenheit sich wandelt, je nachdem sich das je gegenwärtige Weltbild verändert. So durfte etwa eine positivistische Geschichtsbetrachtung mit der ihr eigenen Zuversicht darauf pochen, in der angeblich ewiggleichen Menschennatur das „Grundaxiom jeder historischen Erkenntnis“⁷⁾ gefunden zu haben. Demgegenüber kam der relativierende Historismus in seiner ebenso zeitgebundenen Skepsis zu dem Ergebnis,

⁵⁾ H. Grundmann, Die Grundzüge der mittelalterlichen Geschichtsanschauungen, Arch. f. Kulturgeschichte 24 (1934) S. 327.

⁶⁾ H. Heimpel im Vorwort zu H. Quirin, Einführung in das Studium der mittelalterlichen Geschichte (1964) S. 13.

⁷⁾ E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie (1908) S. 192. Vgl. dazu H. Fuhrmann, HZ 197 (1963) S. 529f. und 553.

es müsse der Mensch vorab in seiner einmalig individuellen geschichtlichen Existenz begriffen werden. Die Zuversicht der einen Richtung vermögen wir nicht mehr zu teilen. Und von dem Skeptizismus der anderen haben wir begonnen uns abzusetzen. Wir sehen in dieser unserer Gegenwart neue Dimensionen aufgehen oder ahnen sie zumindest. Und von da, von solcher Ahnung her, scheint sich unser heutiges Bewußtsein dafür zu schärfen, daß auch das Mittelalter seine ihm und nur ihm eigenen Dimensionen besaß oder besessen haben könnte.

Die erneuerte Aufgeschlossenheit dem Geist des Mittelalters gegenüber zeigt sich vor allem darin, daß gewisse Phänomene, die vordem kaum Beachtung fanden, unversehens in das allgemeine Blickfeld gerückt sind. Ein bezeichnendes Beispiel dafür ist die antik-mittelalterliche Rhetorik und Topik. Von Ernst Robert Curtius wiederentdeckt, ist sie aus den „Kellerräumen der europäischen Literatur“⁸⁾ ans Licht gestiegen und zu einem neuen Besitz geworden, den nicht nur die Literaturwissenschaft, sondern auch die Mediävistik sichern hilft. Gerade das historische Textverständnis hängt ja zu einem guten Teil von der Kenntnis der Topoi und der Colores rhetorici ab. Dabei wird man freilich nicht bei einer bloßen Statistik stehen bleiben dürfen. Nach einer begründeten Forderung Helmut Beumanns geht es vielmehr darum, jene rhetorischen Formeln und Figuren in ihrem funktionalen Zusammenspiel, in ihrer jeweiligen Aktualisierung zu erkennen und zu interpretieren. Es gilt, sie nicht nur als „Konstanten der Tradition“ zu begreifen, sondern als „variable Größen“ mit ihren Möglichkeiten individueller Verschränkung⁹⁾. Hier dürften wir uns — trotz schönen Ansätzen — erst an einem Anfang befinden, wie ja überhaupt das gesamte Problem des mittelalterlichen Zitierens und Entlehnens als große Forschungsaufgabe noch vor uns liegt.

Die Lehre von den Topoi hat Curtius im wesentlichen am Erbe der klassischen Antike abgehandelt, entsprechend seiner Grundabsicht, „die verwitterte Römerstraße von der antiken zur modernen Welt“¹⁰⁾ wieder freizulegen. Jedoch, es gibt eine zweite Bahn, die vom Altertum ins Mittelalter und von da zu uns heraufführt, und das ist die Bahn des christlichen Geistes, deren Anfang ja immerhin noch als Anfang unserer Zeitrechnung Gültigkeit hat. Daß sich das Mittelalter als christliche

⁸⁾ E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter (1953) S. 89.

⁹⁾ H. Beumann, Arch. f. Kulturgeschichte 33 (1951) S. 349.

¹⁰⁾ Curtius S. 29.

Epoche und insbesondere als Epoche der Kirche darstellt, ist eine Tatsache, die ebenso unumstößlich ist, wie sie einer dem rein Rationalen zugewandten Historik als anstößig erscheint. Man kennt die Klagen über die angeblichen Verzerrungen des Bildes vom Mittelalter eben zufolge der vorwiegend geistlich-christlichen Prägung der Überlieferung. Aber Klagen helfen nicht viel, und statt von der Befangenheit der mittelalterlichen Quellen zu reden, täten wir wohl besser, erst einmal unsere eigene Befangenheit abzustreifen. Statt in oberflächliche Urteile auszuweichen, sollten wir es unternehmen, in jenes Medium des Geistlichen und Christlichen tiefer einzudringen. Der Weg dahin läßt sich zumindest ungefähr skizzieren.

