

Ulrike Zellmann
Angelika Lehmann-Benz
Urban Küsters (Hg.)

»Wider den Müßiggang ...«

Niederländisches Mittelalter
im Spiegel von Kunst, Kult und Politik

Grupello Verlag

Das Auge liest mit – schöne Bücher für kluge Leser
Besuchen Sie uns im Internet unter: www.grupello.de
Hier finden Sie Leseproben zu allen unseren Büchern, Veranstaltungshinweise und Besprechungen. E-Mail: grupello@grupello.de

Die Vortragsreihe wurde gefördert vom Rektorat und dem Senat der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf sowie aus Mitteln des Sonderbeauftragten für die Hochschulbeziehungen NRW-Benelux. Der Druck wurde finanziert mit Unterstützung der Botschaft des Königreichs der Niederlande sowie der Anton-Betz-Stiftung der Rheinischen Post e.V. Das Museum Plantin-Moretus in Antwerpen und das Rijksmuseum Amsterdam gestatteten die kostenfreie Abbildung von Objekten aus ihrem Besitz.

Abbildung auf dem Einband: La magnifique et sumptueuse Pompe Funebre faite aus Obseques et Funerailles du tresgrand et tresvictorieus Empereur Charles Cinquième, Christoffel Plantijn, Antwerpen 1559, Museum Plantin-Moretus (Ausschnitt)

1. Auflage 2004

© by Grupello Verlag
Schwerinstr. 55 · 40476 Düsseldorf
Tel.: 0211-498 10 10 · Fax: 0211-498 01 83
Druck: Müller-Satz, Grevenbroich
Alle Rechte vorbehalten

ISBN 3-89978-018-3

Inhalt

Vorwort der Herausgeber	7
<i>Willem P. Gerritsen</i> Auf den Spuren eines Fabeltiers Johannes de Hese und das Einhorn am Ufer der Marath	9
<i>Marco Mostert</i> Utrecht zwischen York und Fulda Anfänge niederländischer Schriftlichkeit im Frühmittelalter	21
<i>Wim Blockmans</i> Politische Propaganda und Selbstdarstellung Kaiser Karls V.	39
<i>Herman Pleij</i> Humor als Waffe in der spätmittelalterlichen Stadtkultur der Niederlande	53
<i>Henk van Os</i> Der Weg zum Himmel Über Kunst und Reliquienverehrung im Mittelalter	67
<i>Anneke B. Mulder-Bakker</i> Typisch Frau? Klausnerinnen in den Niederen Landen des 12. und 13. Jahrhunderts	79
<i>Marc van der Poel</i> Erasmus und »Das Lob der Torheit«	97
<i>Catrien Santing</i> Wider den Müßiggang und die Verschwendungssucht Deutungsmuster städtischer Eliten des 15. und 16. Jahrhunderts	111
<i>Frits van Oostrom</i> Wozu eine neue Geschichte der mittelniederländischen Literatur?	137
Abbildungsnachweise	151
Zu den Autoren	153

Vorwort

Seit der famosen Frankfurter Buchmesse 1993, deren Schwerpunkt den Niederlanden und Flandern gewidmet war, konsumieren deutsche Leser niederländische Gegenwartsliteratur, die in ihrer Vielfalt bis dahin kaum wahrgenommen worden war. Dagegen werden Kunstformen, die der Übersetzung nicht unmittelbar bedürfen, seit eh und je bewundert und gehören nachgerade zur deutschen Bildungstradition: die spätmittelalterliche Malerei der Flamen und Holländer, der göttliche Rembrandt oder der wilde Van Gogh. Was aber wissen wir von der Geschichte und den Kontexten, in die diese Kulturgüter eingelassen sind? Wie fern ist uns der Nachbar? Deutsche und Niederländer, ihre Künste und Wissenschaften standen einmal in einem sehr offenen und dynamischen Wechselverhältnis. Doch das war vor dem 19. Jahrhundert, dessen nationalstaatliches Denken kulturelle Grenzen gezogen hat, die das Wissen vom anderen eher verstetigen als dynamisieren.

In den letzten Jahren besinnen sich die Rheinlande zunehmend ihrer alten Vermittlerrolle und öffnen die Perspektive auf die historische Kulturregion der »Niederer Lande« in grenzübergreifenden Projekten. Die Suche nach gemeinsamen kulturellen Wurzeln will die bestehenden Grenzen nicht eibebnen, zumal die Empfindlichkeit des Nachbarn vor dem Hintergrund zweier Kriege nur allzu verständlich ist. Allerdings ist der Blick auf das Mittelalter, die Epoche vor der Nationenbildung, aus der Perspektive der aktuellen Europa-Diskussion anregend und wichtig. Die »Niederer Lande« waren immer ein Kerngebiet des »Alten Europa«, stellten – ähnlich wie die italienischen Städte – eine kulturelle Avantgarde dar, getragen von tiefgreifenden religiösen, wirtschaftlichen und sozialen Bewegungen.

Der vorliegende Band vereint Beiträge namhafter niederländischer Wissenschaftler zur niederländischen Kultur des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Sie gehen auf eine Vortragsreihe der Jahre 2001-2003 zurück, die an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf vom »Forum für deutsch-niederländische Kultur im Mittelalter« am Lehrstuhl für Ältere Germanistik veranstaltet wurde. Zu Wort kommen Historiker, Kunstgeschichtler und Philologen; gemeinsam ist allen ein interdisziplinärer kulturgeschichtlicher Ansatz. Zeitlich und thematisch wird ein breites Spektrum abgesteckt, zugleich auch das scheinbar Fremde des Mittelalters erkundet: Von den Anfängen der Schrift-

lichkeit in der frühmittelalterlichen Missionsgeschichte über heilige Frauen, die sich einmauern ließen, über den Hunger nach Reliquien, die literarische Existenz von Fabeltieren, die ordnungsstärkende Macht des Komischen bis hin zum frühneuzeitlichen Bürgersinn und zur bildreichen Herrschaftspropaganda Karls V. Wichtig sind auch die Fragen nach der Aktualität und Modernität des Mittelalters, die sich an neuen Konzepten der Literaturgeschichte und der Kunstaustellung anlagern. Um den Zugang zu erleichtern, sind die Beiträge »publikumsfreundlich« ohne großen wissenschaftlichen Apparat gehalten. Die Anmerkungen beschränken sich weitgehend auf weiterführende Hinweise.

Wir danken zunächst den niederländischen Gästen für ihre freundschaftliche Kooperation und ihre fraglose Bereitschaft, in deutscher Sprache zu referieren und zu diskutieren. Für die finanzielle Ausstattung der Vortragsreihe danken wir dem Rektorat und Senat der Heinrich-Heine-Universität und für die wohlwollende Begleitung dem Dekanat der Philosophischen Fakultät. Insbesondere sind wir Prof. Dr. Dr. h. c. Gert Kaiser sehr zu Dank verpflichtet. Darüber hinaus wurde uns dankenswerterweise weitere finanzielle Unterstützung gewährt von den Landesbeauftragten für die Hochschulbeziehungen NRW-Benelux, zuerst Prof. Dr. Horst Lademacher und in seiner Nachfolge Prof. Dr. Friso Wielenga. Nicht zuletzt möchten wir der Botschaft des Königreichs der Niederlande und der Anton-Betz-Stiftung der Rheinischen Post e.V. danken, die den Druck dieser Publikation ermöglicht haben.

Der Sammelband ist Teil eines Projektes, das sich seit einigen Jahren um die wissenschaftliche Kooperation in Forschung und Lehre mit den Niederlanden und Belgien bemüht. Aus dieser Initiative gingen Symposien, wissenschaftliche Publikationen, Studierendentagungen, Gastdozenturen sowie der Austausch von Studierenden und Dozenten hervor. Es ist uns ein Anliegen, mit dem vorliegenden Band eine interessierte Öffentlichkeit anzusprechen und mit unseren Aktivitäten bekannt zu machen.

Die Herausgeber

Weiterführende Literatur der Herausgeber zum Thema:

Kulturnachbarschaft. Deutsch-niederländisches Werkstattgespräch zur Mediävistik, Essen 1997 (Item Mediävistische Studien 6)

Schnittpunkte. Deutsch-Niederländische Literaturbeziehungen im späten Mittelalter, Münster 2003 (Studien zur Geschichte und Kultur Nordwesteuropas 5)

Willem Pieter Gerritsen

Auf den Spuren eines Fabeltiers

Johannes de Hese und das Einhorn am Ufer der Marath

Im Jahr 1389 machte Johannes de Hese, ein Priester des Bistums Utrecht, eine Pilgerfahrt ins Heilige Land. Bei seiner Heimkehr legte er seine Erfahrungen in einem Reisebericht nieder, der in einer Anzahl von Handschriften überliefert ist und der ein Jahrhundert später, 1490, in Köln zum ersten Mal gedruckt wurde, und zwar unter dem Titel *Itinerarius Johannis de Hese presbyteri ad Hierusalem*.

Johannes erzählt, daß er bei der Durchquerung der Sinaihalbinsel in der Nähe der Helyonebene, nicht weit von der heutigen Stadt Suez entfernt, an einen Fluß kam, der Marath oder Marach hieß und dessen Wasser sehr bitter (*valde amarus*) schmeckte. Das war der Fluß, in den Moses einen Zweig (*virga*) warf, der das Wasser süß machte, so daß die Kinder Israel von ihm trinken konnten. Und er fährt fort:

Selbst heute noch vergiften, so sagt man, giftige Tiere das Wasser nach Sonnenuntergang, so daß die guten Tiere nicht mehr davon trinken können. Aber in aller Frühe, kurz nach Sonnenaufgang, erscheint ein Einhorn [kommt das Einhorn], das sein Horn in das Wasser des Flusses taucht, um das Gift aus ihm zu vertreiben, so daß die guten Tiere tagsüber aus ihm trinken können. Und das habe ich selbst gesehen (*Et hoc vidi*).

Ein erster Anknüpfungspunkt zum Verständnis dieses merkwürdigen Berichts ist der Hinweis auf Moses und die Israeliten. Im 15. Kapitel des zweiten Buchs Mose wird in den Versen 22 bis 25 mitgeteilt, daß Moses die Kinder Israel vom Schilfmeer hinaus in die Wüste Schur ziehen ließ.

Und sie wanderten drei Tage in der Wüste und fanden kein Wasser [22]. Da kamen sie nach Mara; aber sie konnten das Wasser von Mara nicht trinken, denn es war sehr bitter. Daher nannte man den Ort Mara [23]. Da murrte das Volk wider Mose und sprach: Was sollen wir trinken? [24] Er schrie zu dem HERRN, und der HERR zeigte ihm ein Holz; das warf er ins Wasser, da wurde es süß [25].

Das hebräische Wort, das hier mit »ein Holz« übersetzt ist – die Vulgata hat *lignum* –, ist das gebräuchliche Wort für »Holz« und »Holzfabrikate«,

es bedeutet aber auch »Baum«. Mit den Bäumen hat es in der Bibel immer eine besondere Bewandnis. Man denke an die Bäume im Paradies wie den Baum des Lebens und den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen (1. Mose 2,9). Oder an das Bild des Gerechten aus dem ersten Psalm, »der ist wie ein Baum, gepflanzt an den Wasserbächen, der seine Frucht bringt zu seiner Zeit, und seine Blätter verwelken nicht«.

