

# Einflüsse der 'Regio dissimilitudinis' auf die deutsche Literatur des Mittelalters

I. — OTFRID I, 5. 56

## I. Einführung

Die erstaunliche Verbreitung und reichhaltige Exegese des platonisch-augustinischen Begriffes : *regio dissimilitudinis* läßt die große Lücke über die Zwischenglieder vom 5.-12. Jh. mit jedem neuen mittelalterlichen Beleg verwunderlicher erscheinen<sup>1</sup>. Aber gerade das bemerkenswerte Übergewicht der reichen Zeugnisse aus dem 12. Jh. scheint auf eine ältere Tradition zu verweisen, von der wir meinen, daß sie im 9. Jahrhundert bei Otfrid in terminologisch abgewandelter Form zum Durchbruch kommt.

In der Verkündigungsszene seiner Evangeliendichtung<sup>2</sup> — von jeher als besonderes Sinnzentrum angesehen<sup>3</sup> — erscheint es zunächst auf-

---

1. Vgl. die Belege bei P. COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris 1963, S. 623-640. Ders., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, 2<sup>e</sup> éd. 1968, S. 407-409. R. JAVELET, *Image et ressemblance au XII<sup>e</sup> siècle, de s. Anselme à Alain de Lille*, Paris 1967, S. 240-243. M. SCHMIDT, *Regio dissimilitudinis. Ein mhd. Grundbegriff im Lichte seiner lateinischen Bedeutungsgeschichte*, Freiburger Ztschr. f. Philosophie u. Theol. 15 (1968), S. 63-108. P. COURCELLE, *Treize textes nouveaux sur la région de dissemblance*, Revue des études august. 16 (1970), S. 271-281. G. FOLLIET, « *Regio dissimilitudinis* », ebd., S. 187 f.

2. *Otfrids Evangelienbuch*. Hrsg. von O. ERDMANN. 4. Aufl. bes. von I. WOLFE, Tübingen 1962 (ATB 49).

3. E.P. PICKERING, *Christlicher Erzählstoff bei Otfrid von Weissenburg und im Heliand*, ZfdA 85 (1955), S. 262 ff. E. GÖSSMANN, *Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters*, München 1957, 94-97. I. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, Leipzig 1959, S. 134. W. HAUBRICH, *Otfrids Verkündigungsszene*, ZfdA 97 (1968), S. 176-189. Ders. *Ordo als Form.. Strukturstudien zur Zahlenkomposition bei Otfrid von*

fallend, wieso Otfrid mitten im Bericht der *Annuntiatio Mariae* in so kontrastierender Ausmalung über Verfolgung und Schicksal Satans zu sprechen kommt. Die auffallendste Zeile lautet :

gidúat er imo (dem Teufel) frémidi thaz hoha himilrichi.

Das Wort *frémidi* ist in diesem Zusammenhang nicht ohne weiteres verständlich und von der Forschung auch bisher noch nicht beachtet worden. Bei näherem Zusehen entdeckt man aber, daß es sich hier um einen theologischen Begriff handelt, dessen Bedeutung im Umkreis des alten, vielgestaltigen Topos : *regio dissimilitudinis* zu finden ist.

Die gesamte fragliche Stelle hebt sich von folgendem Hintergrund ab : Der Engel hat Maria eröffnet, daß ihr Kind ' Sohn Gottes ' genannt wird (45/46), dessen Thron im Himmel steht (47), und auf Erden werden ihm Kaiser und Könige untertan sein und ihn ehren (48-50). Abweichend vom biblischen Bericht schiebt Otfrid dann zwischen Lk 1, 25 und 1, 36 über den Verheißenen folgendes Bild ein :

E'r scal sinen drúton	thráto gimúnton,
then alten Sátanasan	uullit er gifáhan :
Nist in érdriche,	thár er imo io instrichi,
noh uuinkil andar himile,	thár er sich ginérie.

Fliuhit er in then sé,	thar gidúat er imo uué.
gidúat er imo <i>frémidi</i>	thaz hoha himilrichi.
Thoh hábet er mo irdeilit	ich sélbo giméinit,
thaz er nan in béche	mit kétinu zibréche. (51-58)

Dann geht er wieder nach Lk 1,36 zum biblischen Bericht über. Dieser Einschub ist auffallend und man fragt sich, woher das plastische Bild stammt und welche Funktion es hier hat.

## 2. Ephräm als Quelle

Die gedankliche Koppelung der Verkündigung und Menschwerdung des Gottessohnes mit der Verfolgung und Besiegung Satans ist ein ausgeprägtes Thema bei Ephräm dem Syrer in seinen Hymnen *De Nativitate* und *De Ecclesia*<sup>4</sup>. Folgende charakteristische Bilder veranschaulichen

---

*Weißenburg und in der karolingischen Literatur* (Hermaea NF 27) Tübingen 1969, S. 173-188. Von theologischer Seite haben nur wenige Kapitel der Bibel so viele wissenschaftliche Arbeiten angeregt wie gerade dieser Lukasbericht, vgl. R. LAURENTIN. *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, Stuttgart 1967, S. 11 und Bibliographie, S. 219-238. H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium*, 1. Teil, Kommentar zu Kap. 1, 1 - 9, 50, Freiburg-Basel-Wien 1969, S. 41-64.

4. Ed. BECK, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De Nativitate*, Louvain 1959 (COSCO vol. 186/tom. 82), Textus. *Ibid.* Vol. 187/tom. 83, Louvain 1959, Versio. Ders., *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De Ecclesia* (COSCO vol. 198/tom. 84), Louvain 1960, Textus, *Ibid.* Vol. 199/tom. 85, Louvain 1960, Versio.

die Parallelität zweier Bilder. Bei Ephräm erscheint das mit der Menschwerdung sich entwickelnde Drama in seinem dialogischen Paralellismus deutlich als kausaler Zusammenhang, der in seiner Kettenreaktion die Erregtheit und Wucht des Geschehens verstärkt :

« Mit dem Ohre gewahrte Maria den Unsichtbaren,  
der in der Stimme (des Engels) kam. —  
Es wurde Leibesfrucht in ihrem Schoße,  
die Macht (Gottes), die zur Verkörperung kam. —  
Tod und Satan fragten erstaunt, wer er sei ». <sup>5</sup>