Ausgehen ist von der grundsätzlichen Feststellung, daß die schriftliche Hinterlassenschaft des Mittelalters, soweit sie sich erhalten hat, zur Hauptsache das Werk der Mönche ist. Mittelalterliche Literatur ist weit hin monastische Literatur; sie beherrscht das Feld bis ins Hochmittelalter hinein, und ernsthafte Konkurrenz ersteht ihr erst von Seiten der Scholastik. Die Grundanschauung, die im monastischen Schrifttum zum Ausdruck kommt, beruht auf der Relativierung der Zeit und Zeitlichkeit. „Alle Dinge“, so führt Dom Jean Leclercq in seinem grundlegenden Buch über die Monastik aus, „werden beurteilt im Hinblick auf die Vollendung der gesamten Wirklichkeit: das gegenwärtige Leben ist eine Übergangszeit“¹¹⁾. Woraus sich ergibt, daß das Wesen der Monastik in einer alles umfassenden Bußgesinnung gründet¹²⁾. Die Idee ist uns fremd oder fremd geworden, und daher wird man wenig geneigt sein, ihr irgend größere Bedeutung beizumessen. Indessen, der Gedanke der Buße hat über den engeren Kreis der Klöster hinaus und nicht zuletzt ins Politische gewirkt. Er hat ohne Zweifel die Bewegung der Kreuzzüge mitbestimmt. Und auch sonst kennt die Geschichte eindruckliche Szenen, in denen die Buße als historisches, ja welthistorisches Moment machtvoll in Erscheinung tritt, nicht allein in Gestalt der Nötigung und des Zwanges wie bei der Abdankung Ludwigs des Frommen oder beim Gang Heinrichs IV. nach Canossa, sondern auch in der Ausprägung einer leidenschaftlich-triumphalen Bejahung wie bei dem Zug Ottos III. nach Gnesen.

Der Bußgedanke, wie er im Mönchtum und in dessen Schriften lebt,

¹¹⁾ J. L e c l e r c q, *L'amour des lettres et le désir de Dieu* (1957) S. 67. Hier zitiert nach der unter dem Titel „Wissenschaft und Gottverlangen“ (1963) erschienenen deutschen Ausgabe, S. 79.

¹²⁾ Vgl. L e c l e r c q, ebda.

ist Ausdruck eines immerwachen Verlangens nach Gott, nach Überwindung des Zeitlichen, nach Aufhebung des Zeitlichen im Ewigen. Aber dieselben Mönche, die die Abkehr von Welt und Gegenwart demonstrierten, haben sich intensiv damit beschäftigt, die Geschichte dieser ihrer Welt und Gegenwart in den verschiedensten literarischen Formen darzustellen¹³⁾. Das ist kein Widerspruch, sondern lebendige Antithese: ohne das Geschichtliche ließ sich Gott nicht begreifen, so wie umgekehrt die Geschichte ohne das Göttliche nicht zu verstehen war. Diesen Doppelaspekt gilt es zu respektieren. Die mittelalterliche Historiographie, die sich weitgehend unter dem Einfluß der Monastik entfaltet hat, bietet uns die Geschichte fast stets in ihrer Verklammerung mit dem Wunder- und Heilsgeschehen dar; wofür dann freilich hinwiederum die Hagiographie mit erstaunlichen historischen Einsichten zu überraschen vermag. Zum Beispiel, wer würde vermuten, daß die Schrift ‚De miraculis‘ des Petrus Venerabilis in ihrem Prolog einiges und sehr Vernünftiges über Geschichte und Geschichtsschreibung enthält?¹⁴⁾

Ihre Auffassungen von der Geschichte hat nun aber die Monastik nicht aus sich selber geschöpft. Sie beruhen auf einer festgegründeten Tradition, die zurückreicht in die Zeit der Kirchenväter. Mittelalterliche Geschichtsanschauung und Geschichtsschreibung wurzeln in der Patristik, ein Bezug, den man nicht stark genug betonen kann. Denn die Mönchskultur des Mittelalters „ist wesentlich patristisch“¹⁵⁾; sie bedeutet im Grunde nichts anderes als die Verlängerung der patristischen Kultur in ein neues Zeitalter.

Über das Fortleben und Nachwirken der klassischen Antike sind wir, wenn vielleicht auch nicht hinlänglich, so doch einigermaßen unterrichtet. Vom Nachleben der Patristik aber wissen wir — und vor allem im Detail, was nun gerade erwünscht wäre — herzlich wenig. Die Anregung Bernhard Schmeidlers, den patristischen Stil in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung des nähern zu erforschen¹⁶⁾, ist von den Historikern nicht weiter beachtet worden. So verdanken wir einen ersten tieferen Vorstoß auf diesem Gebiet der Literaturwissenschaft, die in ihren Bemühungen um das Wesen der Allegorie ihre moderne Typo-

¹³⁾ Dazu L e c l e r c q S. 148ff. (deutsche Ausgabe S. 174ff.).

¹⁴⁾ Petrus Venerabilis, De miraculis, prol., Migne PL 189, 907—909; zitiert bei L e c l e r c q S. 145f. (deutsche Ausgabe S. 176f.).

¹⁵⁾ L e c l e r c q S. 106 (deutsche Ausgabe S. 125).