In der frühen jüdischen Schriftauslegung wird ein Zusammenhang hergestellt zwischen dem Holz, das Moses gezeigt wird, und dem Baum des Lebens, der selbst wiederum mit der Tora identifiziert wird. In einer der Targumim, der aramäischen paraphrasierenden Übersetzungen aus der hebräischen Bibel, wird bei »ein Holz« hinzugefügt: »und das Wort von JHWH nahm ein Wort aus der Tora«. Demgegenüber hat die christliche Bibelexegese das Holz, von dem in dieser Wundergeschichte aus dem zweiten Buch Mose die Rede ist, schon früh mit dem Kreuz, an dem Christus gestorben ist, in Zusammenhang gebracht. Der griechische Kirchenvater Origenes setzt das bittere Wasser dem jüdischen Gesetz mit seinen Vorschriften zu Beschneidung, Sabbat und Opfern gleich; dieses bittere Wasser ist süß geworden durch den Baum des Lebens, der in den Sprüchen Salomos (3,18) der Weisheit gleichgestellt wird. In der christlichen Auslegung ist mit der Weisheit traditionsgemäß Christus gemeint.

Sehen wir uns den eigentümlichen Bericht von Johannes de Hese einmal genauer an. Stand er wirklich am Ufer eines Wassers und sah dort, wie ein Einhorn sein Horn in das Wasser tauchte und es dadurch trinkbar machte für »die guten Tiere«? Daß er ein lebendes Einhorn gesehen hat, ist, das wissen wir mit Sicherheit, ausgeschlossen; das Einhorn ist nun einmal, um das berühmte Sonett von Rilke zu zitieren, ein *Tier, das es nicht gibt*. Nun wäre die Glaubwürdigkeit des Johannes vielleicht zu retten, indem man behauptete, der kurze, abschließende Satz *Et hoc vidi* beziehe sich vielleicht nur auf die Tiere, die er aus dem Fluß hat trinken sehen. Für den Wahrheitsgehalt des übrigen Berichts würde er also, wie die Worte *ut dicitur*, »so sagt man«, zu verstehen geben, keine persönliche Verantwortung übernehmen. Nun ist der Wahrheitsgehalt seines *Itinerarius* im ganzen sehr gering. Von der Geographie Palästinas hat er die merkwürdigsten Auffassungen (er behauptet zum Beispiel, daß er bis an die Pforten des Paradieses vorgedrungen sei), und genau genommen enthält sein Reisebericht kein einziges Detail, dem mit Sicherheit eigene örtliche Wahrnehmungen zugrunde liegen. Es wurde sogar unterstellt, daß er selbst nie im Heiligen Land gewesen sei.

Ob Johannes jemals in Mara war, an dem biblischen Ort, der gewöhnlich mit dem Wadi Haouarah in der Nähe der äußersten Nordspitze des Roten Meeres identifiziert wird, ist in der Tat zweifelhaft, wenngleich ich das nicht für völlig ausgeschlossen halte. Ein Ort, den

er aber sicher gekannt hat – wenn er tatsächlich, wie er behauptet, Priester des Bistums Utrecht war –, ist die Utrechter Marienkirche. Und dort konnte er mit eigenen Augen die Hörner von nicht weniger als drei Einhörnern anschauen und vielleicht sogar mit seinen Händen berühren. Zum Kirchenschatz der Marienkirche gehörten nämlich seit dem Ende des 11. Jahrhunderts drei Einhornhörner. Zwar ging es hier nicht um lebende Exemplare des vollständigen Tieres, aber die Hörner waren ohne Zweifel echt und damit von unschätzbarem Wert.

Mit dem Bau der Utrechter Marienkirche war um das Jahr 1085 begonnen worden, unter Bischof Konrad, der das Bischofsamt von 1076 bis zu seinem gewaltsamen Tod im Jahr 1099, als er von politischen Gegnern ermordet wurde, inne hatte. Der aus dem Süden Deutschlands stammende Bischof Konrad von Utrecht war ein Schützling Kaiser Heinrichs IV.; der Kaiser betraute ihn selbst mit der Erziehung seines ältesten Sohnes, des späteren Heinrichs V. Für den Kaiser bedeutete das Bistum Utrecht einen wichtigen Stützpunkt in seiner Politik gegenüber dem Herzogtum Lothringen, zu dem die »Niederlande« jener Zeit gehörten. Für den Plan der Marienkirche hatte unverkennbar der Dom von Speyer, die Grabkirche der salischen Kaiser, als Vorbild gedient. Im Jahr 1099 konnte ein Teil der neuen, auf Initiative Kaiser Heinrichs IV. gebauten Marienkirche eingeweiht werden. Der Überlieferung zufolge hat der Kaiser aus diesem Anlaß die Kirche mit drei Einhornhörnern beschenkt. Damit verfügte die Utrechter Marienkirche über einen Schatz von einer Seltenheit, die im damaligen Europa einzigartig war.

Um nur ein Beispiel zu nennen: Die berühmten Einhornhörner, die in der Kirche San Marco in Venedig aufbewahrt werden, gelangten erst lange nach den Utrechter Hörnern in die Dogenstadt. Eines von ihnen kam vermutlich nach Venedig, als der byzantinische Kaiser Johannes VI. um 1445 in den Westen kam, um dort militärische Hilfe für sein zerfallendes Kaiserreich zu suchen. Das andere Horn in San Marco ist wahrscheinlich 1204 von Kreuzfahrern bei der Plünderung von Konstantinopel erbeutet worden. Die zwei venezianischen Hörner sind auffallend dünn, weil man von ihnen jahrhundertlang Pulver abschabte, das als Mittel gegen jedes erdenkliche Gift äußerst begehrt war.

Die Überzeugung, daß das Horn des Einhorns ein außergewöhnlich wirksames Abwehrmittel gegen Gift ist, gehört zu den ältesten Elementen der Tradition. Die älteste Fundstelle, die hierfür angeführt werden kann, ist die Schrift *Indika* von Ktesias von Knidos, einem griechischen Arzt, der um 400 vor Christus am Hof des persischen Königs Artaxerxes II. arbeitete. Ktesias' *Indika* ist nur fragmentarisch im Werk des byzantinischen Autors Photius aus dem 9. Jahrhundert

überliefert. Eines der Fragmente handelt von der Fauna Indiens, eines Landes, das Ktesias nicht selbst besucht hatte. Hier ist seine Beschreibung des Einhorn (ich fasse seinen Bericht zusammen):

Es gibt in Indien wilde Esel, so groß wie Pferde oder sogar noch größer. Ihr Körper ist weiß; auf der Stirn tragen sie ein Horn, anderthalb Ellen lang, weiß an der Wurzel, schwarz in der Mitte und an der Spitze rot. Dieses Horn, zu Pulver vermahlen oder zu Trinkbechern verarbeitet, ist ein Mittel gegen tödliche Gifte und heilt auch Krankheiten wie Epilepsie und Magenkrämpfe. Dieses Tier ist äußerst schnell; nur wenn es Junge hat, kann man es umzingeln und mit einem Pfeilschuß töten – lebend fangen kann man es nicht.

Die giftabwehrende und gifterkennende Kraft, die sich im Horn des Einhorn konzentriert, ist seit dem Altertum ein fester Bestandteil in der Geschichte der Arzneikunde und der Ernährung. Auf der Tafel von Fürsten und anderen vornehmen Herrschaften, die Grund hatten, sich vor Vergiftung in acht zu nehmen, befand sich immer eine Flasche mit Einhornpulver oder ein Stückchen Horn in einem edelsteinbesetzten Halter. Damit wurden alle Speisen und Getränke auf das Vorhandensein von Gift untersucht. Im Frankreich des ausgehenden Mittelalters hieß dieses Ritual *l'espreuve de lincorne* (»Einhornprobe«). In Deutschland lebt die medizinische Wirkung des Einhornpulvers noch in dem traditionellen Namen mancher Apotheken fort: »Im Einhorn«. Auch Herbergen wurden gerne nach dem Einhorn benannt, vielleicht um anzudeuten, daß das Essen vertrauenswürdig war. Ich kann der Versuchung nicht widerstehen, hier Christian Morgenstern zu zitieren:

Das Einhorn lebt von Ort zu Ort
nur noch als Wirtshaus fort.

Man geht hinein zur Abendstund
und sitzt den Stammtisch rund.

Wer weiß! Nach Jahr und Tag sind wir
auch ganz wie jenes Tier

Hotels nur noch, darin man speist –
(so völlig wurden wir zu Geist).

Im »Goldnen Menschen« sitzt man dann
und sagt sein Solo an ...

Zwei Details noch, um den Glauben an die giftabwehrende Kraft des Einhornhorns zu illustrieren. Es wird berichtet, daß der englische König Jakob I. als Experiment einem seiner Diener Gift mit Einhornpulver vorsetzte. Als der Mann todkrank wurde, fühlte der König sich betrogen: Das Pulver sei nicht von einem echten Horn gewesen ... Noch heute tragen Mädchen in Griechenland oft ein Amulett in der Form eines beinernen Kreuzes um den Hals, dessen Name *monokero* auf das Einhorn verweist, im Griechischen das *monokeros* des Ktesias.

Nach diesem kleinen Exkurs kehre ich zum Bericht des Johannes de Hese zurück, der behauptet, er habe im Sinai gesehen, wie ein Einhorn das vergiftete Wasser von Mara reinigte. Die giftvertreibende Eigenschaft des Einhorn hat zweifellos in der Transformation der Wundergeschichte aus dem zweiten Buch Mose eine Rolle im Bericht des Utrechter Pilgers aus dem 14. Jahrhundert gespielt. Das einmalige Wunder der biblischen Geschichte hat sich in ein sich täglich wiederholendes Reinigungsritual verwandelt. Das bittere, untrinkbare Wasser aus der Bibel, das süß wird, als Moses auf Gottes Befehl ein Stück Holz hineinwirft, überläßt seinen Platz einem Wasser, das täglich nach Sonnenuntergang von giftigen Tieren (*animalia venenosa*) vergiftet wird. Anstelle von murrenden Israeliten finden wir hier den kuriosen Gegensatz zwischen schlechten und guten Tieren (*bona animalia*). Woher bezieht der Erfinder dieser mittelalterlichen Variante der biblischen Erzählung seinen merkwürdigen zoologischen Dualismus? Man hat auf einen möglichen orientalischen Ursprung hingewiesen. In einer zoroastrischen Mythe aus dem alten Iran ist die Rede von einem dreibeinigen weißen Esel mit einem Horn, der das verunreinigte, von Geschöpfen des Bösen vergiftete Wasser der Ozeane reinigt. Auf welchem Weg und über welche Transformationen diese altpersische Mythe in den Reisebericht eines spätmittelalterlichen Pilgers gelangt sein könnte, bleibt noch völlig im Dunkeln. Fest steht allerdings, daß die Vorstellung von einem Einhorn, das sein Horn in das Wasser taucht, um dieses zu reinigen, ein häufiges Motiv in der bildenden Kunst des Mittelalters ist. Bekannt ist die Darstellung des Einhorn auf einem der berühmten Wandteppiche im New Yorker Museum *The Cloisters*, welches, während die Jäger ihm nachstellen, sein Horn in das Wasser der Quelle taucht. Das Thema dieser Serie von Teppichen wird heute umschrieben als »Die Jagd auf das Einhorn als Allegorie der Passion«. Und mit diesem Hinweis auf das Leiden Christi betreten wir die religiöse Dimension im Bericht des Johannes de Hese.

Um zu begreifen, wie es kommt, daß das Einhorn einen so wichtigen Platz in der christlichen Symbolik und Ikonographie erlangt hat, muß man wissen, daß das Einhorn wiederholt in der Bibel vorkommt. An acht Stellen taucht in der hebräischen Bibel das Wort *re'em* auf.