« Dieser ist der Töter des Todes und der Vernichter des Bösen... » <sup>6</sup>

« Tod und Satan blickten sich an und zitterten. —  
Sie berieten sich, *wohin sie fliehen* (d-alkā nereqūn)  
und wo sie sich verbergen sollten (neṭṭaššon). —  
In die Wüste *floh* (°eraq) der Böse,  
*in die Tiefe* (l°-umqā) *stieg der Tod hinab* » (neḫet). <sup>7</sup>

« Und weil *sie* vor ihm (Christus) *geflohen waren* (°eraq[u])  
ging er selbst *in ihre Wohnungen* (l°-dairaihōn). —  
In die *Öde* (hurbā) *zog er hinaus* (neḫaq)  
und besiegte den Bösen in der *Wüste* (dabrā).  
*In die Tiefe* (l°-umqā) *ging er hinab* (neḫet)  
und besiegte den Tod in *seinem Schlupfwinkel* (neq°eh) ». <sup>8</sup>

« Es *floh* (°eraq) der Böse mit seinen Scharen,  
der *im Erdkreis* (b°-tēḫel) sich tummelte ». <sup>9</sup>

« Von ihm (Satan) hat unser Herr gesagt,  
daß er vom Himmel herabgestürzt würde...  
Der Fuß Mariens zertrat ihn, weil er die Ferse Evas verwundet hatte.  
Gepriesen sei, der durch seine Geburt ihn erniedrigt hat ». <sup>10</sup>

« ...Der Böse hat schmeichelnd uns verklavt.  
Deine Geburt hat Lockend uns gerettet.  
Gepriesen sei, der eine Möglichkeit ersann, uns zu retten ». <sup>11</sup>

« Lob jenem, der uns(re Fesseln) löste ... Er nahm weg von uns die  
*Fesseln* (suṭmau(hi)) unseres Räubers ». <sup>12</sup>

« ...aus Maria « ging die unsichtbare Macht (= Gottheit) hervor, die  
den Satan fällte wie Dagon (vgl. 1 Reg V, 4) ». <sup>13</sup>

5. De Ecclesia 35, 18.

6. Ebda, 35, 19.

7. Ebda, 25, 20. Vgl. hierzu : Ps. AUGUSTINUS, De Annuntiatione, Sermo 93 (PL 39) 2104 : « Remansit confusus diabolus, dum in homine apparuit Dominus ».

8. Ebda, 35, 21.

9. De Nativitate 22, 30.

10. Ebda, 22, 31.

11. Ebda, 22, 34.

12. Ebda, 3, 8 ; 3, 10.

13. Ebda, 4, 111 / 112.

« Das Kind, das man in die Krippe gelegt hatte, stürzte ihn von seiner Macht ».<sup>14</sup>

« Zerschmettert ist die Schlange, die sie verführte, durch den Zerstörer der aus meinem Schoße hervorging ».<sup>15</sup>  
(*Entwurzler* : °aqqārā),

« Ohnmächtig wurde die verfluchte Schlange (durch Christi Geburt) ».<sup>16</sup>

« Der Böse verstand es, uns zu schaden,...  
Gepriesen sei, der durch sein Kommen ihn geschwächt hat ».<sup>17</sup>

« Gepriesen sei, der ihn (Satan) beiseite schob durch seine Geburt ».<sup>18</sup>

Diese Texte lehren, zur Vernichtung von Satan und Tod war die Menschwerdung notwendig.

In einem visionären Bilde wird die göttliche Allmacht und Herrschaft des verheißenen Kindes seiner Mutter Maria aufgezeigt :

« ...Du hast ihn (den Himmel) dir nur zum Throne gemacht »,  
« Von dir hängen die Höhen und die Tiefen und alle Welten ab ».<sup>19</sup>  
« Höhe und Tiefe werden deines Sohnes sein »<sup>20</sup>  
« Das gebenedeite Kind zertritt den Kopf der Schlange... ».<sup>21</sup>

An diesen Stellen sehen wir, daß bei Ephräm die Verkündigung der Menschwerdung mit der alttestamentlichen Prophetie von Gen 3, 15 in dramatische Geschichte umgebildet worden ist, wie sie sich bisher bei keinem lateinischen Kirchenschriftsteller finden läßt<sup>22</sup>. Auch die Glossen aus dem *Codex Guelferbytanus* 26 *Weißenburg* (Wolfenbüttel) bieten für unsere Stelle keinen Beleg, wie eine Kontrolle ergab (f. 141 v.), so daß sich die unbewiesene Behauptung von R. Schmidt nicht aufrecht erhalten läßt, daß Otfrid « seine Auslegungen nicht aus den Kommentaren Alcuins,

14. Ebd., 21, 11.

15. Carmina sogyāṭā auf das Gedächtnis der Gottesmutter, Sog. 2, 21, in : *De Nativitate*.

16. *De Nativitate* 8, 3.

17. Ebd., 22, 17.

18. 22, 19.

19. Sog. II, 11, 14.

20. *De Nativitate* XVII, 1.

21. *De Nativitate* XIII, 2.

22. Die von A. SCHÖNBACH, *Otfridstudien* II, *ZfdA* 38 (1894) S. 342 angegebenen Quellen : AMBROSIUS, *Expositio Evang. secund. Lucam* V (PL 15), S. 1638 C und LEO DER GROSSE, *Sermo in nativitate* IV: Illusum esse diabolum per incarnationem ex virgine (PL 54), S. 197 A kommen nur sehr allgemein dieser Betrachtungsweise nahe und sind als ein Glied in der Tradition dieser Verkündigungsexegese anzusehen. Auch die in der Ed. von P. Pieper, Tübingen 1882, S. 48 f. angegebenen Verweise auf Apk 12, 8. 9 ; 20, 11. 13 ; 20, 1.2. befinden sich in einem anderen theologischen Kontext und stehen den Ausführungen Ephräms nach, die für Otfrid 1, 5, 51 ff weitaus bessere Belege sind.

Bedas und Hrabans (von anderen ganz zu schweigen) » geholt habe, sondern daß er sie aus « den Glossen des Wolfenbütteler *Codex Guelferbytanus* 26 *Weißenburg* entnahm, die R. Schmidt als « lang gesuchte Quelle zu Otfrids Evangelienbuch » deklarierte<sup>23</sup>. Diese Glossensammlung ist eine unter anderen Quellen. Otfrid wird, wie die meisten mittelalterlichen Autoren, kompilatorisch mit verschiedenen Hilfsmitteln gearbeitet haben, und unter diesen werden ihm auch Ephräm-Texte zugeflossen sein.