¹⁶⁾ B. S c h m e i d l e r, Vom patristischen Stil in der Literatur, besonders in der Geschichtsschreibung des Mittelalters, in: Geschichtliche Studien, Albert Hauck zum 70. Geburtstage dargebracht ... (1916) S. 25—33.

logie an den Schriften der Väter entwickelt hat¹⁷⁾. Einen weiteren Bereich aus dem geistigen Raum patristischer Theologie und Exegetik sucht seit geraumer Zeit Friedrich Ohly für die Mittelalter-Deutung zu erschließen¹⁸⁾, nämlich: die Sprache der christlichen Etymologie, die in ihrer mystischen Hintergründigkeit eine Sprache für sich ist, so gut wie unbekannt freilich und in den gängigen Wörterbüchern nicht zu finden¹⁹⁾.

Unser Verständnis des Mittelalters hängt am Verständnis der überlieferten Texte und mithin am Verständnis der Sprache. Wenn wir aber diese Sprache offenbar nur zum Teil kennen, wie können wir da hoffen, jene Texte und — dahinter — jene Welt richtig zu deuten? Das geschriebene Wort hat im Mittelalter seine spirituelle Transparenz²⁰⁾. Diese ihm innewohnende Perspektive ist nicht mehr die unsere; sich ihr anzu-bequemen, fällt schwer, und am meisten dort, wo sich der Blick auf ein scheinbar rein historisches Geschehen richtet. In diesem Sinne kann und will auch das Folgende nicht mehr als ein Versuch sein.

II.

In den alten historischen Aufzeichnungen des Klosters St. Gallen, in den sogenannten *Annales Sangallenses maiores*, steht unter dem Jahr 876 eine Notiz, die nebeneinander drei Fakten aufreihet: *Ludowicus pius rex Germaniae obiit. Wolo cecidit. Karolus secundus imperator cepit regnare*²¹⁾. Also zwei Nachrichten aus der Reichsgeschichte — Tod Ludwigs des Deutschen und Beginn der Kaiserherrschaft Karls des Kahlen — sowie, dazwischen eingeschoben, eine Lokalnachricht: die Nachricht vom Sturz — und offenbar tödlichen Sturz — eines Wolo.

¹⁷⁾ Vgl. etwa E. Auerbach, *Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur* (1953); dazu F. Ohly, *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter*, ZfdA 89 (1958/59) S. 10.

¹⁸⁾ Ohly S. 12ff. Seine Studien (darunter auch die eben genannte) jetzt gesammelt vorliegend: F. Ohly, *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung* (1977), mit umfassendem Literatur-Rapport im Vorspann.

¹⁹⁾ Die mittellateinische Lexikographie erscheint allgemein wohl etwas zu einseitig auf das Phänomen der Neubildungen ausgerichtet. Immerhin kommt z. B. ein theologisch-allegorisch so befrachtetes Werk wie Ekkehards *Liber benedictionum* im „Mittellateinischen Wörterbuch“ ausgiebig zu Wort.

²⁰⁾ Ohly (wie Anm. 17) S. 11.

²¹⁾ *Annales Sangallenses maiores*, hg. von C. Henking, *Mitteilungen zur Vaterländischen Geschichte* (hg. vom Histor. Verein in St. Gallen) 19 (1884) S. 275.

„Wolo abgestürzt“: dieser lapidare Vermerk bildet den Kern einer Erzählung, die Ekkehard IV. von St. Gallen in einer seiner Kloster-geschichten zum besten gibt²²⁾. Ekkehards Buch hat im vorigen Jahrhundert dank den Adaptionen Gustav Freytags und Josef Victor von Scheffels eine gewisse Berühmtheit erlangt. Seinem kritischen Herausgeber dagegen, dem Historiker Gerold Meyer von Knonau, hat es eher Verdruß bereitet: ihm erschien das Werk im ganzen als ein Gewebe des Unwahrscheinlichen, Unglaublichen, Unmöglichen, und höchst zuwider war ihm auch das Unsystematische in Ekkehards Darstellungsweise, das Bunte, Kunterbunte und Zufällige — die Ausgabe ist, und das erklärt vieles, 1877 erschienen²³⁾.

Die Geschichte Ekkehards aber, enthalten im 43. Kapitel der *Casus sancti Galli*²⁴⁾, hat dies zum Inhalt. Wolo, Sohn eines Grafen, ist jung ins Kloster gegeben worden. Er wächst zum Mönch heran, zeigt sich begabt, ist aber unruhig und unstet in seinem Wesen. Sein Trotz läßt sich nicht bändigen, und weder der Dekan noch der berühmte Notker Balbulus noch die übrigen Patres können mit ihm fertig werden. Worte helfen sowenig wie Schläge, und wenn er sich nach einem Besuch der besorgten Eltern auch etwas bessert, so ist er nach ihrer Abreise doch bald wieder der gleiche. Da aber erscheint eines Tages im Morgengrauen dem greisen Notker der Teufel und verkündet ihm: „Eine schlimme Nacht werde ich dir und deinen Brüdern bereiten.“ Worauf Notker leichthin entgegnet: „Ein schlimmer Vogel hat die Gewohnheit, daß er schlimmes Gerücht verbreitet.“ Dennoch verfehlt er nicht, die empfangene Warnung weiterzugeben und die Brüder zur Wachsamkeit zu ermahnen. Die Worte Notkers gelangen auch zu Wolo; der aber quittiert sie mit Gelächter und verspottet Notkers Traum als Hirn-gespinnst eines alten Mannes.