Damit war, nach dem heutigen Stand der Bibelwissenschaft, ein wilder Stier gemeint, möglicherweise ein Auerochse, ein Tier, das zu biblischen Zeiten (es geht um das 6. Jahrhundert vor Christus) wahrscheinlich noch nicht ausgestorben war. Nun zeigt sich, daß dieses hebräische Wort *re'em* von den Übersetzern der *Septuaginta* (der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel, die im 3. Jahrhundert vor Christus für die jüdische Gemeinschaft in Alexandrien erstellt wurde) so gut wie immer mit dem griechischen Wort *monokeros* wiedergegeben wurde, dem Namen also, mit dem Ktesias das Einhorn beschreibt. Spätere Bibelübersetzungen wie die lateinische *Vulgata*, die Lutherbibel, die englische King James-Version und die niederländische *Statenbijbel* folgten an diesen Stellen der *Septuaginta* und bürgten damit aufgrund der unanfechtbaren Autorität der Bibel für die Existenz des Einhorns.

Die Bedeutungen, die das Wort *re'em*, übersetzt mit *monokeros*, in der Bibel trägt, haben alle mit übermenschlicher Kraft zu tun. Im 22. Psalm (Psalm 21 in der *Vulgata*) geht es um eine unzählbare, bösartige Gewalt: »Hilf mir aus dem Rachen des Löwen und errette mich von den Einhörnern« (Luther). An anderen Stellen, zum Beispiel im 4. Buch Mose 23,22, veranschaulicht das Einhorn die Macht des Herrn: »Gott hat sie aus Ägypten herausgeführt, sein ist ja die Herrlichkeit des Einhorn« (*Septuaginta*, zitiert in: J. W. Einhorn, S. 53). Zudem gibt es noch eine Reihe von Stellen, wo das Horn des Einhorns auf die Kraft des auserkorenen Volkes oder, was in unserem Fall noch wichtiger ist, auf die Kraft des Auserkorenen des Herrn, des Messias, hinweist. So wurde Vers 11 von Psalm 92 (91 in der *Vulgata*), »Und mein Horn wird erhöht werden wie das des Einhorns«, in der mittelalterlichen Exegese immer als Hinweis auf Christus gelesen, der durch sein Erlösungswerk dem Menschen ein »Horn des Heils« (Lukas 1,69) errichtet hat.

Die figurative Identifizierung des Einhorns mit Christus hat durch das Erscheinen einer griechischen Schrift, in der die Eigenschaften einer Reihe von in der Bibel genannten Tieren in christologischem Sinn ausgelegt werden, einen starken Impuls erhalten. Über die Entstehungszeit dieses Werkes, das der *Physiologus* (»der Naturkundige«) genannt wird, gehen die Meinungen auseinander; gegenwärtig denkt man meist an das 4. Jahrhundert nach Christus, wahrscheinlich aus der Umgebung der alexandrinischen typologischen Bibelallegorese. Die Textüberlieferung ist sehr komplex und fächert sich über eine ganze Reihe von Übersetzungen und Bearbeitungen aus: äthiopische, syrische, armenische, koptische, arabische und andere mehr. Die lateinische Fassung wurde zum Stammvater der »Bestiarien« in so gut wie allen europäischen Volkssprachen des Mittelalters.

Was teilt uns der *Physiologus* über das Einhorn mit? Er knüpft bei dem Vers aus Psalm 92 an, den ich gerade zitiert habe (»Und mein

Horn wird erhöht werden wie das des Einhorn«), und fährt dann fort (ich zitiere Otto Seels Übersetzung):

Der Physiologus sprach vom Einhorn, daß es eine solche Eigenart habe: Ist ein kleines Tier, ähnelt einem Zicklein, hat aber einen gar scharfen Mut. Nicht vermag der Jäger ihm zu nahen darum, daß es große Kraft hat.

Ein einzig Horn hat es, mitten auf dem Haupte. Wie aber wird es gefangen? Man legt ihm eine reine Jungfrau, schön ausstaffiert, in den Weg. Und da springt das Tier in den Schoß der Jungfrau, und sie hat Macht über es, und es folget ihr, und sie bringt es ins Schloß zum König.

Dies nun wird übertragen auf das Bildnis unseres Heilands. Denn es wurde auferweckt aus dem Hause David das Horn unseres Vaters, und wurde uns zum Horn des Heils. Nicht vermochten die Engelsingewalten ihn zu bewältigen, sondern er ging ein in den Leib der wahrhaftig und immerdar jungfräulichen Maria, und das Wort ward Fleisch, und wohnte unter uns.

Diese Beschreibung vom Fangen des Einhorns wurde unzählige Male in der Kunst des Mittelalters dargestellt. Die Übertragung des Fangens auf die Menschwerdung Christi gehört zu den bekanntesten Beispielen dessen, was Friedrich Ohly (S. 475) umschrieb als Naturallegorese, »die typologische Deutung von Natürlichem«. Die Geschichte der Verwendung des Einhornfangs innerhalb typologischer Bildzyklen hat Jürgen Werinhard Einhorn (what's in a name!) in seinem großen Werk *Spiritualis Unicornis. Das Einhorn als Bedeutungsträger in Literatur und Kunst des Mittelalters* reich belegt.

Über die Herkunft des *Physiologus*-Berichts vom Fang des Einhorns mit Hilfe einer Jungfrau ist viel spekuliert worden. Der abschließende Satz »und sie bringt es ins Schloß zum König« enthält eine Mitteilung, die in dem knappen Kontext des Fangberichts überflüssig scheint, aber gerade dadurch einen Anknüpfungspunkt bietet für die Untersuchung ihrer Herkunft. Walter Haug hat nachgewiesen, daß der *Physiologus*-Bericht letzten Endes auf eine indische Fruchtbarkeitsmythe zurückgeht, die im Mahabharata ihre kunstvollste literarische Ausprägung erhalten hat. Die zentrale Gestalt in dieser Mythe ist ein Einsiedler, der über seine Mutter, eine Gazelle, von göttlicher Abstammung ist. Als Zeichen dieser göttlichen Abstammung trägt er ein einziges Horn auf seiner Stirn; daher sein Name *Risyasringa*, der »Gazellenhorn« bedeutet. Der König des Landes verjagt die Brahmanen aus seinem Reich, worauf die Strafe der Götter in Form anhaltender Trockenheit über ihn verhängt wird. Erst dann, so wird geweißt, werde es wieder regnen, wenn es gelänge, den Einsiedler

Gazellenhorn an den Hof zu bringen. Ein Mädchen – nach einigen Versionen eine Hetäre, nach anderen eine Prinzessin – wird zur Hütte des Einsiedlers geschickt, um ihn zu verführen. Das gelingt, und sobald sie Gazellenhorn an den Königshof geführt hat, beginnt es zu regnen. Das Mädchen heiratet Gazellenhorn und kehrt mit ihm in seine Einsiedelei zurück. Vermutlich ist die indische Mythe, zusammen mit anderen Details und Motiven orientalischer Herkunft über eine Legende in den *Physiologus* gelangt, die erzählt, wie Bischof Johannes Chrysostomus als Einsiedler einmal »der Schönheit der zu ihm verschlagenen Königstochter von Zezilia erlegen sei« (wofür er übrigens schwer büßen mußte).



Das Einhorn findet Ruhe im Schoß der Jungfrau.
Detail aus einer Erfurter Handschrift, Beginn 16. Jh.

Ich kehre noch einmal zurück zum Bericht des Johannes de Hese über das Einhorn, das mit seinem Horn, das es in das vergiftete Wasser des Marath taucht, das Wasser für die guten Tiere trinkbar macht. Es mag deutlich geworden sein, daß wir es auch in diesem Bericht mit einem Spezimen figuraler Sinngebung zu tun haben. Das Holz, das Moses ins Wasser warf, muß als ein typologischer Hinweis auf das Kreuz Christi begriffen werden. Mit dieser typologischen Gleichstel-

lung wird hier eine zweite Gleichstellung verknüpft: Christus, der durch seinen Kreuzestod den Menschen erlöst hat, ist das Einhorn, das das Wasser des Lebens trinkbar macht für die guten Tiere, d. h. die guten Menschen. Wer für die Verkoppelung dieser beiden Analogien verantwortlich ist, läßt sich nicht feststellen. Wichtiger ist, daß wir, indem wir der Spur des Einhorns folgen, im Reisebericht des Johannes de Hese eine faszinierende mittelalterliche Denkweise, die der Allegorese, sozusagen auf frischer Tat ertappen.

Aus der fesselnden Geschichte des Einhorns in der Zeit nach dem Mittelalter und insbesondere der Verwandlung des Einhorns in einen Narwal kann ich hier nur ein paar Details berühren.

Im Jahr 1567 leitete der englische Entdeckungsreisende Martin Frobisher eine Expedition in die Meere nördlich von Kanada, mit dem Ziel, eine Seeroute zu finden, die Schiffe aus Europa nördlich von Kanada nach Cathay (China) bringen könnte. Irgendwo in diesen Gewässern, nördlich des Polarkreises, machte die Besatzung eines seiner Schiffe einen merkwürdigen Fund. Sie sahen einen toten »Fisch« im Meer treiben mit einer Nase, die sich in ein gerades, spiralartiges, beinahe zwei Ellen langes Horn fortsetzte. Die Spitze war abgebrochen, so daß man sah, daß das Horn hohl war. Ein faszinierendes Detail: Die Seeleute, die offenbar den Ruf des Einhorns als Vertilger von Schädlingen kannten, fingen Spinnen und steckten diese in die Öffnung, woraufhin die Spinnen umkamen. Frobisher teilt mit, daß er das Experiment nicht selbst gesehen habe, erklärt jedoch, daß er den Bericht seiner Matrosen als wahr anerkannt habe, »by the virtue whereof we supposed it to be the sea-unicorne«.

Dies war, wenn nicht der erste, dann doch einer der ersten Berichte über die Existenz des Narwals, der Westeuropa erreichte, eines zur Familie des Wals gehörenden Säugetiers, das ausschließlich nördlich des Polarkreises vorkommt und bei dem die männlichen Tiere einen bis zu zwei Meter langen, gedrehten, aus dem Unterkiefer wachsenden Zahn (kein Horn) besitzen. In Übereinstimmung mit der damals herrschenden Auffassung, daß viele Landtiere ein maritimes Gegenstück haben mußten (daher der Seelöwe, der Seewolf und die Seeschlange), hielt man den Narwal ursprünglich für eine schwimmende Variante des vierfüßigen Landeinhorns. Im 17. Jahrhundert begann die systematische Jagd auf den Narwal – mit dem Ergebnis, daß zwischen 1612 und 1669 in den Frankfurter Apotheken der Preis für ein Lot Einhornpulver von 64 auf 4 Gulden fiel.

Unterdessen setzte man die Suche nach dem Einhorn in den neu entdeckten Kontinenten fort. Irgendwo mußte es dieses Tier doch geben. Oder sollte es inzwischen ausgestorben sein? Hatte nicht der in jeder Hinsicht zuverlässige Julius Caesar geschrieben, daß Einhörner in den

Wäldern von Hyrkanien existierten? Im Jahr 1663 kamen aus einer Kalkgrube bei Quedlinburg eine Reihe fossiler Knochen zum Vorschein. Der bekannte Naturforscher Otto von Guericke rekonstruierte daraus das Skelett eines Einhorns, das in einem Werk von Leibniz abgebildet wurde.