Bei Otfrid kehrt das Bild von der Verfolgung des fliehenden Satans und dessen Sturz in die Tiefe nicht nur sachlich, sondern auch in verbalen Übereinstimmungen zu Ephräm wieder. Er spricht wie dieser von vergeblichen *Schlupfwinkeln* (v. 54) des Teufels; der Böse *flieht* (v. 55) umsonst durch den ganzen *Erdbkreis* (v. 53), denn das von altersher ergangene Urteil (vgl. Gen 3, 15; V. 57) ereilt ihn durch den Sohn Mariens. Den Gedanken, daß die Verfluchung der Schlange nach Gen 3, 14 f. in Wirklichkeit als Urteilsspruch gegen den Teufel aufzufassen ist, spricht Augustinus aus<sup>24</sup>. Erst lange nach ihm wird diese Stelle der klassische Ort für das sogenannte «Protoevangelium»<sup>24a</sup>. Auffallend ist, daß Augustinus zu diesem Vers bemerkt, es möge « dem freien Verstand des Lesers überlassen bleiben », ob er ihn wörtlich oder bildlich auffassen will, jedoch nicht versäumt, zu betonen, daß die Verse Gen 3, 13-15 nur figürlich zugänglich sind. Dem dient auch der Hinweis auf die *Zwei Bücher der Genesis gegen die Manichäer*: « Beziehen sich die Worte: ' Feindschaft will ich setzen zwischen Dir und der Frau ' nicht viel eher auf das Kommende ?<sup>25</sup> »

Dieser universale heilgeschichtliche Aspekt, der Gen 3, 15 mit der « Verkündigung » als Zeichen der Macht und Herrlichkeit Gottes verknüpft,

23. R. SCHMIDT, *Neue Quellen zu Otfrids Evangelienbuch*, ZfdA 96 (1967), S. 96. Auch W. HAUBRICH, *Otfrids Verkündigungsszene...*, a.a.O. S. 180 und S. 188 Anm. 5, der mit dem *Sermo Thalamo marie* auf eine unmittelbare Quelle für Otfrids Verkündigungsszene hinweist, erschüttert die Auffassung einer einheitlichen Hauptquelle durch die Marginalglosse des Cod. Weiss. 26. Er stellt dem auch die Aussagen Otfrids gegenüber, die auf andersgeartete Quellen aufgebaut sind, zumindest durch eine eigenständige Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Theologie auffallen.

24. AUGUSTINUS, *De Genesi ad Litteram XI* c. 49 (CSEL 28), S. 371, 16 f.: « quando haec in diabolum est tamquam in serpentem prolata sententia ».

24 a. Die Worte Gen. 3, 15 wurden erst seit dem 17. Jh. als *Protoevangelium*, d.h. als das erste Aufleuchten des Evangeliums in der Bibel bezeichnet, und zwar zunächst in der lutherischen Theologie. Nach alter Auslegungstradition fand man bei christologischer oder mariologischer Deutung einen Sieg über die Schlange (= Teufel) verheißen. Die christologisch-mariologische Deutung des *Protoevangeliums* wurde auf Grund der Tradition erst seit der Bulle *Ineffabilis Deus* (8.12.1854) von Pius IX, in der kath. Theologie nicht mehr bestritten. Vgl. LThK 8 (1963<sup>4</sup>), Sp. 832-834. RGG V (1961<sup>9</sup>), Sp. 99. T. GALLUS, *Der Nachkomme der Frau in alllutherischer Schriftauslegung*, I: « Der Nachkomme der Frau » (Gen. 3, 15) in der *Schriftauslegung von Luther, Zwingly und Calvin*, Klagenfurt 1964. C. WESTERMANN, *Bibl. Kommentar, AT I*, 5, Neukirchen-Vluyn 1970, S. 351-355 (mit Literatur).

25. AUGUSTINUS, *De Genesi contra Manichaeos*, II, 18 n. 27 (PL 34), S. 209/10.

kommt auch bei Beda zum Tragen, wenn er bereits mit der Erklärung des Namens « Gabriel » als *fortitudo Dei* den Auftakt setzt für das, was der Engel als übermächtige Botschaft zu melden hat<sup>26</sup> :

«...quia prima perditionis humanae fuit causa cum serpens a diabolo mittebatur ad mulierem spiritu superbiae decipiendam; immo ipse in serpente diabolus veniebat qui genus humanum deceptis parentibus primis immortalitatis gloria nudaret. Quia ergo mors intravit per feminam, apte redit et vita per feminam. Illa a diabolo seducta per serpentem viro gustum necis obtulit; haec edocta a Deo per angelum mundo auctorem salutis edidit. Missus est ergo angelus Gabriel a Deo. Raro autem legimus quia apparentes hominibus angeli designantur ex nomine. Verum quotiescumque fit ideo utique fit ut etiam nomine ipso quid ministraturi veniant insinuent. *Gabriel namque fortitudo Dei dicitur. Et merito tali nomine praeferretur quasi nascituro in carne Deo testimonium perhibet.* »

Das eigentliche Erzählinteresse wird damit sichtbar gemacht : neben der Größe, Ewigkeit und Heiligkeit des verheißenen Gottessohnes auch seine Allmacht bis in die göttlichen Ursprünge seines Wesens zu verankern. Diesem Ziele dienen nicht nur der Hinweis auf die Davidische Abstammung und die Herrschaft über die Ordnungen dieser Welt, sondern nach alttestamentlichem Denken die Besiegung des starken menschlichen Urfeindes : « primo ipsum diabolum Dominus fortem dixit : ' nemo, inquit, potest intrare in domum fortis, et vasa eius eripere, nisi prius alligaverit fortem ', sagt Augustinus<sup>27</sup>. Als Allmächtiger ist Christus gewaltig über Höhen und Tiefen, über Himmel, Erde und Hölle, und neben der zeitlichen Unbegrenztheit übersteigt seine Allmacht jede räumliche Grenze, so daß der Teufel nicht fliehen kann. In diesem Bilde drückt sich gleichzeitig die göttliche Allgegenwart Christi aus<sup>28</sup>.

### 3. Die exegetische Tradition vom Teufel im Meer.

In seiner Kampfszene modifiziert Otfrid die räumliche Vorstellung der Tiefe dahin, daß der Flüchtende seinen Sitz unten im Meer (v. 55 : se) als dem Ort der Pein zugewiesen erhält. In Antithese dazu richtet das *hoha himilrichi* wie eine undurchdringliche Mauer eine Fremde auf, die zu einem Sinnbild gesteigerter Qual und endgültiger Bezwingung wird.