Nun ist dem Wolo — wie Ekkehard weiter berichtet — an eben jenem Tage verboten worden, den innersten Bezirk des Klosters zu verlassen und aus der Klausur hinauszugehen. Also sitzt er im Skriptorium und schreibt an einem Exemplar des Johannes-Evangeliums. Und wie er so damit beschäftigt ist, kommt er zu der Stelle, Johannes Kapitel 4, Vers 47: *Incipiebat enim mori* — ‚Denn er lag im Sterben‘. In dem Mo-

²²⁾ Vgl. dazu W. von den Steinen, Notker der Dichter und seine geistige Welt, Darstellungsband (1948) S. 63 ff.

²³⁾ Ekkeharti (IV.) *Casus sancti Galli*, Mitteilungen zur Vaterländischen Geschichte 15/16.

²⁴⁾ Text ebd. S. 152 ff.

ment, da Wolo das letzte Wort niedergeschrieben, springt er auf und stürzt hinaus. Vergeblich schreien die anderen, die im Skriptorium arbeiten, hinter ihm her: *Quo nunc, Wolo, quo nunc?* Wolo läßt sich nicht aufhalten und beginnt geschwind die Stufen zum Glockenturm hinaufzuklimmen, um da oben — wie es wörtlich bei Ekkehard heißt — „die Berge und Felder wenigstens mit den Augen zu durchschweifen, da er es doch mit den Füßen nicht durfte“. Aber wie er im Anstieg gerade über den Altar der Heiligen Jungfrauen gekommen ist, gleitet Wolo aus, *impulsu ut creditur Satanae*, angeblich vom Teufel gestoßen: er fällt, stürzt in die Tiefe, durch die Decke hindurch und bricht sich beim Aufschlagen das Genick. Die Brüder laufen herzu. Sie reichen ihm, da sie ihn im Sterben sehen, das Abendmahl an dem Ort, wo er herabgestürzt liegt, vor dem Altar der Heiligen Jungfrauen. Und eben ihnen gilt Wolos letzter Gedanke; er bittet, sie anrufen zu dürfen, um seiner eigenen Keuschheit willen, die er nie gebrochen habe. Und zu Notker, der herbeigeeilt ist, spricht er als letztes Wort: „Dir, mein Herr, und den Heiligen Jungfrauen, die du immer verehrt hast, empfehle ich meine sündige Seele.“ Worauf Notker sich bei ihm niederwirft mit dem Ruf: „Ihr Heiligen Jungfrauen, im Vertrauen auf euch nehme ich die Vergehen dieses Bruders auf mich und überantworte euch uns beide.“ Unter Klagen und Weinen wird Wolo aufgehoben. Man trägt ihn hinaus und gelangt bis vor die Tür der Kirche: in diesem Augenblick wird Halt geboten, von Wolo selbst, der sein Ende fühlt. Er streichelt Notker mit der Hand, Trost spendend, Trost suchend, und stirbt²⁵).

In dieser Geschichte von Wolo wird mehr als ein lokaler Unglücksfall geschildert, und mehr als ein einzelnes persönliches Drama wird in ihr lebendig: lebendig wird die Welt des Klosters selbst. Das Innere eines Monasteriums öffnet sich unserem Blick. Sein Innerstes sogar tut sich auf: die Klausur. Das an sich Eingeschlossene und Abgeschlossene stellt sich uns dar, und zwar in einem Licht, das man innerhalb der monastischen Literatur kaum jemals aufleuchten sieht. Für einmal und einen Moment lang tritt das Unerbittliche jener Welt hervor, und blitzhaft wird offenbar, was die *conversio*, das Eintreten ins Klosterleben bedeutete. Es bedeutete — neben vielem anderen — Überwindung. Es bedeutete Kampf mit dem natürlichen Trieb der *aversio*, dem Trieb des jugendlichen oder ganz allgemein menschlichen Fort- und Hinausstrebens²⁶). Damit hatte in irgendeiner Weise wohl jeder Mönch zu

²⁵) Zur Schluß-Szene von Kap. 43 vgl. Vf. in DA 18 (1962) S. 145.

²⁶) Dazu auch von den Steinen (wie Anm. 22) S. 64.

ringen, und früher oder später wurde er damit fertig. Er überwand die *aversio*, fand sich hindurch zum Ziel der *conversio*, zur echten inneren Einkehr. Auf dem Wege dahin wurde er unterstützt von der Gemeinschaft, in die er aufgenommen war: von den Fratres, von den Lehrern, vom Abt. Es wurde ihm geholfen nach den Regeln der Zucht. Zucht aber schließt die Züchtigung mit ein, laut Vorschrift der Regula Benedicti, die besagt, es seien die Knaben zu ihrer eigenen Heilung mit Schlägen zu bändigen: *pueri ... verberibus coerceantur*²⁷⁾. Daß Ekkehard an diesen Passus denkt, zeigt die Wahl seiner Worte. Er hat die gleiche Wortverbindung in den Text gesetzt, allerdings mit einer Erweiterung: *verbis verberibusque coercitus*. Das ist zunächst ein stilistischer Kniff. Die Erweiterung führt zu einem Klangspiel. Eine Alliteration kommt so zustande, und zugleich fügen sich die beiden nur unmerklich abgewandelten Wörter *verba verbera* zu einer Figur der Rhetorik, zu einer Paronomasie zusammen²⁸⁾. Aber in dem so sorgfältig gewählten Ausdruck steckt doch noch mehr als bloße Freude am Wortspiel. Indem Ekkehard das Wort *verbis* vorausschaltet, weist er auf eine mildere und humanere Form der Maßregelung²⁹⁾. Die Züchtigung, die der Widerspenstige erfahren mußte, erschöpfte sich nicht in Prügel; die kamen vielmehr zuletzt als äußerstes Mittel, wobei die Schmerzen, die sie bewirkten, von allen im Geiste mitempfunden wurden: *omnes pro viro dolebant*.