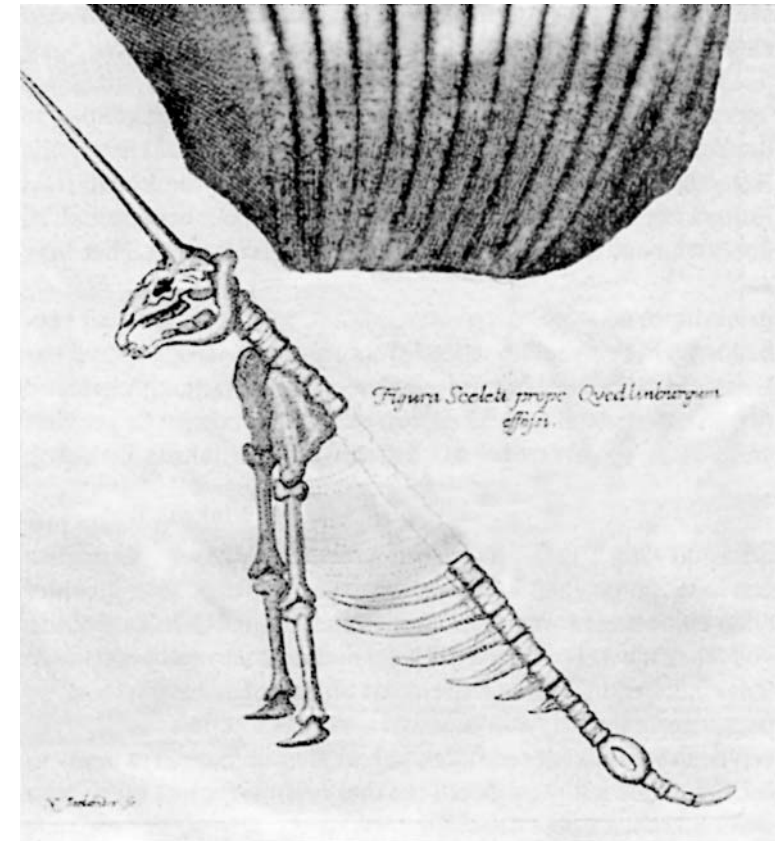
Inzwischen erschienen immer wieder Berichte, daß einhornige Tiere gesichtet wurden – in Florida, in Kanada, in Tibet –, doch nie konnte die Meldung durch den Fund eines lebenden oder toten Exemplars bestätigt werden. Der Afrikakenner David Livingstone hat noch ernsthaft, aber vergeblich nach dem Einhorn geforscht. Natürlich war er zu sehr Gentleman, um dabei eine junge Dame als Lockmittel zu verwenden. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verbreitete sich die Einsicht, daß die Existenz eines Säugetiers mit einem Horn in der Mitte des Schädels aus anatomischen Gründen als ausgeschlossen betrachtet werden muß. Erst dann wurde die Suche aufgegeben.

Zum Abschluß meiner Geschichte komme ich noch einmal auf die drei Einhornhörner zurück, die Kaiser Heinrich IV. um 1100 der Utrechter Marienkirche schenkte. Die Kirche wurde im 19. Jahrhundert abgerissen, aber die »Einhörner van Sankt Marie« befinden sich noch stets in Utrecht und sind im *Museum Catharijneconvent* zu bewundern. Im 17. Jahrhundert entdeckte der dänische Gelehrte Bartholinus, daß eines der Utrechter Hörner eine Runeninschrift trägt, die er als SVUARRIS entzifferte. Bartholinus nahm an, daß das Horn das Geschenk eines norwegischen Königs namens Sverrir gewesen sei. Gegenwärtig glaubt man, daß der in Runen geschriebene Name als Besitzerkennzeichen interpretiert werden muß. Eine isländische Quelle aus dem 17. Jahrhundert berichtet, daß 1126 an der Westküste Islands ein Schiff gesunken war, aus dessen Wrack später Zähne des Wals (*dentes balenarum*) angeschwemmt wurden, die mit Runen markiert waren, »so daß jeder Seemann sein Recht auf seine eigene Beute geltend machen konnte« ... So muß Utrecht also an seine Einhornhörner gekommen sein.

Inzwischen hat das Einhorn als *das Tier, das es nicht gibt* den Status eines Fabeltiers erworben, ein Symbol für Reinheit und für unsere Sehnsucht nach Schönheit. Auf unübertroffene Weise hat Rilke dies in seinem Sonett über einen der Wandteppiche mit der *Dame à la Licorne* im Pariser *Musée Cluny* zum Ausdruck gebracht.

... Sie nährten es mit keinem Korn
nur immer mit der Möglichkeit, es sei.
Und die gab solche Stärke an das Tier,

daß es aus sich ein Stirnhorn trieb. Ein Horn.
Zu einer Jungfrau kam es weiß herbei –
und war im Silber-Spiegel und in ihr.



Fossiles Einhorn, beschrieben und abgebildet in G. W. Leibniz' *Protagea*, Göttingen 1749

Literatur zum Einhorn

- Cäsar CLAUDE: Vom Meereinhorn zum Narwal, Zürich 1993.
- Jürgen Werinhard EINHORN: *Spiritualis Unicornis*. Das Einhorn als Bedeutungsträger in Literatur und Kunst des Mittelalters, München 1976; 2. Auflage 1998.
- Willem Pieter GERRITSEN: *De eenhoorn en de geleerden. Het debat over het bestaan van de eenhoorn van de zestiende tot de negentiende eeuw*. Catalogus bij een tentoonstelling in de Leidse Universiteitsbibliotheek, 29 augustus - 22 september 2002. Met medewerking van Esther Jonker. Tweede, verbeterde druk, Leiden 2003.
- Lise GOTFREDSEN: *The Unicorn*. Translated from the Danish by Anne Born, London 1999.
- Jochen HÖRISCH: *Das Tier, das es nicht gibt. Eine Text- und Bild-Collage über das Einhorn*, Nördlingen 1986.
- Christian MORGENSTERN: *Gesammelte Werke in einem Band*, München 1968, S. 281-282.
- Friedrich OHLY: *Typologische Figuren aus Natur und Mythos* [1979], in: F. OHLY, *Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung*, hg. v. U. RUBERG/D. PEIL, Stuttgart/Leipzig 1995, S. 473-507.
- Rainer Maria RILKE: *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, Leipzig 1910, hg. v. J. KIERMEIER-DEBRE, München 1997 (dtv Bibliothek der Erstausgaben), hier: Beschreibung der Teppiche *La Dame à la Licorne*, S. 117ff.
- Rainer Maria RILKE: »O dieses ist das Tier, das es nicht giebt«. *Sonett* (Februar 1922), aufgenommen in *Die Sonette an Orpheus* (1923), in: *Sämtliche Werke, Werkausgabe*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1955, S. 753.
- Otto SEEL (übertragen u. erläutert): *Der Physiologus. Tiere und ihre Symbolik*, 5. Aufl., Zürich/München 1987.
- Odell SHEPARD: *The Lore of the Unicorn. Myths and Legends*, London 1930; 2. Auflage 1996.

Marco Mostert

Utrecht zwischen York und Fulda

Anfänge niederländischer Schriftlichkeit im Frühmittelalter

Die nicht-christliche oder vorchristliche Religion der frühmittelalterlichen Friesen (das meint hier etwa: der Bevölkerung der Nordseeküste zwischen Boulogne-sur-Mer im Süden und der heutigen dänischen Grenze im Norden) glauben wir in den Niederlanden zu kennen, und zwar aus zwei Texten, die Ende des 8. Jahrhunderts, möglicherweise in Mainz, wahrscheinlich aber in Fulda, abgeschrieben worden sind. Sie sind uns in einer Handschrift überliefert worden, die jetzt in der *Biblioteca apostolica vaticana* aufbewahrt wird, als *Palatinus latinus 577*. Es handelt sich um eine Sammelhandschrift, die, geschrieben in einer kontinentalen angelsächsischen Minuskel, Texte kirchenrechtlicher oder pastoraler Natur enthält.¹ Dort finden wir die Beschlüsse des *concilium germanicum* von 742, die Beschlüsse des Konzils von Estinnes von 743, eine Liste von Teilnehmern am Konzil von Ver im Jahr 755 und ein Taufgelöbnis in einem germanischen Dialekt sowie eine Liste abergläubischer Vorstellungen. Um diese beiden auf f. 6v und 7r* eingetragenen Texte geht es uns. Das Taufgelöbnis heißt in Deutschland das *Altsächsische Taufgelöbnis*, in den Niederlanden aber auch das *Utrechter Taufgelöbnis*.² Die Liste ist in den gelehrten Traditionen beiderseits der Grenzen bekannt als *Indiculus superstitionum et paganiarum*, nach dem Titel in der Edition der *Monumenta Germaniae Historica*.³ Die Frage, die in diesem Vortrag gestellt werden soll, lautet: Liegen uns in diesen zwei Texten die ersten Zeugen einer »niederländischen« Schriftkultur vor oder lediglich Zeugen eines allgemeineren historischen Phänomens, nämlich das der Christianisierung der Festlandgermanen durch angelsächsische Missionare?

In der niederländischen Forschung gelten die beiden Texte als die ersten Zeugen des geschriebenen Altniederländischen, oder, wenn Sie so wollen, des Altniederfränkischen. Zuerst sollten wir daher klären, ob die Texte wirklich altniederländisch sind. Welche sprachlichen Gegebenheiten veranlassen die Forschung, diese Texte einer altniederländischen Sprache zuzuordnen? Zunächst sollten wir uns mit der Frage auseinandersetzen, welche möglichen Änderungen dem Schrei-

* f. 6v und 7r: Blatt 6 Rückseite (*verso*) und Blatt 7 Vorderseite (*recto*).

ber der Handschrift anzulasten wären, weil die Texte in der hiesigen Version nicht nur altniederländische, sondern auch altsächsische (oder altniederdeutsche), angelsächsische bzw. althochdeutsche Züge aufweisen. Verstand der Schreiber, der höchstwahrscheinlich nicht mit dem Autor der Texte identisch ist, was er in seiner Vorlage fand? Und wenn nicht, hatte er dann die Freiheit, die Texte zu ändern? Schließlich sollten wir uns fragen, was denn eigentlich in den beiden Texten steht, und wie wir die beiden Texte in ihrem kodikologischen* Zusammenhang verstehen sollen. Geht es um Texte, die im altniederländischen Raum entstanden sind und nur in diesem sprachlichen Umfeld verständlich waren, oder um Texte, die als Quellen einer viel allgemeineren Missionsgeschichte aufzufassen und als solche auszuwerten sind? Wie aus dem Titel des Vortrags ersichtlich ist, glaube ich, der zweiten Möglichkeit zustimmen zu müssen. Und ich werde versuchen zu erklären, warum.

Die altniederländische Sprache

Es geht beim *Taufgelöbnis* und dem *Indiculus* um Texte in einer Mischung aus Latein und Germanisch. Das *Taufgelöbnis* zählt in der Handschrift sieben Zeilen, in denen eine Reihe von Fragen gestellt wird, offensichtlich an Katechumenen. Auf die Frage folgt jeweils die zu erwartende Antwort. Fragen und Antworten sind auf germanisch gestellt, die Regieanweisungen, für den Missionar oder Priester gedacht, auf lateinisch. Der *Indiculus* umfaßt eine lateinische Liste von 27 heidnischen Bräuchen, aber – um der Klarheit willen – mit gelegentlichen Einschüben germanischer Wörter, wobei es sich lediglich um vier germanische handelt. Nehmen wir uns nun ein wenig Zeit, um beide Texte zu lesen. Zuerst das *Taufgelöbnis*:

forsàchistu diabolae?
 et respondeat: ec forsacho diabolae
 end allum diobolgeldae?
 respondeat: end ec forsacho allum diobolgeldae
 end allum dioboles wercum?
 respondeat: end ec forsacho allum dioboles wercum and
 wordum thunaer ende woden ende saxnote ende allum them
 unholdum the hira genotas sint.