Sowohl für die hellenistische Antike als auch für das frühe Christentum galt das Meer als Wohnsitz der dunklen, dämonischen Mächte<sup>29</sup>. Aus

26. BEDA, *Homelia* 3 Luc. I 26-38 (CCL, 122), S. 14, 12-15, 3. Diese Deutung Bedas geht auf Hieronymus, *Liber interpretationis hebr. nom.* 64, *Onomastica Sacra* (ed. P. de Lagarde, Göttingen 1887), S. 87, zurück.

27. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Ps. LVIII*, 6 (CCL, 39), S. 733, 8-16.

28. Vgl. H. GÖHLER, *Das Christusbild in Otfrids Evangelienbuch und im Heliand*, ZfdPh 59 (1934), S. 6 ff.

29. H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, S. 273-303. Die folgenden Ausführungen stützen sich weithin auf diese Studie.

der spätantiken Meerdämonologie gliedert sich die christliche Meersymbolik aus. « Profundum maris sedem intelligimus inferni », sagte Hilarius<sup>30</sup>. Das Meer als Sitz des Teufels, der alten Schlange, kennt auch Augustinus. Bereits Tertullian und Origenes sprechen vom Meer als « Tiefe des ewigen Todes », wo der Satan, die Schlange, wohnt<sup>31</sup>. Gegenüber der hellenistischen Meerdämonologie steht die christliche Auffassung von der Herrschaft über den in den Tiefen des Meeres residierenden Satan. In der alexandrinischen Exegese gibt es den Aspekt vom « Teufel im Meer » als Sieg über den Satan bereits mit der Menschwerdung. Ein Wiederhall dieser Exegese ist auch die bildhafte Umschreibung bei Ephräm : « Lob sei dem ... der unseren *Ertränker ertränkt hat*<sup>32</sup> ! » « Er bezwang das Meer, denn er ist der Sohn des Starken. — Er schalt den Dämon und verschloß seinen Mund, denn er ist der Sohn des Mächtigen. »<sup>32a</sup>

Die von Rahner aufgezeigte weitverbreitete patristische Meersymbolik knüpft an biblische Sinnbilder an, wenn sie vom finsternen, gottfernen Meer als dem Sitz des Teufels sprechen. Die verwirrende Fülle patristischer Zeugnisse für die theologische und asketische Anwendung der Meerallégorie bekunden, wie geläufig und durchformt das rhetorische und zugleich theologische Sprechen von der Meersymbolik ist, die in Otrfrids Dichtung noch spürbar ist.

#### 4. Die theologische Implikation von « fremidi ».

Die Tatsache, daß zugleich mit der Menschwerdung die Macht des Allerhöchsten (v. 23/26) gegen die Herrschaft des menschlichen Urfeindes antritt und ihn zerschmettert, enthält in dieser Demonstration der Machtfülle den theologischen Gedanken, daß die Verkündigung des Gottessohnes nicht nur ein biologisches, sondern auch ein ontologisches Ereignis offenbart, das sich in der Vorstellung

gidúat er imo frémidī thaz hoha himilriči

noch verdichtet. Das Wort *fremidi*<sup>33</sup> steht in Verbindung mit dem Begriff der *regio dissimilitudinīs*.

30. *Tract. in Psalmos* 68, 28 (CSEL 22), S. 337, 6. H. RAHNER, a.a.O., S. 274.

31. GREGORIUS MAGNUS, *Homil.* II, 4 (PL 76), S. III 6 B und *Moralia* 18, 4 (PL 76), S. 77 AB. H. RAHNER, a.a.O., S. 290.

32. *De Nativitate* 3, 19.

32a. *Contra Haereses*, 37, 7.

33. ahd. *fremidi* (*framadi*) bedeutet auch, und wohl primär, die räumliche Entfernung. Vgl. E.G. GRAFF, *Althochdeutscher Sprachschatz*, Berlin 1834-46, Reprint Hildesheim 1963, III, S. 638 und 642f. O. SCHADE, *Alteutsches Wörterbuch*, Halle a. S. 1882<sup>a</sup>, I, S. 219, 223. Die räumliche Bedeutung zeigt auch got. adv. *fram*. 'fern von', 'fort von', 'weiter'. Vgl. S. FEIST, *Vergleichendes Wörterbuch der got. Sprache mit Einschluß des Krimgotischen und sonstiger zerstreuter Überreste des Gotischen*, Leiden 1939<sup>a</sup>, S. 164. J. POKORNY, *Indogermanisches etymologisches*

Mit der *regio dissimilitudinis* verbindet sich einerseits aus der platonisch-manichäischen Anschauungs— und Begriffswelt, andererseits von ihrem theologischen Ausgangspunkt her vielfach das Oppositonschema :

Erde (*regio dissimilitudinis*) — Himmel (*regio similitudinis*)  
 Hölle “ “ — Paradies “ “

Die manichäischen Raumvorstellungen von Gott, dem « Vater der Größe, im oberen Himmel und dem Fürsten über das Reich der Finsternis sind in der *regio dissimilitudinis* mit christlichen Inhalten gefüllt. Die reiche Bedeutungsskala der *regio dissimilitudinis* leitet sich her von der platonischen Idee der kosmischen Katastrophe über die plotinische geistige Zerstörung bis hin zur christlich-theologischen Auffassung von der mangelnden, ursprünglichen Integrität des Menschen, der verlorene *imago Dei*<sup>33a</sup>. Sie steht bald für den irdischen Aufenthalt als Verbannung und Fremde im Gegensatz zur ursprünglichen Heimat des Himmels, bald für den Zustand der Sünde oder des Bösen schlechthin, bald meint sie die metaphysische Situation der ontologischen Unähnlichkeit des Menschen und somit der Entfremdung vom Ursprung. In Verbindung mit Lk 15, 13 wird die *regio dissimilitudinis* über die biblische *regio longinqua* zur *terra aliena* und zum *frömd unbekant lant*.<sup>34</sup> In Vermischung mit der *terra aliena* bilden sich die Begriffsgleichungen : *entfernt — fremd — ungleich* und zwar vor allem als Seinsaussage für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch<sup>35</sup>.