Das Bild des unwilligen, unfügsamen Wolo hat natürlich seine Vorbilder, ist doch Ungehorsam eine typische Untugend gerade der jungen Mönche. Diese Erfahrung hat man schon früh in bestimmte didaktische Schemata gefaßt, wie etwa in das des *adolescens sine oboedientia*, ein Schema, das sich in einer pseudocyprianischen Schrift des 7. Jahrhunderts findet³⁰⁾. Individuellere Zeichnung bieten die Exempla der erbaulich-unterhaltenden Literatur. So erzählt Gregor der Große in seinen Dialogen von einem Bruder, den es jeweils zur Stunde des gemeinsamen Gebets zum Kloster hinaustreibt. Hinter dem unerklärlichen Drang steckt, wie man am Ende erfährt, ein kleiner schwarzer Teufel; von ihm aber und dem leidigen Zwang wird der Mönch

²⁷⁾ Regula s. Benedicti 30,3 (CSEL 75, 1960, S. 86).

²⁸⁾ Zu Ekkehards Rhetorik vgl. Vf. in DA 18, 162ff.

²⁹⁾ Dahinter steht eventuell Augustinus, der empfahl, gegen zuchtlose Jugendliche *verbis et, si opus est, verberibus* vorzugehen (Serm. 5,2).

³⁰⁾ Pseudo-Cyprianus, De XII abusivis saeculi, hg. von S. Hellmann (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 3. Reihe, Bd. 4,1, 1909) S. 36.

erst nach einer tüchtigen Tracht Prügel befreit³¹⁾. Gregors Dialoge waren viel gelesen. Auch Ekkehard hat sie gekannt, und so mag in seiner Geschichte eine Reminiszenz allenfalls mitschwingen. Doch weist das Exemplarische in Wolos Figur noch in eine andere Richtung.

Die Erzählung von Wolo spielt im 9. Jahrhundert. Aber hiervon darf man sich nicht täuschen lassen. Die chronologische Fixierung ist in den *Casus sancti Galli* nicht so sehr wichtig. Sie ist nicht verbindlich, weil sich in die Rückschau Ekkehards immer wieder Elemente aus seiner eigenen Epoche mischen³²⁾; wie denn ja der Anachronismus ganz allgemein eine Dominante in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung darstellt. Wolo, der Grafensohn — die spätere Tradition hat übrigens einen Kyburger aus ihm gemacht³³⁾ — wird von Ekkehard wunderbar einfühlsam geschildert. Die Figur ist so ergreifend und mit solcher Intensität gezeichnet, daß man sich fragen kann, ob Ekkehard sie nicht vielleicht aus seiner eigenen Umwelt herausgegriffen und in die Vergangenheit, in die Welt des Notker Balbulus hineingestellt habe³⁴⁾. Wirklich paßt Wolo mit seinen hervorstechendsten Zügen (*inquietus et vagus*) ins 11. Jahrhundert, in Ekkehards Jahrhundert, in dem nun tatsächlich das geistliche Leben, und eben das gebildete geistliche Leben, sich mit wachsender Unruhe füllt, von der es sich dann im Scholarentum und Vagantenwesen zu befreien sucht. Ekkehards Verständnis für Wolo ist jedenfalls spürbar groß³⁵⁾. Er versteht Wolos Leid. Er versteht das Fernweh, und er umschreibt dieses Gefühl der Sehnsucht in einem Satz, den man nicht mehr so leicht vergißt, wenn man ihn einmal gelesen hat: *oculis, quia gressu non licuit, montes camposque circumspiciens ...*³⁶⁾. Das ist nicht ein-

³¹⁾ Gregor, Dial. 2,4, hg. von U. M o r i c c a (1924) S. 86ff.

³²⁾ Eine Parallele aus dem St. Galler Bereich bieten Notkers *Gesta Karoli*; dazu H. L ö w e, Schweizerische Zs. f. Geschichte 20 (1970) S. 269ff.

³³⁾ Vita Notkeri, Kap. 27.