* Kodikologie: Die Handschriftenkunde erforscht Entstehung, Heimat, Inhalt und Geschichte der Codices.

gelobistu in got alamehtigan fadaer?
 ec gelobo in got alamehtigan fadaer
 gelobistu in crist godes suno?
 ec gelobo in crist gotes suno
 gelobistu in halogan gast?
 ec gelobo in halogan gast.*

Es ist nicht schwer, den Text zu verstehen. Das Wort *forsàchistu*, *forsacho* besitzen wir im modernen Niederländisch noch in »verzaken«, was im Deutschen zu übersetzen wäre mit »widersagen« (also: Widersagst du dem Teufel? Und er antwortete: Ich widersage dem Teufel, usw.). *Diobolgeldae*, »Teufelsgeld«, bezieht sich auf kultische Opfer. Nun zu den vier Wörtern aus dem *Indiculus*:

De sacrilegio super defunctos id est *dadsisas*
 De sacris siluarum quae *nimidias* uocant
 De igne fricato de ligno idest *nodfyr*
 De pagano cursu quem *yriias* nominant scisis pannis uel calciamentis**

Was diese vier Wörter bedeuten, ist nicht immer klar. *Dadsisas* versteht Maurits Gyseling als »Gesänge über die Toten«. *Nimidias* ist für ihn dasselbe wie das gallische *nemeton*, »heiliger Wald«, oder altirisch *nemed*, »Heiligtum«. *Yriias* habe etwas mit dem altenglischen *weorn*, »Gruppe«, zu tun oder sogar mit dem litauischen *vorà*, »lange Reihe«; die Bedeutung des Wortes kann anscheinend nur über Vergleiche mit anderen indoeuropäischen Sprachen erschlossen werden. *Nodfyr*, »Notfeuer«, ist einfach zu übersetzen; über die genaue Bedeutung des Wortes ist man sich dennoch nicht einig.

Sie haben hiermit alle altniederländischen Texte aus dem vor- und frühkarolingischen Frühmittelalter, abgesehen von Toponymen und Personennamen, gelesen – vorausgesetzt, es handelt sich tatsächlich um altniederländische Texte. Denn was ist eigentlich Altniederländisch oder Altniederfränkisch? Im Jahr 1997 wurde eine ausführliche

* »Schwörst du dem Teufel ab? Und er antwortete: Ich schwöre dem Teufel ab. Und jedem Teufelsopfer? Er antwortete: Und ich schwöre auch jedem Teufelsopfer ab. Und allen Werken des Teufels? Er antwortete: Ich schwöre auch allen Werken und Worten des Teufels, Donar, Wodan, Saxnot und allen Götzen ab, die ihre Genossen sind. Glaubst du an Gott, den allmächtigen Vater? Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater. Glaubst du an Christus, Gottes Sohn? Ich glaube an Christus, Gottes Sohn. Glaubst du an den heiligen Geist? Ich glaube an den heiligen Geist.«

** »Von der Gotteslästerung über die Toten, das heißt *dadsisas*; von den Heiligtümern in den Wäldern, die sie *nimidias* nennen; vom Reiben von Feuer aus Holz, das heißt *nodfyr*; vom heidnischen Rennen mit zerrissenen Fetzen oder Schuhen, das sie *yriias* nennen.«

Geschichte der niederländischen Sprache veröffentlicht (*Geschiedenis van de Nederlandse taal*), für die der Amsterdamer Germanist Arend Quak mit Hilfe von Joop van der Horst eine Grammatik des Altniederländischen bis ca. 1200 verfaßte.⁴ Quak verwendet »Altniederländisch« für die Gruppe verwandter Dialekte, die in den mittelalterlichen Niederlanden bis 1200 gesprochen wurden. Dieses Dialektgebiet umfaßt die heutigen Niederlande (mit Ausnahme der friesischsprachigen Gebiete von der Groninger Küste im Norden bis zum Alten Rhein in Süd-Holland), den niederländischsprachigen Teil Belgiens, Frankreichs und einen Teil Deutschlands zwischen niederländischer Grenze, dem Rhein und der sogenannten Benrather Linie, der geographischen Grenze zwischen Niederdeutsch und Hochdeutsch.⁵ Anders gesagt: es geht um das Gebiet zwischen den friesischen Dialekten an der Küste, den romanischen im Süden, den hochdeutschen, sogenannten ripuarischen* Dialekten im Südosten und den altsächsischen im Osten. Die Übergänge zwischen diesen Gruppen dürften eher fließend gewesen sein. Der Mangel an Quellen läßt aber mehr als Vermutungen nicht zu. Zweifelsohne gab es im altniederländischen Raum regionale Unterschiede, doch auch dafür gibt es nicht sehr viele Beweise. Aufgrund der Toponyme kann man lediglich behaupten, daß der ingwäonische (oder nordseegermanische) Sprachcharakter im Westen stärker betont wurde und daß im Osten die Dialekte mehr oder weniger dem Altsächsischen nahe kamen.

Um die Grammatik des Altniederländischen dennoch rekonstruieren zu können, verwendet Quak zwei längere Texte: Erstens die interlineare Übersetzung des Psalters aus dem 10. Jahrhundert, die fragmentarisch in Abschriften des 16. und 17. Jahrhunderts überliefert wurde, die sog. *Wachtendonckschen Psalmen*.⁶ Dieser Text stellt die Bearbeitung eines hochdeutschen, wahrscheinlich mittelfränkischen Vorläufers dar. Er enthält daher auch deutsche Wörter und Formen. Quaks zweiter Text ist der *Leidener Williram*, eine in Egmond, im Hauskloster der holländischen Grafen um 1100 entstandene Bearbeitung der althochdeutschen Hoheliedparaphrase des Williram von Ebersberg, entstanden um 1069.⁷ Auch hier ist der althochdeutsche Originaltext noch deutlich präsent. Diese zwei Texte sind die Hauptzeugen der altniederländischen Grammatik. Aufgrund phonologischer und morphologischer Übereinstimmungen werden auch noch andere Texte dem Altniederländischen zugerechnet. So zum Beispiel der kurze Satz in einer Handschrift aus Oxford, aus dem 11. Jahrhundert,

* ripuarisch: das »Rheinische« im Kölner Kulturraum.

*Hebban olla uogala nestas hagunnan hinase hic enda thu uuat unbidat ghe nu,**

der seit seiner Entdeckung 1932 im niederländischen Schulunterricht als der erste genuin niederländische Satz gehandelt wird.⁸ Weitere Zeugen sind ein paar Namen aus dem Kloster Munsterbilzen im belgischen Limburg, um 1130,⁹ sowie Toponyme und Personennamen, kurze Glossen und Fragmente, die in lateinischen Handschriften aus dem späten 8. bis 12. Jahrhundert auftauchen.¹⁰ Diese Texte wurden nicht alle in den Niederlanden überliefert, sondern in Manuskripten aus romanischen, hoch- oder niederdeutschen Klöstern. Runeninschriften, die – bis auf zwei in Brabant aufgefundene Exemplare – alle aus Wurten im friesischen Küstengebiet stammen, werden meistens als friesisch eingeschätzt und besitzen daher für die Erforschung des Altniederländischen nur wenig Bedeutung.¹¹ Ob es in allen genannten Fällen um altniederländische Texte geht, ist demnach sehr unsicher.

Quak und van der Horst haben also eine Grammatik auf der Basis von zwei Texten erstellt, die als repräsentativ für die altniederländische Sprache gelten sollen. Das Ergebnis könnte man mit der lateinischen Grammatik vergleichen, die augenscheinlich auf der Grundlage von Mustertexten eines einzigen Autors, Cicero, aufgestellt worden ist – mit der Folge, daß seit dem Zeitalter der Karolinger fast alle lateinischen Texte den Vergleich mit Cicero aushalten mußten. Weil die Grammatik den klassischen Redner als Vorbild verwandte, wurden seine Texte klassisch in dem Sinn, daß jedwede Abweichung vom ciceronianischen Muster als Fehler gewertet werden konnte. Gab es im Fall Cicero jedoch keinen Zweifel darüber, daß er lateinisch schrieb, so ist im Fall der *Wachtendonckschen Psalmen* und des *Leidener Williram* nicht ganz sicher, ob überhaupt ein altniederländischer Text vorliegt. Letztendlich hängt es davon ab, wie man die Sprache definiert, ob es sie überhaupt gibt – so mag es einem Nicht-Philologen scheinen. Man kann nur sagen, daß es eine kleine Anzahl von Texten gibt, die phonologisch und morphologisch miteinander verwandt sind und gewisse Ähnlichkeiten mit der besser bekannten mittelniederländischen Sprache – gleichsam als Nachfolgerin des Altniederländischen – aufweisen. Ob der eine oder andere frühmittelalterliche Text aus dem kleinen sog. altniederländischen Corpus wirklich aus dem Gebiet stammt, wo man die altniederländische Volkssprache situiert, ist nicht leicht ersichtlich. Welche Hinweise haben wir dafür, daß das *Taufgelöbnis* und der *Indiculus* Altniederländisches enthalten oder zumindest altniederländischen

* »Haben alle Vögel Nester begonnen außer ich und du, worauf wartest du jetzt?«

Einfluß zeigen? Im *Corpus mittelniederländischer Texte bis 1300*, den Maurits Gysseling herausgab, wird im Detail erläutert, warum diese Texte mit aufgenommen wurden.¹²

Beim *Indiculus* geht es um ein einziges Wort: *nodfyr* (»Notfeuer«). Dasselbe Wort begegnet als *niedfyr* in einem *Canon* des *concilium germanicum* von 742, der in derselben Handschrift steht. In einer Mainzer Handschrift des *concilium germanicum* aus dem 9. Jahrhundert aber liest man die Variante *niedfeor*. Hieraus könnte man schließen, daß der frühere *Canon* eine der Quellen des *Indiculus* war, und zwar unter den folgenden Annahmen. Erstens: Das Wort erscheint im *concilium germanicum* von 742 in altenglischer Form, *niedfyr*. Da es Bonifatius war, ein Missionar angelsächsischer Herkunft, der das Konzil zusammenrufen ließ, wundert uns diese altenglische Form keineswegs. Zweitens: *nied* ist tatsächlich altenglisch; altniederdeutsch oder altniederländisch hätte es *nod* heißen müssen. Auch *fyr* ist altenglisch. Drittens: Obwohl das Wort also altenglisch geschrieben wurde, sollte man daraus nicht schließen, daß auch ein englisches Wort gemeint war. Man dachte vielleicht an ein kontinentalgermanisches Wort, das nur auf englische Weise geschrieben wurde. Viertens: Im *Indiculus* wurde das erste Glied ins festlandgermanische *nod* umgesetzt; das zweite Glied beließ man in seiner englischen Form, weil es übereinstimmte mit dem kontinentalen Dialekt des Autors. Fünftens: Im Mittelniederländischen wurde *vier* statt *vuur* (»Feuer«) in Brabant, Flandern, Seeland und in einem größeren Teil Hollands verwendet. Möglicherweise kannte man überall in Holland *vier*, und *vuur* wurde erst später importiert. Daher die Schlußfolgerung: Der Text könnte »holländisch« genannt werden. Wenn man die anderen germanischen Wörter im *Indiculus* in die Diskussion mit einbezieht, so ergibt sich, daß, obwohl die Formen dieser drei Wörter auch anderswo auftauchen könnten, nichts der Zuschreibung »Holländisch« widerspricht. Doch in Holland gab es zu der Zeit kein einziges Zentrum der Schriftkultur. Deshalb erscheint es plausibler, den Autor im – nicht-holländischen – Missionszentrum Utrecht zu suchen.¹³

Das *Taufgelöbnis* schrieb Agathe Lasch 1935 einem englischen Missionar zu, der in Südostfalen arbeitete, möglicherweise aufgrund zweier Vorlagen, einer althochdeutschen und einer lateinischen.¹⁴ Er soll den lateinischen Text ins Altenglische übersetzt und seine Sprache ein wenig dem Altniederdeutschen angepaßt haben. Die hochdeutschen Formen wären dann vom Schreiber der Handschrift Ende des 8. Jahrhunderts in Mainz eingefügt worden.¹⁵ Dagegen erwog 1962 L. Machielsen, der Text sei Mitte des 8. Jahrhunderts in England aus einem lateinischen Sakramentar ins Altenglische übersetzt worden, und zwar von einem Schreiber, der Altniederdeutsches einfügte; diese Abschrift

sei dann als Vorlage der »Mainzer« Handschrift anzusehen, in die das Althochdeutsche eingefügt wurde. Machielsen beruft sich auf einen Hinweis auf ein lateinisches Sakramentar in einem englischen Konziltext (Synode von Cloveshoe, 747). Doch dieses Meßbuch ist nicht überliefert. Auch die angebliche Vorlage der einzig existierenden Handschrift ist leider spurlos verschwunden.¹⁶