Bei Otfrid finden wir die räumliche Vorstellung von oben und unten wieder : über dem Wohnsitz des Satans unten im Meer erhebt sich das in seiner Fremdheit (*terra aliena*) peinigende *hoha himilrichi*. Weil das Reich Gottes durch die ontologische Differenz des absoluten Durchsich mit unüberbrückbarer Kluft über das Reich des Satans sich erhebt, bewirkt es in seiner unendlichen Ferne eine umnachtende Fremde. Infolge der seinsmäßigen Andersartigkeit herrscht radikale Verbindungslosigkeit und damit endgültige Verdammung in der Gottesferne, der Fremde. Es handelt sich nicht mehr wie beim Menschen um eine zer-

---

Wörterbuch I, Bern-München 1959, S. 814. W. KRAUSE, *Handbuch des Gotischen*, München 1963<sup>3</sup>, § 194a. W. STREITBERG, *Die gotische Bibel*, Heidelberg 1965<sup>4</sup>, II, S. 37. Noch im Mhd kann *vremede*, *vromde*, 'entfernt', 'fern' bedeuten, vgl. M. LEXER, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, Leipzig 1878, II, Sp. 500f. W. MÜLLER, F. ZARNCKE, *Mhd. Wörterbuch, Mit Berücksichtigung des Nachlasses von G. Benecke*, Leipzig 1861, Reprint Hildesheim 1963, III, S. 393f.

33 a. R. JAVELET, a.a.O., S. 240-243. M. SCHMIDT, a.a.O., S. 63-108. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1968, S. 405 ff. Ders. *Treize textes nouveaux sur la région de dissemblance*, *Revue des études august.* 16 (1970), 271-281. G. FOLLIET, a.a.O., S. 187 f.

34. M. SCHMIDT, a.a.O., S. 105.

35. Ebda, S. 90 f.



störte und wiederherstellbare *imago Dei*, sondern um ein endgültig verlorenes Ebenbild, das den Teufel jeder möglichen Beziehung zu Gott beraubt.

Um einen Eindruck von der Ausgestaltung des Topos innerhalb der mittelalterlichen theologischen Diskussion zu vermitteln, seien aus der Vielfalt der Belege folgende Texte angeführt, die verdeutlichen, daß die Sünde eine Entfernung im Sinne einer Unähnlichkeit bewirkt, die Verbannung und Fremde auslösen.

« ...a similitudinis divinae bonitatis alienus in longinquam regionem dissimilitudinis pertranseat » ... « Taedet me ulterius in regione dissimilitudinis esse cum populo, qui a sanctis longe factus est » (GERHON VON REICHERSBERG, in Ps. 38 [PL 113], S. 1408 BD)<sup>36</sup>.

« Egrede de terra dissimilitudinis ... de exilio in patriam, de morte ad vitam » (PETRUS BLESSENSIS, *Epist. ad R. clericum iam aetate provectum*, XI [PL 207], S. 35 BC)<sup>37</sup>.

« Data est, inquit, mihi omnis potestas in coelo et in terra ... ne in regionem dissimilitudinis exulans a Christo illi conformeris » (GERHON VON REICHERSBERG, *Commentarium in Psalmos*, II, 23 [PL 193], S. 1065 A)<sup>38</sup>.

« Fuit quidam creatus homo ad imaginem et similitudinem Dei ut videlicet in hominis libero arbitrio refulgeret divina imago, in bonitate vero ejus Dei similitudo. Sed ille, per malitiam diaboli depravatus, venit in longinquam regionem dissimilitudinis, alienatus videlicet a similitudine divinae bonitatis » (*Ibid.* 1396 D)<sup>39</sup>.

« Homo quidem ... quasi extra se et quasi in terra aliena et in terra oblivionis, in regione dissimilitudinis ... » (BALDWIN, *De beatitudinibus evangelicis* [PL 204], S. 495 B)<sup>40</sup>.

Diese Exegese geht zurück auf Augustinus<sup>41</sup>: « Regio itaque longinqua oblivio Dei est », die in Bedas Lukaskommentar aufgenommen ist<sup>42</sup>: « Profectus est in regionem longinquam ... Quanto etenim quisque plus in pravo opere derelinquit tanto a Deigratia longius recedit... proficisceretur in regionem longinquam... in oblivione creatoris. »

Die Version Bedas erscheint in erweiterter Form bei Nikolaus von Lyra<sup>43</sup> und bildet zusammen mit dieser die Grundlage für den Lukaskommentar Bonaventuras<sup>44</sup>, der eine ausführlichere Definition der *regio*

36. COURCELLE, *Treize textes nouveaux...* a.a.O., Nr. XVI, S. 272 f.

37. Ebda, Nr. XXI, S. 273.

38. R. JAVELET, a.a.O., Nr. 6, S. 240.

39. Ebda, Nr. 8.

40. Ebda, Nr. 18, S. 242.

41. *Quaestionum Evangeliorum* II, 33 n. 2 (PL 35), S. 1344.

42. BEDA, in *Luc. Lib. IV* (CCL, 120), S. 288, 2300 ff.

43. NICOLAUS VON LYRA, *Venetius 1530 V*, 907/8.

44. S. BONAVENTURA, *Opera omnia*, Ed. Quaracchi, t. VII (1895), S. 390 b und 391 a; t. IX (1901), S. 423 b. G. FOLLIER, *Regio dissimilitudinis*, a.a.O., S. 188.

*longinqua* gibt und seine Überlegungen mit Paulus, 2 Kor 6, 15 abschließt : « ...quae autem conventio Christi ad Belial ? » Aber bereits vor Bonaventura, im 12. Jh., wird mit der *regio longinqua dissimilitudinis* der ewige Tod umschrieben :

« ...dicitur (regio) *longinqua dissimilitudinis*. Alia est enim regio vivorum, ista umbrae mortis, et bene umbrae, quia mors inferni vera mors est, de qua ad vitam nullus resurrexit, quae veris miseriis plena est. Sed haec vita respectu illius plena est umbraticis miseriis. Unde magna est dissimilitudo, quia vita haec non est vita » (Sermo anonymus)<sup>45</sup>.