³⁴⁾ Aus Trier, das Ekkehard auch aus eigener Anschauung kannte, stammt die Geschichte von dem *puer scholaris Wigericus*, der von der Stiftskirche St. Symeon abstürzte, jedoch durch ein Wunder des heiligen Symeon († 1035) am Leben blieb (Eberwin, Vita s. Symeonis c. 35, AA SS. 1. Juni 1,95). Und in der Vita des Poppo von Stablo, des bekannten Reformabtes, ist an den selbstmörderischen Sturz eines Hubaldus erinnert, welchen der Teufel dazu trieb (Vita Popponis c. 22, MGH SS 11,306 *diabolus Hubaldo ... praecipitium a cancellis ingessit*).

³⁵⁾ So wie er auch für den Rebellen Victor (*Casus s. Galli* c. 69ff.) überraschend viel Sympathie bezeugt.

³⁶⁾ Zu dem neuartigen Naturempfinden, das sich in dieser Äußerung kundgibt, vgl. G. S t o c k m a y e r, Über Naturgefühl in Deutschland (1911) S. 85.

fach Rückblende. Das ist auch mehr als nur Mit-Erleben. Es ist eigenes Erleben. Eigene Erlebnisse und Gefühle spiegeln sich — nebenbei bemerkt — auch in den Abenteuern, die Ekkehard von dem reiselustigen Tuotilo erzählt³⁷⁾. Ekkehard hat eine gewisse Affinität zum Unsteten: dies wohl weniger aus seinem individuellen Charakter als aus einem allgemeinen Zeit-Erlebnis heraus. Sie ist ein Symptom seines Jahrhunderts, so wie die Figur des Wolo — in der Zeichnung Ekkehards — ein Symbol sein möchte für die sich anbahnende Bewegung der Scholastik.

Die Geschichte von Wolo hat bei Ekkehard eine Fortsetzung³⁸⁾. Das heißt: sie führt über den Punkt hinaus, den jene trockene historische Notiz *Volo cecidit* markiert. Der Tod Wolos hat seine Konsequenzen, und der sie zu tragen hat, ist Notker Balbulus. Notker verkörpert ja von Anfang an die Gegenfigur zu Wolo, und wenn wir nun den Blick auf ihn richten wollen, müssen wir, um ein vollständiges Bild zu gewinnen, die Fortsetzung hinzunehmen. Knapp zusammengefaßt besagt sie, daß die unmittelbare Sorge um den Toten von Notker übernommen wurde, und zwar von ihm allein. Er allein wäscht den Leichnam Wolos und bahrt ihn auf, und allein wacht er bei ihm und begräbt er ihn endlich. Dem Unglücklichen die letzten Liebesdienste zu erweisen, gilt Notker als persönliche Pflicht. Aber seine Verpflichtung ist auch danach nicht zu Ende; dem Gelübde gemäß, das er vor dem Altar der Heiligen Jungfrauen abgelegt hat, geht sie weiter, ein ganzes Leben lang: *Semper quoad vixit, duo in se monachi officia solvenda testatus est*. Notker hat es sich auferlegt, hinfort die Aufgabe zweier Mönche, Wolos nämlich und seiner selbst, zu erfüllen. Diesem Ausblick folgt zum Schluß eine Vision, und mit ihr fügt sich die Erzählung zu einem runden Ganzen zusammen. Am siebenten Tag nach Wolos Tod — so berichtet Ekkehard abschließend — hatte Notker in der Galluskirche, wo er die Nacht mit Beten und im Gedenken an Wolo hinbrachte, ein Traumgesicht. Er war für ein kurzes eingenickt, und da war ihm, er sehe seinen Freund Ratpert vor sich und höre ihn sagen: „*Dimissa sunt ei peccata multa, quia dilexit multum*“ (nach Lukas 7,47). Während Notker, auf-fahrend aus seinem Schlummer, noch im Halbtraum fragt, woher er das wisse, verflüchtigt sich die Erscheinung. Er aber, im Glauben an ihre Realität, wähnt, Ratpert sei in der Nähe, sei vielleicht zur Kirche hin-

³⁷⁾ Casus s. Galli c. 34 und 40.

³⁸⁾ Casus s. Galli c. 44.

ausgegangen. Er sucht ihn dort, doch vergeblich; Ratpert ist nicht da, sondern liegt friedlich im Bett im Schlafraum der Mönche. Wonach Notker sein Erlebnis als Traum erkennt, als Wahrtraum, der ihm und den Brüdern die Hoffnung vermittelt, daß Wolo in der anderen Welt Gnade finden werde.

In Ekkehards Darstellung treten zwei Seiten Notkers besonders deutlich hervor: seine visionäre Kraft und die Kraft seiner Liebe. Zwei Visionen rahmen die Gesamterzählung ein: eine dunkel-drohende am Anfang und eine lichte, heilverkündende am Ende. Dazwischen, zwischen Teufel und Gott, steht der schwache Mensch, und, als Fürbittender neben ihn hintretend, der Heilige mit seiner Liebe; mit einer Liebe, die es vermag, Tod und Sünde zu verwandeln, und der es gelingt, das Leben des Sterbenden gleichsam aufzufangen, um es im Lebenden, in Notker, zu bewahren, weiterzutragen und zu vollenden: *duo in se monachi officia testatus est solvenda*.