Wer hat recht? Lasch, Machielsen oder keiner der beiden findigen Autoren? Gysseling wiederum bezeichnet manche Wörter im *Taufgelöbnis* als »althochdeutsch« und vermutet in dem Schreiber der »Mainzer« Handschrift ihre Quelle. Weiterhin sieht er Formen, die entweder altenglisch, altniederländisch oder altniederdeutsch sein könnten, andere entweder altfriesisch oder altenglisch. Zudem seien andere Formen wiederum nur im frühen Altenglisch anzunehmen.¹⁷ Gysseling ist der Ansicht, es seien so viele altenglische Formen vorhanden, daß man annehmen müsse, der Urtext des *Taufgelöbnisses* sei altenglisch. Bei genauerer Betrachtung könne man sogar auf einen vermutlich northumbrischen »Ur«-Text schließen. Es sei also von einer verschollenen altniederländisch-altniederdeutschen Abschrift auszugehen, in der altenglische Formen, wie im *Indiculus*, durch kontinentale Formen ersetzt wurden. Wo wurde diese verschollene Handschrift abgeschrieben? Spezifisch altniederdeutsche Formen fehlen, andere sind dem Altenglischen, Altfriesischen und Altniederländischen gemeinsam. Das läßt an die nördlichen Niederlande denken. Wiederum kommt das Schriftzentrum Utrecht ins Spiel. Dort sind für die Mitte des 8. Jahrhunderts Missionare aus Northumbrien nachweisbar. So könnte die Verantwortung für die Bearbeitung der englischen Vorlage des *Taufgelöbnisses* der Utrechter Schule übertragen werden. Es wäre selbst möglich, glaubt Gysseling, daß der englische Originaltext nicht in Northumbrien, z. B. in York, geschrieben wurde, sondern in Utrecht selbst, und zwar von einem angelsächsischen, northumbrischen Autor. Demnach wurde die verschollene Utrechter Version dann in Mainz abgeschrieben, wo man am Ende des 8. Jahrhunderts noch immer Interesse an älteren Texten der Utrechter Mission zeigte.

Aufgrund der festen Überzeugung von der Zuschreibung einzelner Wortformen an die verschiedenen Dialektgruppen gelangt Gysseling also zum Schluß, *Taufgelöbnis* und *Indiculus* seien Produkte des Utrechter Skriptoriums um die Mitte des 8. Jahrhunderts. Er prüft, in welchen Dialektgruppen welche Wortformen möglich wären, um dann aus der relativen Gewichtsverteilung dieser Möglichkeiten Ort und Zeit des Textes zu erschließen. So ist die Philologie ein treffliches Hilfsmittel beim Datieren und Lokalisieren von Texten. Und ich gestehe, keine bessere Methode zu kennen, um den Ursprung eines Textes zu ermitteln. Nehmen wir also dankbar Gysselings Schlußfolgerungen als gültig an

und schließen daraus, daß Utrecht um die Mitte des 8. Jahrhunderts, wenn nicht schriftstellerisch, so auf jeden Fall an der Vervielfältigung von Handschriften für die angelsächsische Mission auf dem Kontinent beteiligt war. Doch das wußten wir eigentlich schon lange.

Utrecht (Traiectum) war im 7. Jahrhundert ein großes Dorf, das ungefähr 1000 Einwohner zählte.¹⁸ Um 630 gab es eine kleine steinerne Kirche, die erste im späteren Friesenbistum. Sie wurde vom Frankenkönig Dagobert eingerichtet, geriet aber nach der Eroberung von Utrecht durch die heidnischen Friesen in Verfall. Es ist möglich, daß Utrecht – seit römischer Zeit eine kleine Niederlassung an der Grenze des Imperiums – immer eine militärische oder administrative Rolle spielte. Franken und Friesen sahen sich als Nachfolger der Römer. Zusammen mit Dorestad bildete Utrecht das Zentrum eines wichtigen Landes: einstmals an der Peripherie des römischen Reiches war Friesland jetzt Kernland eines riesigen Handelsnetzes. Dieser Wirtschaftsraum bildete bis zum Delta des Rheins ein Gebiet, dessen Einfluß und Gewicht denen des Maasgebietes oder sogar des Rheinlandes fast gleich kamen. Dorestad-Utrecht, an der Grenze von Friesen und Franken, wurde geradezu eine natürliche Gegend für die Anfänge der angelsächsischen Missionierung auf dem Festland. Als Willibrord im Jahr 690 mit zwölf Gefährten in Friesland ankam, um das Evangelium zu predigen, war der heidnische Friesenkönig Radbod Herr über Utrecht. Sobald Utrecht und Dorestad aber wieder unter fränkischer Kontrolle standen, dachte König Pippin an das alte *castellum* zur Festigung der Mission. 696 konnte sich Willibrord dort eine Kirche, St. Salvator, bauen. 714 wurde er mitsamt seinen Gefährten wieder aus Utrecht vertrieben. Als aber im Jahr 719 Friesland bis zum Flevosee endgültig unter fränkische Herrschaft fiel, kehrte Willibrord zurück, renovierte die alte St. Thomaskirche und weihte sie dem Heiligen Martin. Das Kloster mit seiner Salvatorkirche wurde wieder aufgebaut, und es entstand eine Schule zur Ausbildung des neuen Klerus. Als Bonifatius am Ende seines Lebens im Jahr 753 nach Utrecht kam, um noch einmal den Friesen das Wort Gottes zu predigen, hatte die Schule bereits ein ziemlich hohes Niveau. Nach seinem Tod wurde das Bistum der Friesen zeitweise aufgehoben. Bonifatius' Nachfolger als Leiter der Mission war daher kein Bischof, sondern ein Abt. Dieser Abt Gregorius versammelte in Utrecht Schüler aus aller Welt, Franken, Angeln und Sachsen, oder, wie Liudger es später beschreibt, aus »Gottes neuer Festigung unter den Friesen und Sachsen ... andere wieder aus den Baiern und Schwaben«.¹⁹ Die Utrechter Schule verfügte über eine Bibliothek, in die Bonifatius eine Bibel italienischer Herkunft eingebracht hatte;²⁰ Abt Gregorius reichte seine Bücher an seine Schüler weiter. Liudger, Gregorius' Biograph, erhielt einen Augustinus-Text,²¹ und er selbst brachte Bücher mit aus England,

wo er längere Zeit in York als Schüler des gelehrten Alkuin, bis 770 Leiter der Yorker Domschule, lebte.²² Doch von all diesen Büchern ist nicht das geringste übriggeblieben. Nur ein vorkarolingischer Codex, heute in Wien, befand sich sicher einmal in Friesland, und zwar eine Handschrift aus dem 5. Jahrhundert mit Werken des römischen Autors Livius, dessen Exlibris seinen Besitzer verrät, Thiatbraht, Bischof von Utrecht-Dorestad am Ende des 8. Jahrhunderts: »Dieses Buch gehört Theutbertus, Bischof von Dorestad«.²³ Wenn selbst Texte der lateinischen Klassiker in Utrecht vorhanden waren, sollte es nicht wundern, wenn auch einfaches Schrifttum für die Mission wie ein *Taufgelöbnis* in der Volkssprache oder eine Liste abergläubischer Bräuche in Utrecht entstehen konnte.

Handschriften

Es genügt in der modernen Mediävistik aber nicht mehr, die Heimat eines Textes zu bestimmen. Wir möchten auch wissen, wie der Text gelesen, wie er verwendet wurde. Deshalb sollten wir nicht nur den Autor eines Textes ermitteln, sondern auch nach den Handschriften und ihren Schreibern fragen, denn abgesehen von Entlehnungen in späteren Texten können wir nur dann etwas über die Rezeption eines Textes aussagen, wenn wir seine handschriftliche Überlieferung bis in alle Einzelheiten kennen. In den Fällen von *Taufgelöbnis* und *Indiculus* besitzen wir – wie hinreichend bemerkt – nur eine einzige Handschrift. Wir haben aber bis jetzt bloß über die Schulter der Philologen mitgelesen. Ihnen war die Handschrift nur Mittel zum Zweck, um den ursprünglichen Text rekonstruieren zu können. Wenn jemand wie Gysseling eine Handschrift, und zwar aufgrund eigener Autopsie, analysierte, ging es ihm um die genaue Gestalt einzelner Wörter, die ihn interessierten. Deshalb hat er in seinem *Corpus mittelniederländischer Texte* nur jene vier Zeilen des *Indiculus* wiederabgedruckt, in denen germanische Wörter verwendet wurden. So löste er einen winzigen Teil des Textes aus dem Ganzen heraus, sah nur den (modernen) Informationswert der Wörter. Das Abstrahieren des Textes von der Handschrift ermöglichte es ihm einerseits, auf Ursprünge und Datierungen zu schließen, andererseits machte dieses es ihm aber auch unmöglich, für die äußere Form der Handschrift und damit für mögliche außertextuelle Verwendungen Aufmerksamkeit zu gewinnen.

Im Mittelalter war die Autorschaft vieler Texte gar nicht bekannt.²⁴ Dies gilt nicht nur für das gelehrte Schrifttum, sondern auch für das sakrale: Man denke etwa an die von Lester Little erforschten *maledictiones*²⁵ (»Verwünschungen«) und andere liturgische Texte ohne Autor

oder angeführte Autorität, die für ganz bestimmte Zwecke kompiliert wurden und je nach Gebrauch eine andersgeartete Rezeption erfuhren. Diese Anonymität gilt insbesondere für Gebrauchs- oder Handlungsanweisungen bzw. für Rezepturen oder Rezepte. Wenn erforderlich, wurden die *auctoritates* erwähnt und gelegentlich einem Augustinus oder Ambrosius zugeschrieben. Bedurften Texte nicht der Autorität, so kam man auch ohne einen Namen aus. Die stemmatische* Methode, die erdacht wurde, um den ursprünglichen Zustand von Texten mit hoher Autorität, wie Bücher der Bibel oder lateinische Klassiker, wiederherzustellen, muß scheitern, wenn man sie für die Edition von Texten mit einem niedrigen Autoritätsgrad anwendet, was für die meisten Visionen, Heiligenleben oder auch Rechtstexte gilt. In der Überlieferung solcher Texte spiegeln sich die mehr oder weniger gelungenen Versuche mittelalterlicher Schreiber, den Text ihren Erwartungen anzupassen. Nach der traditionellen philologischen Methode müßte man daher zahlreiche verlorene Abschriften postulieren, die den hochgradigen Gebrauchswert abbilden. Zugleich aber sollte man die in der stemmatischen Methode als »fehlerhaft« gewerteten Varianten als gewollte, intendierte Varianten verstehen. Das heißt, daß die Lesarten der einzelnen Handschriften, die in einer kritischen Ausgabe unten auf der Seite als Belegstellen für die vom Herausgeber getroffenen Maßnahmen abgedruckt werden, auch als Spuren einer mittelalterlichen Textkritik gewertet werden könnten, die keineswegs immer, wie die moderne Philologie, am rechten, das hieße ursprünglichen Text interessiert war. Auslassungen, Einschreibungen, sogar angebliche Schreibfehler liefern aus dieser Perspektive wertvolle Informationen über die Anpassung eines Textes an neue Anforderungen und Zwecke. Und nicht nur die Varianten der Handschriften, auch das Fehlen von Varianten kann uns über den Status eines Textes unterrichten sowie über den Gebrauch, den man bei jeder handschriftlichen Verfertigung jeweils vorgesehen hatte.