Diese Texte geben ein beredtes Zeugnis darüber, wie bei einigen Autoren sich die Vorstellung der *regio dissimilitudinis* bis zum geistigen Tod, den Tod der Hölle, radikalisiert, die bei anderen mit dem Begriff der Fremde, der Entwurzelung, ausgedrückt wird. Augustinus charakterisiert bereits die Entfernung vom Heiligen durch ursprüngliche Fremdheit und bezeichnet deswegen alle, die Christus ablehnen, als Fremde : « Geth civitas quaedam erat allophylosum, id est *alienigenarum*, utque populi *longe a sanctis*. Omnes qui recusant Christum regem *alienigenae* fiunt<sup>46</sup>. » Auffallend ist, daß auch Ephräm den Begriff der Entwurzelung kennt. Der Menschensohn aus dem Schoße Mariens wird als *Entwurzelter* (caqqārā) bezeichnet, der die Schlange zerschmettert und Satan entthront, womit sinnbildlich ausgedrückt wird, daß alle, die sich dem Sein und Wesen Gottes entziehen, entwurzelt, fremd werden.

Von diesem bedeutungsgeschichtlichen Hintergrund läßt sich ablesen, daß Otfrid mit dem Begriff *fremidi* einen theologischen Begriff aus der augustiniischen Tradition aufgenommen hat und mit ihm die apokalyptische Satansbezwingung nach dem Vorbild Ephräms theologisch präzierte. Hat bisher die augustiniische Formulierung die innere Seinsbezogenheit des Menschen zu Gott bild— und gleichnishaft ausgedrückt, so wird hier bei Otfrid die Vorstellung der Fremde zum Ausdruck des gegenseitigen Verhältnisses von Gott und Satan und erfährt damit eine Radikalisierung. Es ist die absolute Fremde als Folge einer Grundentscheidung des Existenzentwurfes durch die absolute Negation, aus der es kein Zurück

45. R. JAVELET, a.a.O., S. 243, Nr. 375.

46. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Ps. LV*, 3 (CCL 39), S. 678, 2-6. Daß Augustinus mit christlich-orientalischer Literatur in Berührung kam, bezeugt folgende Stelle : *Confess. IX c. 7* (CSEL) 33, S. 208, 17-19 : « Tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium, ne populus maeroris taedio contabesceret, institutum est ». Die enge Verbindung von Ephräms Gedankengut mit augustiniischen Vorstellungen verleiten zu der Annahme, daß durch Augustinus über den nordafrikanischen Raum mit der christlich-orientalischen Literatur auch Ephräms Werke ins Abendland gekommen sein konnten, die ja in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen aufgeführt sind, zumal auch unsere Stelle hier nicht die einzige bei Otfrid ist, die auf Ephräm hinweist, vgl. W. HAUBRICH, *Ordo als Form, Strukturstudien zur Zahlenkomposition bei Otfrid von Weißenburg und in der karolingischen Literatur* (Hermaea 27), Tübingen 1969, S. 54, 61, 66, 89, 131, 214. M. SCHMIDT, *Der Einfluß Ephräms auf die deutsche Literatur des Mittelalters*, ZfdPh 90 (1971), S. 1-15.

mehr in eine Heimat gibt. Unüberbrückbar klafft der Abstand zwischen Himmel und Hölle. Als Verfluchter hat Satan kein Recht mehr auf Existenz, denn er hat sich durch die absolute Negation jeder Beziehung zum Ursprung beraubt. In Christus und dem Teufel stehen sich das absolute Durchsich und das bedingte Durchsich in einer unendlichen Ferne gegenüber. Damit ist die Menschwerdung als ein unterscheidendes mit der Fülle der Macht ausgestattetes ontologisches Ereignis deutlich akzentuiert. Die Menschheit Jesu leitet sich von der Geburt aus der Jungfrau Maria her, die Gottessohnschaft aus der anderen seinsmäßigen Beschaffenheit, mit welcher der Verheißene ausgestattet ist : er wird *heilig* (wiha, v. 27), *Sohn Gottes* (gotes sun, v. 46), *Lebensspender* (lib gebenti, v. 31), von *Ewigkeit seiend mit dem Vater* (fatero ... abanewigon, v. 26) genannt. Diese göttlichen Auszeichnungen erfahren im Siege über den Teufel ihre Steigerung. In letzter überlegener Machtfülle wird die ontologische Differenz zwischen der göttlichen und widergöttlichen Welt demonstriert. Mit dem Begriff der *fremidi* wird die Grenze zum Metaphysischen hin überschritten und die seinsmäßige Gottessohnschaft gegenüber einer nur physischen Auffassung der Herkunft von Gott betont<sup>47</sup>. Dabei wird ein doppelter Aspekt sichtbar : Gott, der jenseits verhüllt in seiner Ewigkeit thront, lebt nicht allein in seiner Transzendenz, sondern wirkt mit seiner Macht und Gnade in die Welt des Irdischen durch die Menschwerdung hinein, und in die des Satanischen durch die Vernichtung, um die ganze Schöpfung wieder neu zu gestalten, indem er *insperre himilrichi* (v. 32). Damit wird die Menschwerdung Christi als ein einmaliges geschichtliches Faktum dargestellt, zu dem es nie eine Parallele geben kann.

Der Begriff *fremidi* als Ausdruck der absoluten Negation, und damit der Relation zwischen Gott und Satan, erfährt eine weitere Intensivierung durch die Antithese. Weil Maria sich dem Anspruch Gottes öffnete und glaubend anvertraute, spricht aus ihrer Antwort mit *suazeru gewurti* (v. 34) der Widerschein der ihr huldvoll entgegengekommenen göttlichen Gnade als süßes Echo der Ausstrahlung Gottes zurück<sup>48</sup>. In spiritueller Durchsichtigkeit offenbart die so formulierte Antwort im analogen Vorgang der Antithese die unendliche Nähe der Gottesebenbildlichen gegenüber der unendlichen Ferne, die Christus in der *fremidi* zwischen Gott und Teufel bewirkt. Nicht treffender könnte die unterschiedliche Seinsbefindlichkeit zweier Welten im Ausdruck der absoluten Affirmation und Negation bloßgelegt werden als durch die Natur und Übernatur umspannende kontrastierende Formulierung von *suazeri* und *fremidi*, welche Seinsstrukturen und die Relationen der göttlichen Liebe und der satanischen Bosheit ans Licht geben. Damit erschließt sich wiederum ein anderer

47. Vgl. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München 1968, S. 224-227.

48. Vgl. hierzu F. OHLY, *Geistige Süße bei Otfrid, Typologia Litterarum* (Festschrift M. Wehrli, Zürich 1969), S. 95-124, bes. S. 112. Verf. hat eindrucklich aufgezeigt, daß Otfrids sicherer Gebrauch von *suazi* im Bezug auf Gott lebt.