Hierin liegt unzweifelhaft etwas sehr Großes. Aber wie soll man es deuten? Man hat die seelische Kraft Notkers als die Kraft hoher Freundschafts- und Liebeskräfte interpretiert³⁹⁾. Unbestritten waren Notkers Freundschaftsgefühle, die ihn mit dem einen und anderen seiner Schüler verbanden, groß und stark; wir wissen davon dank den Briefen, die er an Salomo, den späteren Bischof von Konstanz, und an dessen Bruder Waldo gerichtet hat⁴⁰⁾. Doch hier, im Falle Wolos, wo geht es da um Freundschaft? Eine engere Beziehung zwischen den beiden wird von Ekkehard nirgends angedeutet. Zu Anfang der Geschichte ist Notker neben und sogar hinter dem Dekan genannt und als einer unter vielen, die sich — wohl mit gutem Zureden — darum bemühten, der *aversio* des jungen Mannes Herr zu werden. Die Beziehung zwischen ihnen wird hergestellt erst durch die Vision Notkers und durch den verächtlich-wegwerfenden Kommentar, den Wolo dazu erteilt. Erst diese Schmähung bringt die beiden zusammen. Und um so ergreifender ist es danach zu sehen, wie der Beleidiger sich sterbend gerade dem Beleidigten anvertraut. Ein Verhältnis der Freundschaft anzunehmen oder vorauszusetzen, dessen bedarf es nicht; ja im Gegenteil, es würde den Sinn nur stören, es würde die Selbstlosigkeit, die Reinheit der in Notker wirkenden *caritas* beeinträchtigen und gar in Frage stellen.

³⁹⁾ Von den Steinen (wie Anm. 22) S. 64f.

⁴⁰⁾ Ep. 29, 42, 44, 45, 47, 48 in Notkers Formelbuch, hg. von E. D ü m m l e r (1857); dazu von den Steinen, Zs. f. Schweizerische Geschichte 25 (1945) S. 449 ff.

Damit könnte man sich zufriedengeben. Allein, es bleibt ein ungeklärter Rest. Denn man muß sich doch fragen: wozu die Anstrengung Notkers? Wozu diese äußerste Anstrengung seines Vermögens zu lieben — nicht den Freund zu lieben, sondern einfach den Andern, den Nächsten? Und warum jene Bemühungen um den Leichnam Wolos, die in Ekkehards Schilderung so nachdrücklich hervorgehoben sind? Die Handlungen, die Notker vollzieht, vollzieht er offenbar allein: *totam eius sepulturam ipse procuravit*. Warum das und das andere, was alles in einer Art Eigenmächtigkeit und sozusagen außerhalb der Ecclesia geschieht? Notker — so gewinnt man den Eindruck — stemmt sich gegen ein Verhängnis, das gewaltiger ist als der leibliche Tod. Er stemmt sich — wenn dieser Eindruck richtig ist — mit allen Kräften seiner Seele gegen die drohende Verdammnis einer anderen Seele. Dieser Verdammnis hat Wolo sich ausgesetzt durch eine Sünde, die kaum nur in seiner *aversio* oder in seiner *inoboedientia* liegen kann. Sie muß größer sein; sie muß so schwer sein, daß ihr nur ein Heiliger entgegenwirken kann, und auch er vermag das nur mit letztem Einsatz, mit der Hingabe seiner selbst.

Die Sünde Wolos, seine Untat wird uns nicht genannt. Aber vielleicht wird sie uns von Ekkehard geschildert, unmittelbar beschrieben in dem Ende Wolos, in seinem tödlichen Sturz, den, wie es heißt, der Teufel herbeigeführt haben soll. Man mag diesen Hinweis lächerlich finden. Aber der Teufel hat in der mittelalterlichen Literatur sehr oft eine tiefe psychologische Bedeutung. So auch hier. Der Teufel — er sitzt in Wolo selbst. Er steckt in Wolos Gedanken, die ihn mit dem Tod, mit dem Selbstmord spielen lassen und übermächtig werden, nachdem er das Stichwort gelesen und auch selber hingeschrieben hat: *Incipiebat enim mori*.

Das Selbstmord-Motiv⁴¹⁾, auf das wir so am Ende stoßen, läßt sich nicht eben leicht entdecken. Das liegt daran, daß die ganze Geschichte irgendwie verschlüsselt erscheint. Und zudem wird es bei Ekkehard von dem Motiv des Fernwehs überdeckt, das aber wohl nicht ursprünglich zum Thema gehört, sondern, wie oben dargelegt, Ekkehards eigene Zutat sein dürfte. Die Phantasie Ekkehards hat — und das wird immer wieder deutlich — an dem ihm überlieferten Stoff kräftig gearbeitet,

⁴¹⁾ Als Hauptform des Selbstmordes gilt im patristischen Schrifttum, neben der Judastat des Sich-Erhängens, das Sich-Herabstürzen; vgl. Augustin (Migne PL 43, 299): *mortes duae maxime viles ...: eorum qui se interimunt laqueo et per praecipitium*.