Wenn aber die Fassung einer jeden Handschrift prinzipiell als der ursprünglichen Version des ursprünglichen Autors gleichwertig angesehen werden soll, so müßte man den Begriff des Autors in Frage stellen. Ist der Schreiber der Handschrift nicht auch in gewissem Sinne Autor? In welchen Fällen kann man von einem Autor-Schreiber sprechen? Und was ist die Rolle der Autorität des Textes in den unterschiedlichen Handschriften seiner Abschriften? Manchmal, wie etwa die frühmittelalterlichen Komputushandschriften** zeigen, ist es fast

* Stemma: Verzweigungsdiagramm, das die Herkunft eines Textes, einer Handschrift in einem Stammbaum rekonstruiert.

** Komputus: zyklische (Voraus-)Berechnung des Jahreskalenders.

unmöglich, die Herkunft einzelner Textfragmente eindeutig zu bestimmen. Der Schreiber gibt meistens den Titel (oder zumindest das *Incipit*, den Anfang eines Textes) graphisch durch Farbe oder Verwendung von Großbuchstaben wieder. Einschübe, die aus anderen Texten stammen, sind oftmals nicht anders gekennzeichnet als die übrigen Textteile. Das heißt also, daß der Autor des zitierten Textes vom Schreiber gar nicht gewürdigt wurde. Und warum sollte der Schreiber das auch tun, wenn es ihm lediglich um den Inhalt des Zitats ging (z. B. um eine zweite, dritte, oder vierte Weise der Berechnung des Osterdatums)? Diese mittelalterliche Gewohnheit bereitet dem modernen Herausgeber bei der Edition von Werken eines Beda oder Isidor große Mühe. Dem mittelalterlichen Benutzer war die moderne *Idée fixe* von Authentizität fremd; daher sollte die moderne Mediävistik den mittelalterlichen Schreiber, Kompilator oder Autor zu verstehen suchen.

Man muß sich vom modernen Autorbegriff noch einen Schritt weiter entfernen, um sich mittelalterlichen Sammelhandschriften historisch angemessener zu nähern. Ebenso, wie der Autor oft Kompilator war, wurden seine Texte als Kompilationen von Schreibern im Auftrag der Schreibschule in Sammelhandschriften abgeschrieben. Abgesehen vom Schrifttum der *auctoritates* wurden Autoren und autorlose Texte viel häufiger als heute in einem Band vereint. Sammelbände zu Grammatik, Rhetorik, Logik, Geschichte usw. treten weit zahlreicher auf als Textbände eines einzigen Autors. Zum Teil hängt dieser Umstand damit zusammen, daß der Übergang vom Rotulus zum Codex* in der Spätantike das Abschreiben mehrerer Rotuli in einem Band ermöglichte.²⁶ Anstatt ebenso viele Rotuli zu verwenden wie die Zahl der Bücher, in die ein Text unterteilt worden war, konnte man nun alle Bücher zu einem einzigen Codex zusammenfügen. Mit der Frage, welche Bücher zusammen abgeschrieben werden sollten, mußte sich also schon der spätantike Schreiber beschäftigt haben. Seitdem besaß man die Möglichkeit, thematische Bände zusammenzustellen, in denen interpolierte und nochmals interpolierte Texte nacheinander sortiert und abgeschrieben werden konnten. Die Frage ist nun, ob man den Redaktor einer solchen Sammelhandschrift auch als Autor ansehen darf. Wollte man die Antwort bejahen, so wäre es notwendig, nicht nur die Handschriften eines Textes, die ja alle eine Fassung des Textes implizieren, als Texte zu studieren, sondern auch den kodikologischen Kontext der Textfassungen insgesamt als Text zu erfassen. Die Zahl der Forschungsobjekte würde so erheblich steigen.

* Rotulus: Buchrolle; Codex: Blätter, die zu einer Art Buch zusammengefügt sind.

Bonifatius und der Palatinus 577

Was bedeutet das für die Handschrift, in der *Taufgelöbnis* und *Indiculus* abgeschrieben wurden? Auch unsere Texte hatten keine Autorität, wie sich aus den pragmatischen Änderungen der Schreiber ergibt. Das *Taufgelöbnis* wurde für die Mission konzipiert, ganz gleich, ob der Text nun in Northumbrien oder in Utrecht geschrieben wurde. Damit ist er mit liturgischen Texten vergleichbar, die als autorlose Rezepte von Hand zu Hand gingen und für Änderungen oder Anpassungen offen waren. Das bedeutet wiederum, daß die varianten Formen althochdeutscher, altniederdeutscher, altniedersächsischer, altfriesischer oder altenglischer Herkunft (wie sie die Philologen voneinander zu scheiden versuchen) auf tatsächliche Verwendungen des Textes, also auf Versionen zurückgehen können. Das Problem liegt aber darin, zu bestimmen, ob wirklich größere Unterschiede zwischen den genannten Sprachen existierten und ob es wirklich notwendig ist, anderssprachige Versionen zu postulieren. Gab es wirklich eine niederdeutsche oder altniederländische Version des »Taufgelöbnisses«, ehe der Schreiber seinen althochdeutschen Einfluß geltend machte? Anders gefragt: Gab es Wortformen, die nicht verständlich gewesen wären für einen deutschsprachigen Schreiber in Fulda oder Mainz, die es zu »übersetzen« galt? Oder geht es bei ihm eher um die freie Bearbeitung vorgefundener Lesarten, ohne daß ein wirkliches Bedürfnis, den Text verständlicher zu machen, anzunehmen ist? Wie dem auch sei, die Wortformen sind aufschlußreich als Belege für mögliche Beziehungen zwischen den insularen und kontinentalen germanischsprachigen Bevölkerungsguppen des Nordwestens Europas.

Der Schreiber der Handschrift ist gewissermaßen auch Autor des *Taufgelöbnisses*, insoweit er in seine eigene Mundart übersetzt. Ob er auch für Einschübe verantwortlich war, ist nicht herauszufinden, denn weder der altenglische »Urtext« noch die Utrechter Handschrift einer altniederländischen oder altniederdeutschen Bearbeitung sind erhalten. Der Schreiber (oder sein Auftraggeber) ist deshalb als Autor zu betrachten, weil er verantwortlich für die Wahl der in die Handschrift aufzunehmenden Texte war. *Taufgelöbnis* und *Indiculus* sind ja nur zwei der vielen im *Palatinus 577* abgeschriebenen Texte kirchenrechtlicher oder pastoraler Natur. Die Kompilation ist wahrscheinlich nach 762 zustande gekommen, da sie die Liste der Teilnehmer am Konzil von Attigny im Jahre 762 enthält. Paläographisch liegt die Heimat der Handschrift, die eine Abschrift, nicht das Original der Kompilation bietet, entweder im Mainzer Domkapitel oder in Fulda; ihre Entstehungszeit ist Ende des 8. Jahrhunderts anzusetzen.²⁷ Es sollte aber untersucht werden, ob nicht nur im Falle unserer Texte, sondern auch

bei anderen in die Handschrift aufgenommenen Texten unterschiedliche Überlieferungsphasen zwischen »Urtext« und Abschrift im *Palatinus* zu vermuten sind. Dann könnte möglicherweise geklärt werden, warum eigentlich gerade diese Kompilation in diese Handschrift eingetragen wurde. Es ist vorstellbar, daß ältere Kompilationen verwendet wurden, da *Taufgelöbnis* und *Indiculus*, die in der Handschrift nacheinander auftreten, wahrscheinlich schon in der Utrechter Schule zusammengehörten. Andere Texte aus dem altniederländischen Sprachraum finden sich in der Handschrift nicht.

Warum war man überhaupt am Ende des 8. Jahrhunderts an dieser Textsammlung des *Palatinus* interessiert? Jede Handschrift erfordert ja Zeit und Aufwand sowie kostbares Pergament und stellt damit das Produkt einer Reihe von Entscheidungen intellektueller und wirtschaftlicher Art dar. Man machte sich nicht ohne weiteres an die Vervielfältigung einer für die Bibliothek bestimmten Handschrift. Möglicherweise war diese Sammlung so interessant, weil sie die spezifischen Belange des Bonifatius widerspiegelte.

Bücher und Bücherweisheit spielten in Bonifatius' Leben eine große Rolle.²⁸ Das ist ersichtlich aus seinen Briefen, in denen er fortwährend Texte anderer zitiert und in denen er immer wieder um Bücher bittet. Auf seinen Reisen sammelte er eine kleine Handbibliothek, die ihm bei seiner Arbeit als Missionar und Organisator von Bistümern behilflich war. Manchmal erkundigte er sich ganz allgemein danach, ob seine Korrespondenten vielleicht über Bücher verfügten, die ihn interessieren könnten. Ein anderes Mal fragte er nach bestimmten Heiligenleben, um der Heiligen besser gedenken zu können, oder nach Schriften der Kirchenväter, insbesondere nach Kommentaren zu den Briefen des Apostels Petrus. Im Jahr 735 erkundigte er sich bei Nothelm, dem Erzbischof von Canterbury, nach den *Responsiones*, den Antworten, die Papst Gregor der Große auf Fragen des Augustin von Canterbury gegeben hatte.²⁹ Bonifatius war damals in Deutschland. Vielleicht identifizierte er sich mit einer Person wie Augustin von Canterbury, der die englische Kirche organisiert hatte. Jedenfalls antworteten die *Responsiones*³⁰ auf solche Fragen, mit denen sich Bonifatius ebenfalls auseinandersetzen hatte: Wie sollten Bischöfe mit ihrem Klerus leben? Wie sollte man Unterschiede in liturgischen Bräuchen ausgleichen? Was sollte mit Kirchenräubern geschehen? Dürfen zwei Brüder zwei Schwestern heiraten, wenn die zwei Familien der Brüder und Schwestern miteinander verwandt sind? Kann eine Bischofsweihe stattfinden, wenn der großen Entfernung wegen keine anderen Bischöfe anwesend sein können? Darf man schwangere Frauen taufen? Usw. Zehn Jahre später, 745, schrieb Bonifatius nach Rom mit der Bitte, Abschriften der Briefe Gregors zu bekommen.³¹ Päpstliche Schreiben

brauchte er, um gegebenenfalls entscheiden zu können, wie eine Situation den römischen Einsichten gemäß reformiert werden sollte. Er brauchte das Kirchenrecht. 742 bat er Ecgbert, den Erzbischof von York, ihm bei der Durchführung kirchlicher Beschlüsse zu helfen.³² Und 747 bemühte er sich bei Cuthbert von Canterbury um Konzilsbeschlüsse.³³

Bonifatius besaß die Bibel, Bibelkommentare, liturgische Bücher, Werke der Kirchenväter und Sammlungen des Kirchenrechts, kurz: alles was er als Priester, Prediger, Missionar, Bischof und Reformator brauchte. Auf seinen Reisen nahm er die Bücher in Kisten mit, zusammen mit liturgischen Gewändern, Gefäßen und Reliquien.