Zusammenhang, daß nämlich die einzig mögliche Beziehung des Menschen zu Gott sich über das reine Geschenk der Gnade realisiert.

Vernichtung des Satans bedeutet Aufhebung des ewigen Todes. Christus als « Lebensspender » wird in diesem Augenblick der Macht zum Eröffner des ewigen Lebens, der die Erde wieder an den Himmel zurückbindet. Er wird damit über den Erlöser und Retter zum Triumphator. Diese Aussage präzisiert und übersteigt den biblischen Erzählungsbericht, da in dieser Szene die Verkündigung zur grandiosen Eröffnung der Endzeit wird. Macht und Triumph des Menschensohnes werden im Sieg über die dunklen Kräfte geschaut. Die verschiedenen Aspekte weisen in ihrer sprachlichen Eigentümlichkeit übereinstimmend auf ein transzendentes Ereignis hin. Alles konzentriert sich auf die Versinnbildlichung der göttlichen Macht. Bemerkenswert ist dabei die Aktualisierung einer alttestamentlichen Gegebenheit in einer neuen Situation, die nichts anderes ist als eine vertiefte Reflexion über Bedeutung und Wirkung der Incarnatio im Sinne einer Verherrlichungstheologie des triumphierenden Gottessohnes. Für diese theologische Intention weiß der Dichter in einem kunstvollen Geflecht verschiedene Traditionen, nämlich Elemente aus ephräschem und augustinischem Gedankengut, unauffällig zu verknüpfen<sup>49</sup>. Mit dem theologischen Begriff der *fremidi* setzt Otfrid gezielt mit einer antithetisch angelegten dogmatischen Reflexion an, die dem Kapitel Dichte und Radikalität verleiht.

## II. — « DIE TOCHTER VON SYON »

Einen Nachhall der im 12. Jahrhundert üblichen Verbindung oder Identifizierung von *regio longinqua* und *regio dissimilitudinis*<sup>50</sup> findet sich im lateinischen und mhd. Traktat : *Die Tochter von Syon*<sup>51</sup>. Dieser zur Gattung der geistlichen Minneliteratur gehörende Text ist Ausdruck des leidenschaftlichen Suchens an sich. Ausgangspunkt der Handlung ist nach Cant 3, 2 ; 5, 6 : « Quaesivi illum et non inveni ». Die Seele, eine Tochter Syon, veranlaßt die Erkenntnis, auf Erden nach einem wahrhaft liebenswerten Gut zu suchen, damit sie überhaupt weiterleben und ihr

49. Daß Augustinus zu den Quellen Otfrids gehört, gibt der Dichter selbst an in : V, 14, 27 f. : *Iz augustinus rechit, ich filu kleino inthékit, ther uns hártó manag guat offan scono giduat*. Vgl. P. PREPER, *Otfrids Evangelienbuch*, Freiburg i. Br. — Tübingen 1882, S. 251-258 : Otfrids Quellen.

50. Vgl. M. SCHMIDT, a.a.O. S. 70 ff.

51. In der gereimten Fassung liegt der Text vor von Lamprecht von Regensburg, Ed. K. WEINHOLD, Paderborn 1880, S. 263-544, darin S. 285-291 die Edition eines lat. Traktates der ' *Filia Syon* ' nach der Wiener Hs. 1997 aus dem 13. Jh., und in der alemannischen Fassung (13. Jh.) : *Das Buochlin von der Tochter Syon*, Ed. O. SCHADT, Berlin 1849.

unstillbares Verlangen sättigen kann. Den Aufbruch der Erkenntnis schildert der lat. Text aus dem 13. Jh. so<sup>52</sup> :

« Et ecce Cognocio, de finibus suis egressa, venit in *regionem longinquam* et videns omnia, quae sub sole fuerint, et ecce universa vanitas, rediit demisso capite et moerens venit ad Dominam suam, quae ait : ' Invenisti in quo possit deliciari animus meus ? ' At illa respondit : ' Circumivi *terram* et perambulavi eam et ecce omnia subiacent vanitati ' ».

Der Begriff *regio longinqua* meint hier die Erde, die Welt, in der alles eitel, vergänglich und trostlos ist entsprechend dem Begriff der *regio dissimilitudinis* der Zisterziensertradition. Daß der von K. Weinhold abgedruckte lateinische Prototyp für die deutschen Fassungen tatsächlich der Zisterzienserschule des 12. Jh. entstammt, nämlich von dem Bernhard-Schüler Gueric, Abt von Igny<sup>53</sup>, hat L. Reypens nachgewiesen<sup>54</sup>. Bei diesem findet sich der Begriff *regio longinqua - regio dissimilitudinis* noch nicht. Der Sachverhalt wird bei ihm mit *foris, terra, universum, mundus, vasta solitudo mundi* umschrieben :

« Attendens ergo quid sibi expediat per sensus corporis ad ea que *foris* sunt emittit oculum cognitionis nuntium utique sapientem et fidelem ut querat diligenter an *foris* aliquid inveniat cui fidelis anima per vinculum amoris absque ullo detrimento nobilitatis sue se possit copulare. — Nec mora fidelis nuntius accepto mandato velociter egreditur discurrens per *universum mundum*... »<sup>55</sup>. Circuivi *terram* et perambulavi eam... Vidi inquit *universa* que fiunt sub sole, et ecce *universa* vanitas et afflictio spiritus... Nichil invenisti in *terra* per quod dolorem meum quem patior possim vel ad modicum revelare ? Nichil inquit »<sup>56</sup>.

« ...affectus diligendi volens meo satisfacere desiderio, oculo cognitionis circuivi *universum mundum* querens in eo an forte invenirem aliquid unde possem spiritum meum per amoris delicias recreare »<sup>57</sup>.

Transeuntes itaque huius *mundi vastam solitudinem* tandem ad civitatem ubi rex habitabat pervenerunt »<sup>58</sup>.

In den deutschen Fassungen, die bis jetzt in zwei gereimten und drei Prosafassungen aus dem 13. und 15. Jh. vorliegen<sup>59</sup>, wird die *regio longinqua* mit *werlt, ertriche, elliu lant* und *ellende* wiedergegeben.

52. K. WEINHOLD, *Lamprecht von Regensburg, Sancti Franciscan Leben und Tochter Syon*, Paderborn 1880, S. 286.

53. J. BELLER, *Le B. Gueric disciple de Saint Bernard et second Abbé du Monastère de Notre-Dame d'Igny*, Reims 1890, S. 337-347.