ihn zum Teil umgestaltet und dabei die Motive nach Bedarf oder Laune verschoben und hin und hergerückt. Freilich wäre es möglich, daß die Wolo-Geschichte bereits verschlüsselt war, als Ekkehard sie nach anderthalb Jahrhunderten erhielt oder zu Gehör bekam: vor allem die mündliche Tradition hat ja, wie man weiß, die Eigenschaft, die Dinge fortlaufend zu verzerren. Dennoch darf für wahrscheinlicher gelten, daß die Verschlüsselung größtenteils auf Ekkehard selber zurückgeht. Ihre Hintergründigkeit verdankt die Erzählung einer Reihe symbolischer Elemente, deren Sinnträchtigkeit Ekkehard jedenfalls nicht entgangen sein kann. Ekkehard ist ja mehr als nur ein launiger Erzähler. Er ist zudem und mindestens im selben Maße Theologe⁴²⁾. Das eine schließt das andere nicht aus; ja, die beiden Seiten gehören gerade im Mittelalter auf das engste zusammen. Der Sinn des Historisch-Anekdotischen gründet fast immer im Exemplarischen, im Typologischen, und das heißt: in dem Bezug zum christlichen Heilsgeschehen⁴³⁾. Ekkehards Wolo-Geschichte macht diesen Bezug unmittelbar und von vorneherein sichtbar im Auftreten des Teufels. Satan hat in der mittelalterlichen Vorstellungswelt vielerlei Gestalt, entsprechend den vielen Gesichtern und Larven, die das Böse annehmen kann. Hier tritt er offenbar in Gestalt eines dunklen Vogels auf⁴⁴⁾ — Sinnbild für die dunklen Gedanken, die im Begriffe sind, von Wolo Besitz zu ergreifen, und die von Notkers Sehergabe zwar nicht genauer durchschaut, aber in ihrem Fluidum ahnend erfüllt werden. Daß der Teufel seine Hand im Spiele hat, wird in der nachfolgenden Schilderung von Wolos Todessturz noch einmal ausdrücklich betont: *impulsu ut creditur Satanae*. Der Hinweis ist wichtig, wichtig insbesondere für den Ausgang der Geschichte, der nicht mehr im Diesseits, sondern im Jenseits liegt. Nach der strengen kirchlichen Lehre hätte der Mensch, der sein Leben fortwirft, das Heil seiner Seele

⁴²⁾ Von dieser Seite zeigt er sich insbesondere im sog. Liber benedictionum (hg. von J. E g l i, Mitteilungen zur Vaterländischen Geschichte 31, 1909). Aber auch in den Erzählungen der Casus wird Theologisches immer wieder berührt, freilich so, daß es weniger auffällt und infolgedessen leicht übersehen wird.

⁴³⁾ Derselbe Bezug findet sich, in fast gleicher Ausprägung, in Notkers Karls geschichten; vgl. die Züricher Dissertation von Th. Siegrist, Herrscherbild und Weltsicht bei Notker Balbulus (Geist und Werk der Zeiten 8, 1963) S. 38ff.

⁴⁴⁾ Ähnlich symbolisiert sich das Teuflische bei Gregor, Dial. 2,2 S. 78. Eine Besessenenheilung aus dem Gallusleben (Walahfrid, Vita s. Galli c. 18) faßt Ekkehard in folgenden Vers: *Mox volat ex ore Satanas avis atra colore* (Ad picturas claustris. Galli, Vs. 82, E g l i S. 376).

verwirkt. Doch gilt — zumindest nach den älteren Bußbüchern — eine Ausnahme: sie gilt für den, der in einer momentanen Verwirrung des Geistes unter einem teuflischen Zwange gehandelt hat⁴⁵⁾. Für ihn besteht eine wenn auch noch so kleine Hoffnung. Diese winzige Hoffnung ist es, auf die Notker zählt und vertraut. Er nährt sie in sich mit seinem ganzen Glauben, mit seiner ganzen Liebe⁴⁶⁾, bis sie ihm am Ende zur festen Gewißheit gedeiht. —

Die Welt, in die uns Ekkehard, und nicht nur mit dieser einen Geschichte, hineinführt, ist mit Jacob Burckhardts Worten eine Welt ‚des Verschiedenen, Vielartigen‘, eine Welt ‚der symbolischen Begehungen‘, eine Welt auch des ‚Bunten, Zufälligen‘. Den Widerwillen gegenüber der Welt des Mittelalters, den ‚abgeschmackten Haß‘, wie ihn Burckhardt bezeichnet, haben wir wohl abgelegt. Der Weg zu ihrem Verständnis ist damit freier geworden — aber auch um vieles beschwerlicher.

⁴⁵⁾ Vgl. Theodor von Canterbury, De poenitentia (Migne PL 99, 932): *Si homo vexatur a diabolo et nescit quid facit, et occidit semetipsum, prodest ut ore tur pro eo.*

⁴⁶⁾ Sie scheint getragen von der Anschauung der *satisfactio vicaria*. Die Form dieser stellvertretenden Genugtuung erinnert an die irische Erzählung von den drei Inselmönchen, deren Gebetsspensum nach dem Tode des ersten Einsiedlers von den beiden anderen, nach dem Tode des zweiten von dem überlebenden Dritten in vollem Umfange wahrgenommen wird (Book of Leinster, Übersetzung von H. Zimmer, Keltische Beiträge II, ZfdA 22, S. 132f.).