Schon 705 galt Bonifatius, damals noch in England, als Kenner des Kirchenrechts. Er wurde seinerzeit beauftragt, die Zustimmung Canterburys für das Aufteilen der riesigen angelsächsischen Bistümer zu erwirken. Es gelang ihm.³⁴ Im Jahr 719, in Utrecht, als Willibrord Bonifatius vergebens um seine Nachfolge bat, begegnete er der Bitte mit einem kirchenrechtlichen Argument: er sei noch zu jung, um Bischof werden zu können. Dahinter steckt folgendes: Ihm war es wichtig, den Auftrag direkt von Rom zu bekommen. 721 ging Bonifatius seiner Wege.³⁵ Immer wieder wird er sich in seiner glanzvollen Karriere auf geschriebene Texte berufen, auf das Kirchenrecht, auf die Beschlüsse der Bischöfe Roms. Gerade diese Art von Texten ist im *Palatinus* sehr gut vertreten. Diese Handschrift erscheint wie eine Sammlung, die sowohl bei der Mission als auch für die Verwaltung der Kirche nützlich sein konnte. Geht es zu weit, wenn wir den Kompilator unter den Schülern des Bonifatius suchen? Wenn ja, dürfen wir dann die Arbeit an der Kompilation im Kloster des Bonifatius, in Fulda, vermuten? Es scheint, als spräche nichts dagegen. Diese Vermutung wird durch einen Nachtrag in der Handschrift bekräftigt, der laut Bernhard Bischoff »nicht Mainzer, sondern eher Fuldaer Charakter hat«.³⁶ Derselbe Paläograph ist im übrigen der Meinung, daß die Mainzer Entstehung der Handschrift nicht sicher sei (wahrscheinlich wurde von der spätmittelalterlichen Mainzer Provenienz auf einen Mainzer Ursprung geschlossen, ohne daß dafür ausschlaggebende paläographische Gründe angegeben werden konnten). Demzufolge geriete Fulda als Entstehungsort der Handschrift ins Blickfeld.

Und die beiden Utrechter Texte? Vergleicht man den Inhalt des *Taufgelöbnisses* mit der späteren, karolingischen und post-karolingischen Utrechter Hagiographie, kann man nur zu dem Schluß kommen, daß sie im Friesenbistum noch lange ihren Dienst hätten tun können.³⁷ Im Egmonder Leben des heiligen Jeroen (Hieronymus), eines angeblichen Mitarbeiters Willibrords, wird, noch im 11. Jahrhundert, an das Dogma der Trinität erinnert, und als Jeroen von heidnischen Seeräu-

bern überfallen wird, spricht er seinen Gegnern ein Glaubensbekenntnis vor, wie es bereits im 8. Jahrhundert von den Täuflingen gefordert wurde.³⁸

Schluß

Fassen wir zusammen. Die älteste niederländische Schriftkultur wird repräsentiert von zwei Texten, die wohl in Utrecht entstanden sind. Der Wortlaut hat in einem Maße unter den Verstümmelungen eines vermutlich in Fulda tätigen Schreibers gelitten, wie die Utrechter »Autoren« ihrerseits die Buchstaben der angelsächsischen Vorlagen nicht respektierten. Wir können deshalb nicht aufgrund der einen erhaltenen Handschrift auf Zugehörigkeit der Texte zum einen oder anderen Dialekt schließen. Einerseits besaßen Texte wie das *Taufgelöbnis* und der *Indiculus* keine Autorität, und man nahm sich die Freiheit, mit ihnen so zu verfahren, wie es gerade nützlich erschien. Andererseits gab es im Missionskloster zu Utrecht zu viele Mönche und Priester verschiedener Herkunft, als daß man auf eine einheitliche germanische Sprache schließen könnte, die in Utrecht als einzige gesprochen worden wäre. Es liegt nahe anzunehmen, daß man sich in einem allgemein verständlichen Germanisch miteinander unterhielt, gewissermaßen vergleichbar mit der sprachlichen Situation im Osten Europas, wo die wissenschaftliche Kommunikation sich immer noch eines »habsburgischen Esperantos« bedient. Aus dem kodikologischen Kontext und aus der Geschichte des mit der Handschrift verbundenen Bonifatiusklosters Fulda ist zu schließen, daß Utrecht – auch wenn die sprachliche Argumentation an sich ungenügend ist, um die Texte dem kleinen Kloster zuzuschreiben – die beste Kandidatur für die Autorschaft besitzt. Die monastische Schriftkultur ist also in den nördlichen Niederlanden im 8. Jahrhundert seßhaft geworden.

Anmerkungen

- 1 B. BISCHOFF: Paläographische Fragen deutscher Denkmäler der Karolingerzeit, in: Frühmittelalterliche Studien 5 (1971), S. 109-111 (wieder abgedruckt in: ders., Mittelalterliche Studien 3, Stuttgart 1981, S. 83-86). Ders.: Panorama der Handschriftenüberlieferung aus der Zeit Karls des Großen, in: ders., Mittelalterliche Studien 3, Stuttgart 1981, S. 28, Anm. 119. Vgl. auch E. A. LOWE: Codices Latini Antiquiores, 11 Bde. und ein Supplement, 2. Aufl., Oxford 1972, Bd. 1, Nr. 97.
- 2 Ausgabe: A. BORETIUS (Hg.): Capitularia regum Francorum, Bd. 1, Hannover 1883 (MGH LL Cap. regum Francorum 1), S. 222 und M. GYSSELING (Hg.): Corpus van Midelnederlandse teksten (tot en met het jaar 1300). Reeks II: Literaire handschriften, Bd. 1, Fragmenten, 's-Gravenhage 1980, S. 22-26.
- 3 Ausgabe in BORETIUS, ebd., S. 222-223.
- 4 M. C. VAN DEN TOORN u. a. (Hg.): Geschiedenis van de Nederlandse taal, Amsterdam 1997, hier: A. QUAK/J. M. VAN DER HORST, Oudnederlands (tot circa 1200), S. 37-68.
- 5 QUAK/VAN DER HORST, ebd., S. 37.
- 6 L. DE GRAUWE (Hg.): De Wachtendonckse psalmen en glossen. Een lexicologisch-woordgeografische studie met proeve van kritische leestekst en glossaria, 2 Bde., Gent 1979-1982.
- 7 W. SANDERS: (Expositio) Willeramni Eberspergensis abbatis in Canticis Cantorum. Die Leidener Handschrift, München 1971. Ders.: Der Leidener Willeram. Untersuchungen zu Handschrift, Text und Sprachform, München 1974.
- 8 GYSSELING (Anm. 2), S. 126-130.
- 9 GYSSELING, ebd., S. 131-133.
- 10 GYSSELING, ebd., S. 40-41, 112-117, 120-122. M. GYSSELING: Toponymisch woordenboek van België, Nederland, Luxemburg, Noord-Frankrijk en West-Duitsland (voor 1226), Tongeren 1960. M. GYSSELING/A. C. F. KOCH (Hg.): Diplomata Belgica ante annum millesimum centesimum scripta, Brussel 1950. R. E. KÜNZEL/D. P. BLOK/J. M. VERHOEF: Lexicon van Nederlandse toponiemen tot 1200, Amsterdam 1988.
- 11 GYSSELING (Anm. 2), S. 5-18. M. PHILIPPA/A. QUAK: Runen. Een helder alfabet uit duistere tijden, Amsterdam [1994], S. 145-157, listen »ungefähr 25« Inschriften auf. Sie beschreiben 35 Inschriften, wovon 9 »unechte oder unsichere Inschriften« sind und 7 »Irrgäste«.
- 12 GYSSELING (Anm. 2).
- 13 Vgl. auch M. MOSTERT: Het geschreven woord bij de Friezen in de zevende en achtste eeuw, in: Willibrord, zijn wereld en zijn werk. Voordrachten gehouden tijdens het Willibrordcongres Nijmegen, 28-30 september 1989, hg. v. P. BANGE/A. WEILER, Nijmegen 1990 (Middeleeuwse Studies Bd. 6), S. 256-268.
- 14 A. LASCH: Das alsächsische Taufgelöbniß, in: Neuphilologische Mitteilungen 36 (1935), S. 92-133.
- 15 Vgl. GYSSELING (Anm. 2).
- 16 L. MACHIELSEN: De Indiculus superstitionum et paganiarum (742-754). Een capitulaire van Karloman of Pepijn de Korte, in: Leuvense Bijdragen 51 (1962), S. 129-149.
- 17 Ich erspare Ihnen die genauen Ausführungen Gysselfings, der nicht angibt, warum eine Form z. B. altniederländisch sein könnte. – Wenn das Altniederländische schon als Konstrukt aufgrund zweier späterer Texte suspekt geworden ist, so könnten es die anderen genannten Gruppen germanischer Dialekte ebenfalls sein.
- 18 Für das folgende vgl. M. MOSTERT: Les moines à Utrecht au temps de Willibrord, in: Les moines et la ville. Actes du colloque de Lille, 31.3-1.4.1995, hg. v. J. HEUCLIN, Lille 1996, S. 33-45.
- 19 O. HOLDER-EGGER (Hg.): Vita sancti Gregorii abbatis Traiectensis, c. 11, in: MGH SS XV.1, Hannover 1887, S. 75.
- 20 L. E. VON PADBERG: Bonifatius und die Bücher, in: Der Ragyndrudis-Codex des Hl. Bonifatius, hg. v. L. E. VON PADBERG/H.-W. STORK, Paderborn/Fulda 1994, S. 16.
- 21 HOLDER-EGGER (Anm. 19), c. 14, S. 78.

- 22 G. H. PEERTZ (Hg.): Altfrid, Vita sancti Liudgeri episcopi Mimigardefordensis et miracula, I, c.10-12, in: MGH SS II, S. 412. Besser W. DIEKAMP (Hg.): Die Vitae Sancti Liudgeri, Münster 1881 (Die Geschichtsquellen des Bisthums Münster Bd. 4), S. 15ff.
- 23 HS Wien, Österreichische Nationalbibliothek 15, beschrieben in LOWE (Anm. 1), Bd. 10, Nr. 1472, geschrieben in Italien im 5. Jh.; Faksimile: S. DE VRIES (Hg.): Codices Graeci et Latini photographice depicti, Bd. 11, Leiden 1907.
- 24 Für das folgende siehe M. MOSTERT: Das Studium alter Handschriften als Beitrag zu einer modernen Literaturwissenschaft, in: Die Aktualität des Mittelalters, hg. v. H.-W. GOETZ, Bochum 2000 (Herausforderungen: Historisch-politische Analysen Bd. 10), S. 309ff.
- 25 L. K. LITTLE: Benedictine Maledictions. Liturgical Cursing in Romanesque France, Ithaca/London 1993.
- 26 C. H. ROBERTS/C. SKEAT: The Birth of the Codex, London 1983.
- 27 Siehe dazu BISCHOFF (Anm. 1).
- 28 VON PADBERG (Anm. 20), S. 7-75. Zusammengefaßt in: M. MOSTERT: 754. Bonifatius bij Dokkum vermoord, Hilversum 1999 (Verloren Verleden 7), S. 35-39, 77-80.
- 29 R. RAU (Hg.): Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius. Nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten, Darmstadt 1968 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters Bd. 4b), hier: Brief 33, S. 108-113.
- 30 Der *Libellus responsionum* wurde aufgenommen in: Bede Venerabilis, Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum, I, c. 27, in: Bede. Ecclesiastical History of the English People, hg. v. B. COLGRAVE/R. A. B. MYNORS, 2. Aufl., Oxford 1991, S. 78-103.
- 31 RAU (Anm. 29), Brief 54, S. 162-165.
- 32 RAU, ebd., Brief 78, S. 238-255.
- 33 RAU, ebd., Brief 75, S. 230-233. Vgl. auch Brief 76, S. 234-235.
- 34 Willibald, Vita Bonifatii, c. 4, in: RAU, ebd., S. 472-475.
- 35 Willibald, Vita Bonifatii, c. 5-6, in: RAU, ebd., S. 486-489.
- 36 BISCHOFF, Panorama (Anm. 1), S. 28.
- 37 M. MOSTERT: De kerstening van Holland (zevende tot twaalfde eeuw). Een bijdrage aan de middeleeuwse religieuze geschiedenis, in: Geloof in Holland, hg. v. M. CARASSO-KOK u. a., Hilversum 1993 (Holland 25), S. 125-155.
- 38 Passio sancti Ieronis presbyteri et translatio, c. 9, in: Fontes Egmondenses, hg. v. O. OPPERMANN, Utrecht 1933 (Werken van het Historisch Genootschap, 3. Reihe, Bd. 61), S. 49.