54. R. REYSENS, *Het Latijnsche Origineel der allegorie Van der Dochtere van Syon*, Ons Geestelijk Erf 17 (1943), S. 174-178.

55. J. BELLER, a.a.O. S. 339.

56. Ebda, S. 340.

57. Ebda, S. 343.

58. Ebda, S. 345.

59. Siehe STAMMLER-LANGOSCH, *Verf. Lexikon* IV (1953), S. 478 bis 484; V (1955), S. 592. Vgl. ferner K. RUI, *Alteutsche Mystik. Ein Forschungsbericht*, Wirk. Wort 7 (1957), S. 139, Anm. II, wo weitere Hss. dieses Typus angegeben werden.

Bei Lamprecht von Regensburg<sup>59a</sup> :

- v. 303 ff. *Cognitio* der bote hiez,  
den sie die *werlt* ervaren liez...
- v. 316 ff. Der bote erfuoer die *werlt* gar  
und nam der dinge aller war...
- v. 326 ff. *waz hâstu funden ? nû sag an !* »  
'frowe, als ichz erfunden hân,  
so ist diu *werlt* al gemeine  
so unstaet und so unreine,  
daz ich vinde nicht dârinne,  
daz sich gefuege dâner minne'.

Die Verse 303 ff. werden an späterer Stelle wiederholt :

- v. 559 ff. In latin hiezzet also  
bekantnis *cognitio*.  
diu ist der bote, den der sin  
sendet in die *werlt* hin,  
daz er ervinde ob iht sô tuge,  
daz die sêle geminnen muge.

Alemannische Fassung (13. Jh.) :

- v. 66 ff. *Cogitatio* sprach...  
mîn spiegel, frouwe, ist diu *werlt* :  
seht durch elliu ir gezelt,  
sô seht ihr niht wan jâmerkeit,  
bî wening freuden manic leit.  
Doch als ir mich habt gesant  
ze forschenne dur *elliu lant*  
wâ iwer ruowe mûge gesîn,  
des hoeret, frowe, die rede mîn.  
diu *werlt* elliu nit geleisten mac  
volle freude einen ganzen tac.

Prosafassung e (Cgm 29)<sup>60</sup>, ca. 1432-1448 :

« ...ein tochter von Syon... schickt aus dy Erkenntnüss in dy *welt*...  
dy Erkenntnüss zoch aus uns schawet alle ding in der *welt*... dy fraw  
sprach : « hastu icht gefunden etwas in der *welt* oder gesehen, dartzü  
ich naygen müg dy lieb meynes hertzen ? » dy Erkantnüss antwurt  
und sprach : « ich pin umgangen das *evdreych* und han geschawet und  
gemercht alles das, das darauf ist und mit der *welt* umbgeben, und nym  
war, das das alles umbgeben ist mit sünden und snödikayt der *welt* ».

Prosafassung B (Ms germ. 4<sup>o</sup> r82 der Preuss. Staatsbibl. Berlin<sup>61</sup>), 15. Jh. :

59a. Vgl. Zitat des lat. Textes aus dem 13. Jh. oben S. 12.

60. W. WICHGRAF, *Der Traktat von der Tochter Syon und seine Bearbeitungen*, PBB 46 (1922) S. 173-231, Ausgabe der Prosafassung, S. 177-181.

61. WICHGRAF, a.a.O., S. 228, 18 ff.

« so die Vernunft verstot, daz nú nüt von der sele ein wort mag gehören, so sprichet sù zuo der Bekantnisse : ' weistu út, warumbe sù so gar vaste sich selber und uns betrüebet ? ' die Bekantnisse antwortet der Vernunft und sprichet : sù hat mich gesendet, daz ich suoche uf *ertriche* durch das, daz sù sich möhte ergetzen und ir minne wol möhte erfolgen einer lieplichen gemahelschaft ... antwortet die Zuoversiht... wanne alle fröide der himel stot in Minne, die doch in disem *ellende* nüt vollkumelichen mag erfolgt werden ? »

Der letzte Satz entspricht sachlich Lamprecht von Regensburg :

v. 573 ff. swenne diu sêle dan  
 bekennen mac unde kan,  
 daz disiu *werlt* ist ein niht  
 und sie iedoch des niht ensiht,  
 daz sie zerehte minnen sol,  
 sô wirt ir herze jâmers vol.  
 diz prüvet des gelouben rât,  
 und der gedinge den sie hât,  
 daz sie allen ir sin  
 wendet gegen den dingen hin,  
 diu dâ stênt ân ende  
 und der in disem *ellende*  
 nieman werden mac gewar...

Vom Hintergrund des Topos *regio longinqua - regio dissimilitudinis* in seiner Exegese aus der Zisterzienser-Tradition erhalten die mhd. Begriffe *werlt*, *ertriche* die Bedeutung des Unbeständigen, der sündhaften Verunreinigung, der Kontingenz, der *privatio* (*dissu werlt ist ein niht*). Zur Verschärfung dieses Sachverhalts tritt zum Begriff *werlt* als Synonym das Wort *ellende*. Mit *ellende* wird noch radikaler der Mangel der gesuchten ewigen Erfüllung, das Nichtbeisich-Sein der Seele umschrieben, da sie sich im spirituellen Sinne heimatlos, in der Fremde befindet. Genau dieselbe übertragene Bedeutung findet sich etwa zur gleichen Zeit bei Mechthild von Magdeburg, im *Fliessenden Licht der Gottheit*<sup>62</sup> :

« Herre, ich wone in eime lande das heisset *ellende*,  
 das ist disu *welt*, wand alles das da inne ist,  
 das enmag mich getroesten noch gevrouwen ».

Aus der Gegenüberstellung des lateinischen Textes, in dem eindeutig *regio longinqua* ein augustinischer Terminus ist, zeigt sich, daß in den mhd. Übersetzungen das Wort *werlt* und seine Synonyme mit augustinischen Denkvorstellungen beinhaltet sind. Von hier aus wäre näher zu untersuchen, wie das in diese mhd. Begriffe eingegangene augustinische Gedankengut weiter getragen wurde.

Margot SCHMIDT

62. Ed. G. MOREL, Regensburg 1869, Nachdruck Darmstadt 1963, S. 261, 3. Vgl. M. SCHMIDT, *Studien zum Leidproblem bei Mechthild von Magdeburg im « Fliessenden Licht der Gottheit »*, Diss. Freiburg i. Br. (Masch. Schrift) 1952, S. 63 f.